¿Historia o histeria? Nacionalización simbólica griega y memoria urbana de Tesalónica

History or Hysteria? Greek Symbolic Nationalization and Urban Memory of Thessaloniki

JOSÉ CARLOS RUEDA LAFFOND
Departamento de Relaciones Internacionales e Historia Global
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid
Campus de Somosaguas
28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid), España
jcrueda@pdi.ucm.es
https://orcid.org/0000-0002-6138-2968

RECIBIDO: DICIEMBRE DE 2022
ACEPTADO: JUNIO DE 2023

Resumen: Tesalónica es una ciudad singular, paradigma de cosmopolitismo en un pasado reciente y hoy la segunda urbe en importancia de Grecia. El texto se enfoca desde la perspectiva de la simbología político-cultural y los estudios de memoria. En primer término, aborda la tensión histórica entre mitos nacionales del Estado griego y la ductilidad de distintos etiquetajes (helenismo, bizantinismo, balcanismo). En su segunda parte, estudia algunos rasgos del mapa simbólico de la memoria urbana en la Tesalónica actual atendiendo a sus espacios emblemáticos. Todo ello permite contrastar unos campos de representación definidos por la reivindicación y la fluidez identitaria fundadas en la apropiación nacional de las huellas clásicas o bizantinas y en la relativa invisibilidad de las presencias musulmana o judía.

Palabras clave: Tesalónica. Memoria urbana. Identidades nacionales. Usos del pasado.

Abstract: Thessaloniki is a unique city, paradigm of cosmopolitanism in the recent past and today the second largest city in Greece. The text focuses from the perspective of political-cultural symbology and memory studies. It examines the historical tension between national myths of the Greek state and the ductility of various concepts (Hellenism, Byzantinism, Balkanism). And in its second part, it studies the symbolic map of the memory of today's Thessaloniki attending to its emblematic spaces. All this allows us to contrast some fields of representation defined by fluidity and identity claim based on the national appropriation of classical or Byzantine traces and the relative invisibility of Muslim or Jewish presences.

Keywords: Thessaloniki. Urban memory. National identities. Uses of the past.

Universidad de Navarra
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

Introducción

Tesalónica dista de Atenas apenas trescientos kilómetros en línea recta, si bien la ruta se prolonga alrededor de doscientos más si se realiza por la sinuosa carretera de la costa. En línea recta el trayecto a Estambul también es de quinientos kilómetros, exactamente el mismo que la separa de Belgrado. Más cerca, a dos horas de viaje, se encuentran Skopje, Tirana, Sofía o Alexandroúpoli, el último núcleo griego importante antes de arribar a la frontera turca. Tal correspondencia de distancias da pistas al viajero sobre el carácter de la urbe como cruce de caminos: de hecho, la vía Egnatia sigue atravesando hoy el centro de la ciudad. *Άγιον Όρος*, la «Montaña Sagrada» o Monte Athos, también está próximo, en el más oriental de los tres brazos en que se desmiembra la península Calcídica. La comunidad monástica que ocupa esa pequeña porción de tierra sigue gozando de un estatus territorial especial, impone unas restrictivas normas de entrada —no pueden acceder ni mujeres ni perros—, está exenta del pago de impuestos y continúa bajo la jurisdicción del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla.

Durante los siglos de esplendor del Imperio Bizantino, Tesalónica fue declarada *Συμπρωτεύουσα* (Co-capital), y su conquista en manos otomanas (1430) antecedió en apenas dos decenios a la caída de Constantinopla. Poco después arribaron las primeras oleadas de judíos sefardíes, muchos procedentes de la península ibérica, hasta el punto de que llegó a ser conocida como la «Jerusalén de los Balcanes» o, en ladino, «Madre Israel». Ya en las postrimerías de la presencia otomana, allí nació Mustafa Kemal (Atatürk) en 1881, desde allí se propagó la revolución de los Jóvenes Turcos en 1908 y su viejo caserío acabó constituyendo el inesperado botín griego de la primera Guerra Balcánica al ocuparla antes que las tropas búlgaras (1912). Arrasada casi en dos terceras partes de su extensión por un pavoroso incendio (1917), fue lugar de acogida para muchos cristianos ortodoxos expulsados de las tierras de Anatolia o de las costas del Mar Negro tras la «Gran Catástrofe» (*Μικρασιατική Καταστροφή*, 1922-23). Su todavía pujante comunidad judía —en 1913 sumaba alrededor de dos tercios del censo— fue diezmada en pocos días a partir del 15 de marzo de 1943, cuando salió el primer tren de deportados hacia Auschwitz. Tras 1950, una vez concluida la guerra civil, la ciudad multiplicó su población y mutó radicalmente su fisionomía, en paralelo al éxodo rural que acompañó el desarrollismo de los reinados de Pablo I y Constantino II o el sombrío período del régimen de los coroneles.

Tan convulsa historia, y el hecho de su emplazamiento como bisectriz geográfica, ayudan a explicar su plural toponimia. Sus múltiples denominaciones son muestra de fluidez identitaria, algo que, según Mark Mazower, autor de una sugestiva biografía urbana, ha supuesto una pesadilla para los archiveros y la delicia

de los lingüistas[1]. En el dilatado proceso de su helenización simbólica, en 1937 fue renombrada como Thessaloniki, aunque sus variantes históricas y actuales son abundantes: Tesalonika, Salónica, Salonicha o Salonika, además de Solunŭ (en antiguo eslavo eclesiástico), Solun (serbo-croata o búlgaro), Selanik (turco), Selánik (albanés) o Saloniko (judeo-español). La obra de Mazower se centra en la «ciudad de los espíritus», la Tesalónica arrumbada por el tiempo, un objeto de notable interés historiográfico en el que se ha estudiado desde el período otomano a las transformaciones del siglo XX o las dialécticas entre historia y memoria[2]. Capítulo aparte merece la bibliografía dedicada a la presencia sefardí y a su exterminio durante la II Guerra Mundial[3], una temática en la que destacan las contribuciones de Rena Molho[4].

Las siguientes páginas desean reflexionar sobre diversos ángulos superpuestos al complejo y tortuoso pasado tesalonicense, repleto de «agujeros negros»[5]. En concreto, este texto se vertebrará mediante dos ejes. En su primera parte, se aproxima a ciertos referentes generales —helenismo, bizantinismo, balcanismo—, unas categorías que han sobrevolado conceptualmente los mitos fundacionales griegos, su memoria oficial, la naturaleza fronteriza de Macedonia o la mirada sobre otros sujetos colectivos. A continuación, se repasarán ciertos imaginarios y claves del mapa simbólico de la memoria urbana de Tesalónica. Un mapa que se redefinió profundamente durante el siglo XX y llega hasta la actualidad; y una memoria que se expresa gracias a una panoplia de narrativas públicas entre las que destacan las guías urbanas, las excavaciones arqueológicas, los museos históricos o, desde fecha reciente, los «marcadores de memoria», paneles instalados por la municipalidad para dotar de sentido a ciertas localizaciones. El resultado es una heterogeneidad de perspectivas sobre el patrimonio urbano en gran medida marcadas por la afirmación identitaria y por los usos y pugnas de memoria en las que, como se verá a continuación, se combina la apropiación nacional de las huellas clásicas o bizantinas y la invisibilidad relativa de las musulmanas o judías.

Universidad de Navarra
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

[1] Mazower, 2009, p. 30.

[2] Entre otros títulos, Petropoulos, 1980; Karadimos, 1995; Avdela, 1993; Mégas, 2003; Foundanopoulos, 2005; Logopoulos, 2005, Ploumidis, 2011 o Bakirtzis, 2021.

[3] Lewkowicz, 1994; Dodos, 2005 o Papamichos Chronakis, 2014.

[4] Molho, 1988, 1997 o 2001.

[5] Kouzinopoulos, 2017.

1. Pervivencia y ductilidad de las etiquetas de memoria

1.1. Helenismo y «helenomanía»

La historia contemporánea de Tesalónica, así como su valor simbólico, deben encuadrarse en los parámetros genéricos de la memoria griega. Su posición es periférica por la ubicación geográfica y su tardía incorporación al Estado-nación, pero resulta central por la activa implicación de la ciudad en los ejes del relato nacional. Ahí se insertaron unos vectores de memoria, fruto, en gran medida, del desajuste entre el Estado y la considerada nación helena, entre la formación estatal primigenia (1832-34), las sucesivas anexiones (islas jónicas, 1864; Tesalia, 1881; Macedonia, islas del Egeo y Creta, 1912-13; Rodas y Dodecaneso, 1947-48) y el traumático impacto de sus frustraciones territoriales —campaña de Asia Menor y destrucción de Esmirna, 1919-22; enosis chipriota, 1947-74—.

En ese largo trayecto se pasó de una miríada de comunidades insertas en un espacio híbrido —el Imperio Otomano— a una estructura centralizada fundada en una serie de mitos inclusivos. Su patrón característico fue la tesis del resurgimiento, la visión de la Grecia moderna entendida como fénix renacido de los rescoldos de la Antigüedad clásica. Este imaginario coexistió con el argumento del *continuum* que enlazaba la tradición clásica con el Imperio bizantino y este con el triunfo de la ortodoxia, unas experiencias históricas consideradas como intrínsecamente griegas[6]. Ambas perspectivas supieron combinarse a la hora de la reivindicación irredentista y las dos subsumieron las especificidades regionales en una concepción teleológica mayor de la nación. En dichas coordenadas figuró, por ejemplo, la asimilación entre la actual Macedonia griega y las raíces —y el ser— de la Macedonia helenística, o el cariz de Tesalónica como una suerte de Constantinopla a pequeña escala, caracterizada por la poderosa presencia del legado bizantino.

Fueron percepciones cruciales dado el carácter fronterizo de la región en contraste, según el momento, frente a búlgaros, serbios, turcos, yugoslavos o macedonios eslavos. También por la relevancia de Macedonia en el imaginario cartográfico y alegórico nacional, y por su valor metafórico como inicio del solar histórico y la personalidad colectiva griega desde 1913[7]. En paralelo, durante los siglos XIX y XX Macedonia ha encarnado la punta de lanza proyectada hacia la «nación perdida», el aliento irredentista del nacionalismo griego[8]. Ya fuese desde la apelación a las glorias helenísticas o fundamentalmente desde la nostalgia

[6] Liakos, 2007.
[7] Agnew, 2007.
[8] Koulos, 2021.

Universidad de Navarra | Facultad de Filosofía y Letras | Departamento de Historia, Historia del Arte y Geografía

bizantina, la región fue percibida como pieza crucial entre la península griega y el Bósforo, las riberas pónticas o las tierras de Asia Menor, los emplazamientos seculares de la comunidad helena. En 1962 se conmemoraron en Tesalónica los aniversarios —festivo uno, doliente el otro— de su unión al Estado griego y de la «Gran Catástrofe». El primero fue rememorado con un gran desfile cívico-militar por la avenida Egnatia que contó con las alegorías vivientes de las tres Grecias —la majestuosamente clásica, la moderna combativa y la ecuménica, personificada en la diáspora—. En la conmemoración de los sucesos de 1922-23 se evocó, en cambio, a la «inolvidable Esmirna griega» y al «etno-mártir» Crisóstomo, el metropolitano de la ciudad linchado hasta morir por la turba turca.

Pero esa moneda de dos caras —el filohelenismo que parecía mirar a la Antigüedad, el panhelenismo que parecía suspirar por Bizancio— no constituyó un etiquetaje unívoco. De hecho, desde la independencia sobrevoló la duda existencial acerca de cuál era la esencia griega, sintetizada en el título del ensayo del jurista e historiador Markos Renieris: *Τι είναι η Ελλάς; Δύσις ή Ανατολή* (*¿Qué es Grecia?, ¿Oeste o Este?*, 1842). Renieris, nacido en Trieste en una familia de venecianos ortodoxos de origen cretense, propugnó una idealizada visión del alma nacional al tiempo que defendía la tesis de los fundamentos helénicos de la historia europea. Una visión en frontal contraste con los exaltados argumentos anti-occidentales expuestos en 1852 por otro influyente nacionalista romántico —Spyridon Zambelios—, basados en el culto al medievalismo bizantino y en la consideración escatológica de una excelsa «raza griega», «pueblo elegido, institución real y sagrada, nación santa»[9].

El grado de intensidad de la dualidad este/oeste dependió durante la segunda mitad del siglo XIX de factores políticos o diplomáticos coyunturales, o bien de otros debates, como el relativo al estatus de las autoridades religiosas y a la naturaleza nacional de la Iglesia ortodoxa. Ya en el contexto de la Guerra Fría, las narrativas acerca de Grecia como «cuna de la democracia» o «cuna de Occidente» se reforzaron notablemente y facilitaron la instrumentalización simbólica de abundantes significaciones arqueológicas[10]. Ese hecho evidencia la ductilidad de las apelaciones al helenismo, un concepto escurridizo —que, por ejemplo, permitió enfatizar el hecho de una espiritualidad común entre metrópoli y diáspora— y un fenómeno de largo recorrido que cabría remontar incluso hasta la propia Antigüedad[11].

En paralelo, la «helenomanía», el compendio de prácticas oficiales o banales basadas en la obsesiva sacralización del clasicismo de matriz helénica, se

[9] Vallianos, 2018, pp. 176-177.
[10] Lalaki, 2012.
[11] Zacharia, 2008.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

correlacionó con abundantes estrategias de memoria orientadas a reforzar la afirmación nacional[12]. Los trabajos de expurgación y evocación clásica en la Atenas de las décadas posteriores a la independencia incluyeron el derribo de la pequeña mezquita otomana instalada en la cella del Partenón (1845), o de la Torre Franca sita junto a los Propileos (1874), junto a un vasto programa constructivo, estilísticamente anclado en el neoclasicismo (Palacio Real, 1836-46; Observatorio Nacional, 1842-46; Parlamento, 1858-71; Academia, Universidad y Biblioteca Nacional, 1839-1902; Záppeion, 1874-88). Todas esas labores coparticiparon en un proyecto simbólico global. Su objetivo era dotar a la capital de una personalidad que ligase, mediante la contigüidad espacial, los restos más explícitos del clasicismo, convenientemente depurados de interferencias históricas, y la alegoría de su resurrección gracias a los emblemas del nuevo Estado. Ratificadas, de Winckelmann a Schliemann, como expresiones sublimes del canon cultural, las ruinas de la Grecia clásica adquirieron un cariz casi metafísico. En 1834, en la primera normativa arqueológica nacional se consideró que eran obras «producidas por los antepasados del pueblo griego»; en 1963, en una resolución del Consejo Arqueológico, se las tildó de «únicas», superiores a toda manifestación artística europea o a cualquier otra herencia cultural asentada en Grecia[13].

1.2. Bizantinismo y balcanismo

En la pugna entre Antigüedad y Medievo este último solía llevar las de perder. Así pasó en Atenas con la pequeña iglesia bizantina levantada en el siglo XII junto a la columnata de la Biblioteca de Adriano, que acabó derribada en torno a 1844. En otros casos, en cambio, se produjo una coexistencia que evidenció el hiato entre la mirada foránea y la local, y en esta última, el maridaje mágico entre clasicismo, Bizancio y presente. La iglesia de Santa María en Orcómeno, erigida en el siglo IX, aprovechó para su construcción numerosos restos antiguos, algo que cabe leer como reapropiación de las connotaciones sagradas del lugar, ahora contextualizadas en un sentido cristiano. Las crónicas de los viajeros extranjeros del siglo XIX hablaron por igual de rapiña bizantina y de descuido de los griegos modernos por su patrimonio. En cambio, para los lugareños, el santuario constituía un híbrido entre los tiempos míticos de los *αντρειωμένοι* y el culto ortodoxo, y su espacio se percibía como un todo. Incluso durante la II Guerra Mundial se ratificó su carácter sobrenatural gracias a la leyenda de la milagrosa aparición de la Virgen que paralizó a los tanques alemanes, dispuestos a arrasar la ciudad en represalia por las actividades de la Resistencia[14].

[12] Harloe, Momigliano y Farnoux, 2018.
[13] Plantzos, 2021, pp. 60-61.
[14] Papalexandrou, 2001.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

Por otra parte, a pesar de su atrezo decimonónico clasicista, para muchos la capitalidad ateniense no era más que algo provisional hasta que se recuperase la «Ciudad» por excelencia. Ese fue el aliento de la «Gran Idea» (*Μεγάλη Ιδέα*) que nutrió al irredentismo griego, cuyo foco simbólico se situaba en la reconquista de Constantinopla. Adquirió forma política en el discurso pronunciado ante el parlamento por Ioannis Kolettis en enero de 1844, si bien constituyó un objetivo diplomático de intensidad variable y su conformación se vio acompañada por la sedimentación de otros argumentos de carácter religioso, estético o historiográfico acerca de la contribución de Bizancio al alma nacional. Se ha apuntado que en el diseño de la memoria oficial de la segunda mitad del XIX e inicios del XX operaron dos prismas complementarios —las épicas del nuevo y el viejo pasado—. De esa forma se entrelazó la exaltación de gestas recientes (batalla de Navarino, 1827) con la antigüedad y con ciertos episodios bizantinos, en particular la caída de Constantinopla entendida como alegoría de una derrota del reino de los griegos que debía ser circunstancial. Durante las guerras balcánicas y el cisma nacional (1912-17) la propaganda monárquica ensalzó la imagen de la continuidad estatal encarnada en la figura mítica de Constantino XI Paleólogo y el moderno Constantino II, su sucesor-regenerador simbólico[15].

Tras el intercambio de poblaciones entre Grecia y Turquía de 1923, el bizantinismo —es decir, la apropiación simbólica del pasado bizantino mediante prácticas de (re)invención de la tradición— no pudo traducirse ya en la mítica aspiración a una Magna Grecia instaurada en dos continentes y bañada por siete mares. Más bien se canalizó a través de otras manifestaciones. Desde finales del siglo XIX se reflejaron en la restauración de los viejos templos ortodoxos, o en ciertos gustos estéticos y filosóficos exportados a Grecia con visibles influencias rusas. O en el hábito de un coleccionismo en parte deudor de modas foráneas, como el movimiento *Art and Crafts* y su deleite por el *revival*, algo que se adaptó en algunos espacios domésticos griegos con impronta femenina («salones bizantinos»)[16]. Son fenómenos que nos hablan de memorias permeables y de ecos con procedencias geográficas diversas.

El culto al nacionalismo palingenésico, asumido en distintas narrativas de la extrema derecha europea, también puede observarse desde ese prisma. Su formulación más notable, no exenta de ambigüedad, tuvo lugar en Grecia durante la dictadura de Ioannis Metaxás (1936-41) y su apelación a una «Tercera Civilización Helénica». El régimen ha sido tildado de «fascismo fallido», «aproximación aberrante al fascismo», «conservadurismo radicalizado» o «zona gris», y al propio

[15] Koulouri, 2022.

[16] Kamenskikh, 2020 y Bounia, 2020.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

Metaxás se le ha equiparado con figuras esquivas como Horthy, Dollfuss u Oliveira Salazar, a quien profesó una declarada admiración. Sin embargo, según Aristotle Kallis, más bien encarnó un «fascismo híbrido», que no escapó a la fascinación por las experiencias totalitarias italiana y sobre todo alemana, y un proyecto regenerador con elementos legitimadores y adoctrinadores de esa procedencia[17]. Ahí se emplazaría, en parte, la apelación a la «Tercera Civilización Helénica»: un difuso ideario que echó mano de imaginarios del pasado —la Antigüedad, encarnada en la austeridad y la fiereza espartanas; el esplendor y la autocracia bizantinas—, que recalcó el valor de la Iglesia Ortodoxa —«rama moral» e «institución nacional» depositaria de un espiritualismo consustancial a las esencias griegas— y que pretendió proyectarse hacia el futuro gracias al encuadramiento juvenil en la EON (Organización de la Juventud Nacional).

Los usos políticos del bizantinismo por parte del régimen del 4 de Agosto obviaron cualquier actualización imperialista de la «Gran Idea». De hecho, Metaxás se había opuesto a la aventura expansionista en Asia Menor. Y aunque el emblema de la EON era de directa inspiración fascista —un doble haz de lictores y, sobre él, la corona real—, la dictadura tuvo que enfrentarse a la invasión italiana en octubre de 1940. Se prohibió entonces cualquier ataque al fascismo, en una propaganda ambigua plagada, eso sí, de invocaciones patrióticas que resultó relativamente eficaz[18]. En paralelo, el recurso al bizantinismo se adecuaba a criterios historicistas distintos. La noción «Tercera Civilización Helénica» se basó en el mito de la *Terza Roma* mussoliniana —la Roma imperial, papal y fascista—, que corregía a su vez la visión decimonónica de Mazzini —la Roma clásica, de los papas y del pueblo—. En todo caso, ambas excluían a Bizancio, que quedaba eliminado de cualquier posible ecuación histórica. La *Terza Roma* se situaba muy lejos pues —geográfica, sentimental y alegóricamente— de su homónima rusa, la inspirada en la carta del monje Filofei al gran duque de Moscú Iván III tras la caída de Constantinopla en la que destacaba la genealogía directa entre Bizancio y la ortodoxia rusa («dos Romas han caído, la tercera perdurará y no habrá ya una cuarta»).

Aunque desde los años treinta se comenzó a emplear la expresión bizantinismo en estudios de historia del arte para aludir a la influencia estética, el término denotaba un acusado sesgo peyorativo en cualquier lengua europea occidental[19]. Esa visión poseía un largo recorrido. Para empezar, el propio apelativo de bizantino fue una invención de mediados del siglo XVI, obra del historiador alemán Hieronymus Wolf. Empero, las lecturas críticas se formularon dos

[17] Kallis, 2010.
[18] Close, 1990, pp. 212-213.
[19] Véase, por ejemplo, Casson, 1931.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

centurias después, de la mano de Montesquieu o Gibbon, los autores que conformaron un potente estereotipo cultural. Bizancio se caracterizaba por la decadencia del alma clásica, las intrigas palaciegas, la ciega autocracia, el integrismo religioso, el afeminamiento —o la pérfida presencia cortesana de los eunucos—, el burocratismo, las ambiciones desmedidas, las inacabables disputas teológicas y las disquisiciones estériles. La visión asumida durante el siglo XIX por la intelectualidad romántica de Europa Occidental fue básicamente esa. Para el alemán Jakob Philipp Fallmerayer no había nada más alejado a su romántica apelación al *Volksgeist* que la Constantinopla imperial. Según Jacob Burckhardt, la confusión entre política y teología hermanaba a Bizancio con el Islam y situaba a ambos en las antípodas del Renacimiento. Tan solo algunos autores —el historiador francés Alfred Rimbaud, por ejemplo— apuntaron la visión opuesta del europeísmo de Bizancio reflejado en su papel de barrera frente a las invasiones bárbaras, la expansión musulmana desde el Próximo Oriente y la presión otomana.

En todo caso, la carga despectiva asociada al bizantinismo adquirió pleno sentido gracias a su ductilidad para incorporar diversos imaginarios o percepciones de presente, ya fuesen la autocracia zarista o la decadencia casi biológica —«enfermo de Europa»— del Imperio Otomano, otro heredero natural de los males de Bizancio. De ahí que el bizantinismo haya sido considerado una construcción discursiva emplazada dentro de los vastos márgenes del orientalismo y su juego de oposiciones entre identidad/otredad[20]. O una suerte de espejo inverso que permitía diferenciarse del Otro, afirmando así las esencias distintivas de lo occidental —racionalismo, tolerancia, progreso, laicismo, libertad, nación—, frente a una constante oriental que se habría mantenido latente en el devenir de los tiempos. Una constante que volvió a actualizarse cuando el concepto se reacomodó en ciertos retratos sobre la Unión Soviética publicados durante la Guerra Fría, o después, al estimarse que su carga peyorativa lo aproximaba a otro concepto mucho más reciente —balcanismo— con parecida significación[21].

El término balcanismo ha sido formulado y popularizado por Maria Todorova en distintos estudios que arrancaron del análisis de los estereotipos históricos empleados por medios europeos o norteamericanos al hilo de la traumática desintegración de Yugoslavia. Cargaban las tintas en una imagen de violencia secular, inestabilidad crónica y sangrante fragmentación, fruto de un nacionalismo tribal de largo recorrido (balcanización). En su extenso análisis del fenómeno, Todorova subrayó su vinculación con un imaginario previo que se retrotraería

[20] Marcianak, 2018.
[21] Angelov, 2001.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

principalmente hasta el relato occidental elaborado durante el siglo XIX, el laboratorio en que cuajaron los Balcanes como depósito de percepciones negativas[22].

En paralelo a ese complejo y cambiante juego de ángulos y recovecos de memoria, el bizantinismo se formuló, según se ha apuntado, como ingrediente fundamental para la afirmación contemporánea nacional griega, no necesariamente opuesto a helenismo —más bien como su continuidad—, autóctono y operativo frente a otros sujetos. No ya frente al occidental católico, pero sí frente a los binomios orientalistas musulmán-otomano y eslavo-balcánico. La auto-percepción griega se excluyó siempre de esa área geográfica y de sus resonancias bárbaras, reforzando, por el contrario, una visión de su geografía natural claramente escorada hacia el Mediterráneo[23]. Una geografía coherente, aunque dúctil, cabría añadir, que fue percibida durante la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX tanto como oriente europeo como occidente frente a Asia. Para Zambelios, así como para la lectura histórica unitaria formulada por su contemporáneo Paparrigopoulos, o incluso en el posterior modelo de Estado nacional manejado por Metaxás, el recurso al bizantinismo sirvió también de apelación anti-occidental y, por tanto, de auto-orientalismo positivo. Para los partidarios de la «Gran Idea», Venizelos incluido, el objetivo de lograr una simetría entre Estado nacional, comunidad griega y legado bizantino expresaba, en cambio, un explícito anti-orientalismo frente al Imperio Otomano o la posterior Turquía, en una reivindicación que únicamente podría tomar forma gracias al concurso o, al menos, la aquiescencia occidental.

Tales narrativas tuvieron un difícil encaje en Tesalónica, a veces con giros sorprendentes. La percepción de los viajeros europeos al avistarla desde el mar a finales del XIX era la del pintoresco exotismo oriental de su caserío dominado por minaretes, aunque al desembarcar a muchos les invadía la repulsión ante las actitudes de los lugareños, «las construcciones pútridas» o las calles, «estrechas como pasadizos para vacas [que apestaban] a gallinero»[24]. Fue en la Tesalónica del cambio de siglo donde cristalizó circunstancialmente el otomanismo como proyecto de ciudadanía imperial plural acoplada a las identidades religiosas —otomanismo musulmán, judío y greco-otomanismo—, alternativo a las viejas tradiciones del sultanato. Su fracaso coadyuvó en la progresiva concepción de un sujeto nacional singularmente turco, diferenciado de los componentes árabes, persas o albaneses y, por supuesto, de griegos, eslavos y judíos. Algunas de sus teorizaciones seminales tomaron forma en la ciudad en vísperas de la I Guerra Mundial, de la mano del intelectual Munís Tekinalp, futuro ideólogo del kemalismo,

[22] Todorova, 2009 y 2018.
[23] Liakos, 2007, pp. 217-222.
[24] Mazower, 2009, pp. 224-228.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

pero aún en este momento conocido por su nombre oriundo judío de Moiz Cohen. Tras la marcha de los musulmanes en 1923 los minaretes tesalonicenses comenzaron a ser demolidos, algo que se quedaba corto según el periodista ultranacionalista griego Nikolaos Fardis, deseoso de que cayeran también las mezquitas[25]. La de Hamza Bey quedó en pie. Expropiada por el Estado, fue declarada monumento nacional y después vendida a particulares, que instalaron allí el cine Alcázar. Durante la posguerra se especializó en la proyección de melodramas turcos, muchos exhibidos en versión original. Fueron consumidos sobre todo por refugiados griegos venidos de Asia Menor con una mezcla de nostalgia por la patria perdida y de encuentro con la vieja cultura vernácula, pues el turco era la lengua natal mayoritaria. Ya en los setenta, helenizada aquella generación y la de sus hijos, el Alcázar acabó convertido en cine pornográfico[26].

Tras la anexión de Tesalónica a Grecia en 1912, algunas calles cambiaron de nombre, incorporándose al callejero, por ejemplo, el emperador Basilio Bulgaróctonos (Matabúlgaros). Para la derecha griega de los años treinta, quien hablase de autonomía macedonia no era más que un eslavófilo encubierto o un agente del expansionismo búlgaro. La proclamación de la yugoslava República Popular de Macedonia (1946) provocó encendidas protestas griegas ante el temor a un irredentismo balcánico espoleado por Tito que avivase las aspiraciones eslavas a una «Macedonia Egea» con capital en Solun. La guerra civil entre el gobierno de Atenas y las guerrillas del Partido Comunista (KKE) azuzaron aún más estos temores. La posición comunista era, además, ambigua. Tradicionalmente había defendido el reconocimiento a la minoría macedonia eslava sita en Grecia, pero en los años treinta hizo proselitismo entre los refugiados depauperados y anti-eslavos venidos de Asia Menor y algunos sectores vieron con buenos ojos, tras la II Guerra Mundial, la idea de una federación con la Macedonia yugoslava. La ruptura entre Tito y Stalin supuso la paradoja insalvable: Zachiaradis —secretario del partido, nacido en Edirne y criado en una familia de clase media expulsada a Grecia en 1923—, y con él la dirección del KKE, se alineó con la ortodoxia de Moscú, contraria a la guerra. En la desbandada de 1949 huyeron por igual, hacia Yugoslavia o Bulgaria, partisanos y eslavos macedonios, aquellos que, según el gobierno de Atenas, no eran sino los traidores a la nación griega, los «eslavo-comunistas» enemigos del helenismo.

A finales del siglo XX Tesalónica encabezó las protestas frente al posible reconocimiento internacional de una república eslava independiente llamada

[25] Mazower, 2009, pp. 323-327 y 404-405.

[26] Kornetis y Poulos, 2021.

Universidad de Navarra
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

Macedonia[27]. *Η Μακεδονία είναι ελληνική 3000 χρόνια* («Macedonia es helénica desde hace 3000 años»): ese fue el combativo lema que figuró en muchos souvenirs turísticos junto al estrellado Sol de Vergina, el símbolo disputado entre ambos países, a pesar de tratarse, *de facto*, de un emblema moderno, pues su descubrimiento arqueológico no se produjo hasta 1977. Dos estatuas prácticamente gemelas en su estética, pero opuestas en su carga alegórica, se apropiaron igualmente de la figura de Alejandro Magno. Una lo hizo en 1974, en el paseo marítimo de Tesalónica, junto a la Torre Blanca, con vistas al Monte Olimpo. La otra, ciclópea, en 2011, en la céntrica plaza Macedonia de Skopje. Ocho años después, entre las medidas dirigidas a desactivar el conflicto, se incorporó en la lápida del monumento que «[Alejandro] pertenecía a la antigua historia y civilización helénicas». La tensión con Macedonia del Norte animó las tesis historiográficas griegas que recalcaban el esencialismo helenístico o la continuidad de un nacionalismo greco-macedonio pujante desde 1878. En paralelo, la reivindicación nacional se entremezcló con otra narrativa traumática avivada al hilo de la cuestión armenia: la del genocidio de los griegos pónticos (1916-22). Tesalónica se convirtió desde 1986 en el epicentro de las actividades del Centro de Estudios Pónticos (KEPOME) y de sus reclamos a un «derecho a la memoria» que se habría visto soslayado por los acuerdos greco-turcos de 1930 y la cooperación en el seno de la OTAN. En 1994 el Parlamento reconocía oficialmente el hecho del genocidio de los griegos del Mar Negro[28].

2. TESALÓNICA: PASADOS CONFORTABLES, PASADOS INCÓMODOS

2.1. Huellas dominantes

Muchos viajeros no llegan a Tesalónica en busca de sus encantos históricos. La historia parece desvelarse, más bien, en las excursiones arqueológicas a Pela, Vergina o Dion, o, algo más lejos, en las espectaculares vistas de los monasterios de Meteora. Y los encantos, en la gastronomía, las playas de Calcídica o el apacible recorrido marítimo que costea el Monte Athos. Es más, la ciudad incluso ha tendido a neutralizar, ocultándolas entre su tejido viario, o sencillamente esquivándolas, muchas huellas históricas salvo ciertas piezas emblemáticas realzadas gracias a las perspectivas urbanas —la Torre Blanca, el Arco de Galerio y la Rotonda, las murallas bizantinas o las iglesias de Santa Sofía y, en menor grado, San Dimitrios—. Las siguientes páginas se acercarán a algunas claves del mapa

[27] Danforth, 1997. Sobre la cuestión macedonia, véanse además Karakasidou, 1997 y Mackridge y Yannakakis, 1997.

[28] Sjöberg, 2011, pp. 111-146.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

simbólico de la ciudad desde un enfoque interesado por la relación entre historia pública, patrimonio y espacios con connotación política, cuestionándose de qué modo el relato de lo nacional, comentado en el apartado anterior, ha encontrado una traducción material y alegórica en la urbe. Según se verá, se ha subrayado su inserción en un contexto histórico e identitario preciso —Macedonia—, presentado como parte consustancial del todo griego. Igualmente se ha leído la ciudad como ente orgánico, un cuerpo moderno que incorpora, da relieve o invisibiliza ciertos vestigios concebidos como lugares de memoria. O se ha recurrido a la narrativa y a la imaginación museográficas y a su autoridad discursiva[29]. En suma, nos encontraremos ante un mapa simbólico que ha tendido a casar el espacio y el tiempo de lo nacional gracias a determinados pasados recurrentes, si bien desde los últimos años ha comenzado a sugerirse la presencia de otros más incómodos.

Una muestra del canon tradicional la encontramos en la guía gráfica de Ioannis Touratsoglou dedicada a Macedonia, integrada en la popular serie publicada por la editorial Atenas. Su repaso arranca con la imagen de Alejandro Magno, punto de partida para un recorrido lineal que carga las tintas en el reino macedonio y la experiencia bizantina, mientras que el período de «ocupación turca» se resuelve en pocas páginas, sobre todo centradas en la comunidad ortodoxa. Los «tiempos modernos» se ciñen estrictamente al siglo XIX como épica de independencia, remarcada gracias a las efigies de Emmanuel Pappas, Tsamis Karasatos, el capitán Agras, Pavlos Melas y el rey Jorge I. La historia de Tesalónica se adecúa a ese mismo tono, añadiendo, en su parte final, algunas pistas sobre su carácter cosmopolita o la presencia judía. El siglo XX se resuelve en apenas dos frases: «Tesalónica miraba al futuro mientras estaba atada aún al pasado. [Alcanzó el futuro] el 26 de octubre de 1912, cuando fue devuelta al seno del Estado griego tras casi medio milenio de esclavitud»[30].

Otra sinopsis divulgativa más reciente figura en la web municipal. Dedica más de la mitad de su semblanza histórica a los períodos romano y bizantino. La «conquista otomana» provocó la forzada conversión de sus iglesias en mezquitas, en un momento en que la ciudad «adquirió aires orientales», a los que sumó el «asentamiento de refugiados, principalmente judíos». Se imprimió así «el carácter multicultural y multi-religioso que mantuvo hasta su liberación». El periplo por el siglo XX sí menciona los momentos traumáticos: el incendio de 1917, el cariz de la ciudad como «capital de los refugiados», la II Guerra Mundial o la guerra civil. No obstante, lo hace en ocasiones de modo casi naif («la guerra civil no deja a la

[29] Plantzos, 2021, pp. 60-65.
[30] Touratsoglou, 1995, pp. 52 y 56.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

ciudad tranquila») o con toques de balcanismo (la crisis de 1922-23 se enmarcó en unos Balcanes «tan inflamables como siempre»). Se soslaya, asimismo, cualquier atisbo de colaboración durante la ocupación alemana, obviando además la dubitativa actitud del gran rabino Zvi Koretz en vísperas de las deportaciones de 1943[31].

Las últimas citas de la sinopsis, relativas a la Capitalidad Europea de la Cultura (1997) y de la Juventud (2014), son coherentes con el espíritu y la estética de la web que subrayan la identidad europea, la idea de un patrimonio atractivo o el dinamismo económico y turístico de Tesalónica, «con un corto vuelo desde las capitales de los Balcanes, del Mediterráneo y de todos los países europeos». La capitalidad cultural representó el punto de giro a la hora de repensar el legado histórico multicultural de la urbe, un hecho que asimismo debe ponerse en relación con el creciente turismo de origen turco o israelí[32]. Sin embargo, algo más tarde, ya en un contexto de profunda crisis económica y social, la conmemoración de su unión a Grecia (2012) igualmente puso de relieve la complejidad de cómo conmemorar ese pasado y cómo ubicar a Tesalónica en las «categorías […] de la historiografía oficial griega». Poner el foco en la ciudad, escribió Dimitris Keridis, resultaba todavía una empresa herética, sobre todo si se discutía la palabra «liberación, con todas las reacciones que este término suscita»[33].

El incendio de 1917 pareció dar alas inopinadas a una Tesalónica que extirpase los aires orientales, propiciase una escenografía historicista ligada al bizantinismo y se mirase en el espejo europeo. El arqueólogo y arquitecto Ernest Hébrard fue el responsable del proyecto de reconstrucción, rápidamente aprobado por el Parlamento. El plan solo se acabó aplicando en algunos espacios, aunque su influjo afectó a la estructura urbana general y a su organización viaria. Se caracterizaba por la racionalización, el higienismo y la zonificación, los principios totémicos del urbanismo occidental de inicios de siglo. Y, en efecto, la Tesalónica de los años treinta reconstruida desde las cenizas presentó un ordenamiento básico en forma de cuadrícula. Contaba con algunas avenidas y con una arquitectura ecléctica que subsumía una pluralidad de estilos —neorrenacentista, veneciano, morisco, *art déco*—, muy distintos al enmarañado trazado decimonónico y a las modestas viviendas otomanas de dos plantas con su mirador de madera en saledizo. Algunas de esas construcciones todavía subsistían a mediados de siglo en la ciudad baja como anacrónicos islotes, en el momento en que la *άνω πόλη* (ciudad alta), no afectada por el incendio, mantenía un aire más tradicional.

[31] «Ρωμαϊκή Εποχή», *Δήμος Θεσσαλονίκη*, 2022; «Βυζαντινή Περίοδος», *Δήμος Θεσσαλονίκη*, 2022 y «20ος - 21ος αιώνας», *Δήμος Θεσσαλονίκη*, 2022.

[32] Velissariou y Mitonidou, 2021, pp. 425-427.

[33] Keridis, 2020, p. 43. También en Hastaoglou-Martinidis, 1997.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

Empero, los sesenta y setenta constituyeron, al igual que en Atenas, los decenios de la fiebre edilicia. Se alimentó del éxodo rural, de los decretos gubernamentales —en 1929 se aprobó la propiedad horizontal y tras la guerra civil, se revisó la altura máxima permitida— y de las aparentes bondades del sistema del *αντιπαροχή* («consideración»), que permitía al propietario ceder al promotor el terreno a cambio de una o varias futuras viviendas. Al igual que en la capital, Tesalónica se helenizó definitivamente con la multiplicación de *πολυκατοικία* (bloques de apartamentos), resueltos a través de una inacabable arquitectura de repetición[34].

Su rol como ciudad de refugiados supuso el infatigable alzado y derribo de infraviviendas. Los barracones u hospitales militares de la I Guerra Mundial, los asentamientos en Kalamaria o en torno a la antigua estación de ferrocarril o la mezquita Yemi Camí sirvieron de hogar para refugiados de Asia Menor y de Tracia. Diversas barriadas, en su mayoría destruidas durante la ocupación alemana —Campbell, 151, Barón Hirsch, Regie Vardar—, hicieron lo propio para trabajadores judíos. Tras la guerra civil aún subsistían chozas que aprovechaban los lienzos de las murallas bizantinas. Paralelamente, no fue hasta los años sesenta cuando se culminó el espacio más emblemático ideado por Hébrard con una gran plaza, abierta al mar, que permitiese una grandiosa perspectiva urbana. En torno a la fachada marítima, el espacio evocaría a Alejandro Magno —la actual plaza Aristóteles— y en su terraza superior se situaría la Plaza Cívica, donde se ubicarían el Ayuntamiento y otros edificios administrativos. La plaza Aristóteles recoge el espíritu del plan de 1918, conjugando la magnificencia monumental europeísta con un estilo de nítida ascendencia bizantina, la marca que debía determinar la identidad griega de Tesalónica, sobre todo gracias a sus pórticos evocadores del pórfido imperial. A pesar de que su escenografía se vio alterada por la permisiva legislación sobre alturas máximas, la plaza Aristóteles ha terminado consagrada como el emblema del siglo XX tesalonicense: en 1997 el Ministerio de Cultura la designó «sitio histórico» y a las fachadas que la circundan como «obras de arte»[35].

Las dificultades económicas del Estado griego bloquearon la erección de la Plaza Cívica, que habría tomado forma, no obstante, en una zona de interés arqueológico (foro romano). Muy cerca, donde se alza hoy la estatua de Eleftherios Venizelos, se encontraba el pórtico con *Las Incantadas*, las pilastras con altorrelieves desmanteladas por Emmanuel Miller en 1864 y enviadas al Louvre. Las excavaciones en el foro no se realizaron hasta 1966 y sus instalaciones no se culminaron hasta veinte años después, lo cual parece manifestar el parsimonioso

[34] Bastéa y Hastaglou-Martinidis, 2013.
[35] Zygomalas, 2007.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

desinterés por unos restos que, dado su carácter romano, parecían escapar al canon esencialista del clasicismo helénico o a las raíces helenísticas macedonias. En cambio, los monumentos tardorromanos más característicos de la ciudad —Arco de Galerio y Rotonda— sí fueron investigados muy pronto, sometiéndolos a una visible resignificación bizantinista. Se ubican en un espacio que incluye otras referencias en esa misma dirección, con la moderna iglesia neobizantina de Panagia Dexia (1956) y los templos ortodoxos de Ypapanti (1841) y San Panteleimon (siglo XIV). Algo más alejados, los restos del palacio de Galerio fueron exhumados entre 1950 y 1968 tras el derribo de una *madrasa* y de varias viviendas para refugiados[36]. Por su parte, el plan Hébrard preveía recontextualizar el Arco de Galerio en una estructura monumental mayor en consonancia con la grandiosidad asociada a la figura fundacional del emperador Constantino, quien tradicionalmente dio su nombre al arco en el siglo XIX[37]. Un carácter parejo de «punto de inflexión entre el mundo pagano y cristiano» fija hoy la seña de reconocimiento público para la Rotonda[38]. Y todo el complejo —Arco, Palacio, Rotonda— ha sido presentado como sumatorio de piezas indispensables para entender el patrimonio bizantino que atesora la ciudad, a veces en explicaciones que tienden a difuminar su cronología pagana anterior[39].

La inclusión de las obras paleocristianas y bizantinas tesalonicenses en la lista de monumentos Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO (1988) supuso la culminación en el énfasis sobre la legitimidad histórica de la ciudad. El reconocimiento destacaba su importancia en la propagación del cristianismo o el papel de la urbe como una Constantinopla a pequeña escala. La declaración asimismo señalaba el «uso continuado de los edificios», si bien evitó mencionar el hecho de que muchos de ellos habían sido utilizados como mezquitas durante siglos y que aún pervivían vestigios de ese uso[40]. La documentación gráfica que recoge el aspecto del interior de Santa Sofía, tomada en 1916 y 1918 tras su re-consagración ortodoxa (1912), evidencia los cambios introducidos: se eliminaron el *mihrab*, el *mahfil* y el *minbal* y se instaló un iconostasio, si bien la decoración parietal era la misma —y aún hoy permanece así— que en época otomana. No ocurrió lo mismo en la Rotonda. En 1913 mantenía su decoración musulmana, aunque fue eliminada en los sucesivos procesos de recuperación de sus conjuntos musivarios[41].

[36] «The Excavation», *Galerian Complex*, 2020.
[37] Clarke, 1895, p. 11.
[38] Chondrogiannis, 2020.
[39] Kourkoutidou-Nikolaidou, 1997, pp. 48-69.
[40] «Paleochristian and Byzantine Monuments of Thessalonika», *UNESCO World Heritage Convention*, 1988.
[41] Kallimopoulou, 2021.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

Por su parte, la promoción turística oficial del Heptapyrgion, otro de los complejos incluidos en la lista de la UNESCO, destacaba a finales de los años noventa sus orígenes y usos bizantinos, eludiendo cualquier información sobre el período otomano salvo una escueta frase referida a su empleo como cárcel desde 1890[42]. En otras webs turísticas privadas sí se resalta hoy, en cambio, «la sensación espeluznante al entrar en la prisión a través de un pasillo estrecho con la caseta de vigilancia al final», o la latente memoria traumática asociada al lugar, pues sirvió de centro de detención política durante la dictadura de Metaxás, la Ocupación, la guerra civil y el régimen de los coroneles[43].

El dilatado proceso de restauración del patrimonio, que realmente arrancó del último decenio del siglo XIX, hacía de la Tesalónica de finales del XX «un museo al aire libre de la historia bizantina», aunque igualmente resultaba notorio que las mutaciones urbanas no habían sabido hacer de los monumentos «una parte natural del entorno moderno»[44]. La tensión entre modernidad y tradición también se hizo palpable ante operaciones de recuperación a gran escala. Gran parte de la iglesia de San Dimitrios quedó arrasada por el incendio de 1917. Los trabajos de reconstrucción se prolongaron desde esa fecha hasta bien entrados los cincuenta, debatiéndose entre la restauración fiel al original o una cierta libertad neo-bizantina. En todo caso, el relato divulgativo sobre la basílica resultante ha incidido, en extenso, en el papel ancestral del santo como protector de la ciudad, en su identidad histórica y espiritual bizantina y en su extenso catálogo de milagros que llegaban hasta octubre de 1912, cuando el teniente Nikolaos Votsis, después convertido en héroe nacional, torpedeó un buque otomano en el puerto de Tesalónica bajo la advocación al santo patrono. «Mientras que los cristianos ortodoxos celebraban entusiásticamente su liberación en las calles», ha escrito el archimandrita Ioannis C. Tassias en una guía muy reciente sobre el templo, «turcos e israelitas cerraban sus tiendas con gran desagrado y huían a sus casas»[45].

2.2. Pasados incómodos

El Museo Arqueológico y el de la Cultura Bizantina se encuentran muy próximos, al inicio de la confortable zona de Agia Triada. Su contigüidad física parece reforzar la sensación de continuidad histórica, con unas exposiciones coherentes que arrancan del helenismo, atraviesan Roma y desembocan en

[42] Ministry of Culture, s.f.

[43] «Monument Heptapyrgion-Yedi Kule», *Thessaloniki Tourism*, 2022.

[44] Kourkoutidou-Nikolaidou, 1998, pp. 155 y 164.

[45] Tassias, 2007, pp. 30-31.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

Bizancio. El Museo de la Cultura Bizantina abrió sus puertas en 1994. Culminó un proyecto nacido en 1975, impulsado de modo decisivo por Melina Mercouri durante su paso por el Ministerio de Cultura (1981-89). La exposición combina el devenir cronológico con el temático, desde la «Iglesia cristiana primitiva» a una última sala —«Bizancio después de Bizancio»—, que resalta la tesis de la dilatada continuidad cultural y espiritual bizantina posterior a 1453 en el «mundo helénico»[46].

La secuencia histórica en la narrativa museográfica local se prolonga en otras dos instituciones en el centro de la ciudad. La idea seminal para crear un museo dedicado a la historia macedonia se formuló poco antes del incendio de 1917 por el gobierno provisional de Venizelos, aunque acabó postergado durante décadas hasta su inauguración en 1979, al reconvertirse en un espacio dedicado a la lucha por la independencia (Museo de las Luchas Macedonias). La muestra se encuentra en el que fue Consulado General de Grecia antes de 1912, el núcleo de la propagación del ideario nacionalista en la ciudad y el centro operativo para una activa red de bandas armadas principalmente anti-búlgaras coordinadas por Lambros Koromilas. Su exaltada narrativa entrelaza la tesis de un sentimiento decimonónico macedonio con la construcción del Estado-nación griego. La sala dedicada a las «características de la raza» fusiona, por ejemplo, el afán patriótico de los *Γραικομάνοι*, de habla eslava, con los griegos de origen valaco o los voluntarios venidos de las islas jónicas, Creta, Epiro o Chipre, unidos todos por una misma «voluntad panhelénica»[47]. El otro centro que desarrolla el relato histórico es el Museo de la Guerra (2000), con una muestra de artefactos militares griegos que abarca de las guerras balcánicas a la II Guerra Mundial.

Tres rasgos caracterizan, pues, al relato museográfico histórico tesalonicense: la intensa imbricación con la idea de lo nacional, su tardía cristalización —todas las instituciones, salvo el Arqueológico (1962), se inauguraron en democracia, en un momento de fiebre museística en la ciudad—, y el hiato respecto al período otomano, que queda invisibilizado en su narrativa lineal. La única excepción se encuentra en la Torre Blanca, renovada en 2008 con una muestra sobre la historia de la ciudad que incide en la huella multicultural. En cambio, ya se han comentado antes los usos posteriores a 1923 de las mezquitas Hamza Bey o Yeni, que además sirvió, entre los años treinta y cincuenta, de museo de antigüedades clásicas. La de Alaca Imaret no fue objeto de restauración hasta 1969, cuando parte de su estructura acabó derrumbándose. Aún en 2020 estaba en proceso de rehabilitación. Además, aunque en los últimos años es innegable el esfuerzo

[46] Tourta, 2008.

[47] «Χαρακτηριστικά του Αγώνα», *Ίδρυμα Μουσείου Μακεδονικού Αγώνα*, 2020.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

por la recuperación patrimonial musulmana en Tesalónica, Serres, Larisa y otros lugares, el lenguaje administrativo sigue evitando el tropo otomano, que todavía hoy se sustituye por los eufemismos «post-bizantino», «moderno» o «contemporáneo»[48].

Las significaciones que encierra otro lugar muy concreto de memoria —la casa natal del turco más ilustre nacido en Tesalónica, Kemal Atatürk— resultan, por su parte, paradójicas. El inmueble, una construcción tradicional otomana que goza del estatus de extraterritorialidad, ha terminado representando una suerte de cápsula del tiempo entre bloques de apartamentos. El interior del edificio exalta, en Grecia, el culto al padre de la nación turca, que incluso es recreado en una imponente y severa figura de cera ataviada con frac. Su potente carga simbólica se convirtió en incendiaria cuando, en los «Tres días» evocados por Petros Márkaris (septiembre de 1955), en plena tensión greco-turca por la cuestión chipriota, muchos comercios y hogares griegos fueron salvajemente arrasados en Estambul como consecuencia del rumor de que la casa había saltado por los aires en un atentado[49].

No muy lejos de la vivienda familiar de Atatürk se encuentra otra cápsula del tiempo: la sinagoga Monasteriote, el único templo judío que se conserva en Tesalónica tras la desaparición de las antiguas sinagogas que ardieron en 1917 y las que acabaron destruidas durante la Ocupación —algunas mantenían aún resonantes nombres ibéricos, como Catalana, Aragón o Évora—. Monasteriote es un buen ejemplo del eclecticismo arquitectónico de entreguerras, pues su fachada combina el geometrismo *art déco* con una plúmbea estrella de David situada sobre un atrio porticado de reminiscencias bizantinas. Por su parte, en un céntrico edificio de inicios de siglo no afectado por el incendio de 1917, sede después de una galería comercial y del periódico judío *L'Indépendant*, se encuentra desde 2001 el Museo Judío (*Museo Djudio de Salonik*). Su núcleo proviene de una exposición previa, organizada con material procedente de familias que abandonaron Tesalónica en 1935 para instalarse en Haifa. La modesta exposición, fundamentalmente de material fotográfico, incluye además objetos religiosos, trajes, documentos personales o utensilios domésticos[50].

El Museo Judío, junto a la escultura en bronce de Nandor y Daniel Glid —primero instalada en la periferia de la ciudad, en el área de la barriada 151 (1997), y después trasladada a la plaza Eleftheria (2006)—, son muestras de homenaje y desagravio simbólico, así como de la tendencia internacional a la musealización del Holocausto. Evidencian su universalización cultural y

[48] Anastassiadou-Dumont, 2021.

[49] Márkaris, 2017.

[50] Stavroulakis, 2003.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

conmemorativa como paradigma de memoria transnacional o «cosmopolita» y, al tiempo, implican una re-territorialización nacional que pretende la corrección de décadas de frecuente amnesia[51]. La de Tesalónica fue especialmente acusada. Las guías de la ciudad entre los años cincuenta y setenta enfatizaron la presencia de los restos bizantinos o los templos ortodoxos, neutralizando cualquier alusión a la presencia judía, incluso en el caso de las fotografías de ciertos lugares —como la Stoa Modiano—, fuertemente caracterizados por esa impronta hasta la II Guerra Mundial[52]. La culminación en ese empeño de visibilidad está representada por el futuro Museo del Holocausto de Grecia, una iniciativa internacional de gran calado cuyo emplazamiento está cargado de impregnación simbólica: un espectacular edificio blanco a levantar en los terrenos de la antigua estación de ferrocarril, el punto de partida de las deportaciones de 1943. El proyecto nació en 2013. Sin embargo, diez años después se encuentra aún en un estado muy incipiente. Entre las justificaciones para su creación se esgrimió el «desinterés académico» ante el Holocausto —de 30 000 tesis doctorales escritas por griegos en cien años, tan solo ocho se habrían dedicado a derechos humanos, dos a temáticas judías y ninguna a la Shoah—, así como el creciente antisemitismo[53]. De hecho, la escultura de los Glid ha sido objeto de frecuentes actos iconoclastas por parte de miembros de Amanecer Dorado o del sindicato filocomunista PAME en protesta por la intervención israelí en el Líbano en 2006[54].

Otro episodio con notoria impregnación simbólica está representado por la destrucción del gran cementerio judío de la ciudad. La necrópolis, con enterramientos que incluso se retrotraían dos mil años atrás, fue ocupando a lo largo del tiempo una vasta porción de terreno de al menos 35 hectáreas y es posible que llegase a concentrar alrededor de 400 000 sepulturas. Su emplazamiento, al este de las murallas bizantinas, colindaba con un pequeño cementerio cristiano y con otro turco ubicado al sur, en el vértice de la costa. El primero pervive hoy en gran parte (complejo de Evangelistria), si bien en 1956 fueron destruidas varias instalaciones del exarcado búlgaro. El turco fue desmantelado durante los años veinte tras el intercambio de poblaciones. Su desaparición fue consecuencia de los trabajos de reforma y expansión urbana previstos en el Plan Hébrard, que inicialmente contemplaba un gran espacio ajardinado, aunque debe explicarse también en coherencia con la iconoclastia física y simbólica que acompañó la helenización de la ciudad. Por su parte, el cementerio judío ocupaba el terreno del

[51] Levy y Sznaider, 2002.
[52] Kornetis, 2019, p. 31.

[53] «Executive Summary», *Holocaust Museum of Greece*, 2016.
[54] Droumpouki, 2016, p. 200.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

futuro campus. Tras la destrucción de Esmirna, se consideró que Tesalónica acogería el segundo gran conglomerado universitario griego después de Atenas, aunque a la altura de 1927, sus inmuebles se limitaban a la facultad de Filosofía, sita en el Idadie, la antigua Escuela Militar otomana, que lindaba con las tapias de la necrópolis.

Durante años el municipio negoció con la comunidad judía, sin grandes resultados, la cesión de terrenos, algo además teóricamente forzado por el decreto de 1929 sobre necesidad de la expropiación. El acuerdo chocaba con las prescripciones religiosas —prohibición de exhumaciones— y con las dudas respecto al nuevo cementerio y los traslados de restos[55]. El asunto tomó un giro definitivo a raíz de la ocupación alemana. El 11 de julio de 1942 se reunió a varios miles de judíos varones para registrarles como trabajadores forzados en la plaza Eleftheria, donde fueron públicamente humillados. En marzo del año siguiente, comenzaba la deportación de alrededor de 45 000 personas a Auschwitz y Bergen-Belsen. Entre ambos hechos, el 7 de diciembre, se dio la orden para la destrucción inmediata del cementerio. Se precipitó entonces un «panorama aterrador». «Muy pocos judíos lograron encontrar los restos de sus familias», escribió horrorizado el cónsul estadounidense en Estambul. «Muertos recién enterrados fueron arrojados a los perros». «En la cripta de mi familia se encontraban los restos de mi hermano», relato otro testigo. Había sido «repatriado [desde Roma] en dos ataúdes. [Al abrir el segundo, apareció] vestido con su chaqueta y sus zapatos en punta de lanza, como si lo hubieran depositado ahí el día anterior. Mi madre se desmayó»[56].

Es evidente que la destrucción del cementerio contó, al menos, con la aquiescencia alemana, si bien la decisión ejecutiva fue griega. El 6 de diciembre tuvo lugar una reunión, en presencia de Max Merten, administrador de la Wehrmarcht (*Befehlshaber Saloniki-Ägäis*), con miembros de la comunidad judía y varios representantes locales del Gobierno General de Macedonia, entre ellos el gobernador Vasilis Simonides. Una vez que Steiner abandonó el encuentro en el que intentó mediar sin éxito, fue cuando los funcionarios griegos «dieron la orden de demolerlo todo». En los días siguientes, la prensa colaboracionista saludó alborozada la medida por sus beneficos efectos sobre la salud pública. El 23 de diciembre, en un pleno municipal, se debatió el estatus legal de la operación y la construcción del nuevo cementerio. A mediados de mayo, el asesor municipal Petros Iatropoulos zanjó cualquier posible polémica. Estimó que la propiedad

[55] Vassilikou, 2000, pp. 120-126.

[56] Hesse y Laqueur, 2018, p. 343 y Mazower, 2009, p. 489.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

judía del terreno y la obligación del consistorio para la nueva obra habían prescrito ya que «casi todos los judíos han salido de nuestra ciudad»[57].

La destrucción del cementerio no tuvo vinculación directa con las deportaciones, pero estas animaron sus efectos. La aniquilación de la población judía, la desaparición de la ciudad de los vivos, marchó pareja con la eliminación de la ciudad de los muertos, en una cronología en la que se combinaron una interesada capa de olvido y el saqueo —tras las deportaciones, otro tanto habría de ocurrir en muchas viviendas recién deshabitadas—. Y todo esto pasó en una ciudad en la que los estallidos de violencia antisemita durante los años treinta no habían sido la norma, sino más bien la excepción. El único brote destacable, espoleado por Nikolaos Fardis desde *Μακεδονία* (*Macedonia*), el beligerante periódico nacionalista, se produjo en 1931, en los altercados de la barriada Campbell. En cambio, desde diciembre de 1942, y durante años, el cementerio sirvió de inagotable cantera de lápidas funerarias[58]. Los alemanes las emplearon en defensas militares o en cimentar una piscina[59]. Otros restos acabaron en los vertederos o se reutilizaron para pavimentar aceras, construir baños o pistas de baile. Otros más se emplearon en la restauración de San Dimitrios o en los accesos a Santa Sofía. El director de los Servicios Arqueológicos del Norte de Grecia justificó el expolio en 1946 acogiéndose a una antigua norma otomana que consideraba que una comunidad religiosa perdía cualquier derecho sobre su cementerio una vez cesaban los enterramientos. Muchos años después se publicó una fotografía tomada a finales de los cincuenta en la zona donde una vez estuvo el cementerio. En ella aparecía un grupo de estudiantes universitarias que, sonrientes, asían dos cráneos y varios restos óseos posando como «nuevas Hamlet»[60].

CONCLUSIONES: ¿HISTORIA O HISTERIA?

Dos filmes de título gemelo —*Salonique, ville de silence* (Maurice Amaraggi, 2006) y *Salonika. A city with amnesia* (Max Gelke y Mario Forth, 2017)— abordan la desmemoria sobre el Holocausto en la Tesalónica contemporánea. En este último se habla, incluso, de una cierta esquizofrenia aún palpable en el paisaje urbano actual, a la vista de algunos restos desperdigados del viejo cementerio judío. «Puedes decidirte por disfrutar de este parque», apunta un testimonio. «Puedes venir aquí con tu novia. Disfrutar, beber. Es precioso. Pero también puedes pararte un momento y observar, observar las lápidas. Entonces se

[57] Saltiel, 2014, pp. 12-15.
[58] Marcou, 2022.
[59] United States Holocaust Memorial Museum, fotografía 00756.
[60] Vassilikou, 2000, p. 128 y Saltiel, 2014, pp. 34-35.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

convierte en una locura». Es innegable, en todo caso, el esfuerzo de recuperación y desagravio afrontado en los últimos años en la ciudad. En 2014 se levantó un pequeño memorial en la Universidad Aristóteles, aunque ha sido objeto después de frecuentes actos vandálicos.

El giro en la política de memoria estuvo encarnado en gran medida en Ioannis Boutaris, alcalde entre 2011 y 2019 gracias al apoyo de varios partidos de centro e izquierda. Impulsó la reparación del legado judío y otomano. En 2018 sufrió una virulenta agresión por la que tuvo que ser hospitalizado, en los aledaños de la estatua de Alejandro Magno, a manos de varios nacionalistas radicales opuestos al Acuerdo de Prespa que normalizaba las relaciones entre Grecia y Macedonia del Norte. Dos años después, la Corte Suprema turca y el gobierno de Tayyip Erdoğan decidían restaurar los usos de Santa Sofía de Estambul como mezquita, modificando el estatus de museo establecido en 1935 por Kemal Atatürk. El gobierno griego protestó ante lo que consideraba un agravio al «patrimonio del siglo XXI». Mientras, en Tesalónica, se organizaba una protesta bajo el lema «Con o sin cruz, Santa Sofía es el trono de Bizancio. El templo sagrado ortodoxo nunca más será una mezquita»[61].

Otra práctica muy diferente de reescritura y resignificación de la historia, orientada hacia una pluralidad de marcas de recuerdo, se reflejó en la iniciativa municipal de los «marcadores de memoria» (2012), paneles informativos escritos en griego e inglés que señalan el valor de diversos emplazamientos. Puede parecer un empeño muy modesto, pero suponía que, por primera vez, la memoria oficial de la ciudad subrayaba, en la calle, su antiguo carácter cosmopolita o ciertos legados físicos simbólicamente conflictivos, haciendo así que la urbe «se convirtiese en memorial de su propia memoria»[62]. El proyecto incluía medio centenar de paneles, elaborados por el Centro de Historia del Municipio con el respaldo financiero de la Fundación Stavros Niarchos. Se trató de un empeño de memoria popular e incluso populista —«los marcadores de memoria sacan la historia de la ciudad de la biblioteca, donde ya nadie la busca, a las calles», afirmó Ioannis Boutaris—, combinado con el declarado propósito de mejorar la atracción turística y conseguir el «pasaporte al firmamento internacional»[63].

Los monumentos paleocristianos y bizantinos reconocidos por la UNESCO están señalizados, como ocurre con otros templos (Iglesia armenia de la Virgen María), mezquitas (Alaca Imaret, Yeni Camí), baños otomanos (Bey Haman), instalaciones urbanas (puerto viejo), antiguos espacios de sociabilidad (Gimnasio Helénico), viejas instituciones comerciales (Banca Imperial, Banco de Tesalónica)

[61] «Αγία Σοφία: Συγκέντρωση διαμαρτυρίας στη Θεσσαλονίκη», *Το Βήμα,* 10 de julio de 2020.

[62] Galiniki, 2021, p. 170.

[63] *Δείκτες Μνήμης,* 2020 y Zouka, 2017.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

o la plaza Aristóteles. La memoria judía incluye los recordatorios a la Stoa Modiano o a la librería Molho, evocada como un remanso vital para la «cultura europea de Tesalónica» que triunfó sobre «tragedias despiadadas, como el incendio de 1917 o el Holocausto». La plaza Eleftheria, hoy un insulso aparcamiento a cielo abierto, es recordada estableciendo que fue ahí donde se inició la revolución de los Jóvenes Turcos y donde tuvo lugar la redada que sufrió la población judía en julio de 1942. Incluso la memoria personal incómoda tiene su espacio en el panel dedicado a Grigoris Lambrakis, asesinado en 1963 por un grupo policial paraestatal. El diseño gráfico juega una función destacable en los «marcadores de memoria»: los paneles incluyen imágenes que operan con una nítida capacidad evocativa al contrastar viejas ilustraciones de la Tesalónica fin de siglo o de entreguerras con la realidad urbana circundante actual.

El trabajo que aquí concluye ha abordado, en el contexto del dilatado tránsito de la soberanía imperial otomana a la soberanía nacional griega, algunos aspectos del cruce entre nacionalización simbólica, usos del patrimonio, historia pública y estrategias de memoria. Los procesos de nacionalización simbólica han sido consustanciales a la cristalización del Estado-nación, y sus modulables narrativas han resultado plurales en la contemporaneidad europea, con múltiples variantes liberales o conservadoras, autoritarias o democráticas, y con una amplitud ideológica que ha incluido desde invenciones de la tradición en clave comunista hasta expresiones ultranacionalistas más o menos fascistizadas. En dichas coordenadas la experiencia griega resultó especialmente compleja como consecuencia de la difícil articulación de su espacio nacional, los déficits de su organización estatal, las rivalidades con sus vecinos o los giros traumáticos de su vida política entre la I Guerra Mundial y 1974. El nacionalismo exaltado volvió a hacerse especialmente visible desde 2008, con el trasfondo de la crisis económica y social. No deja de ser ilustrativo que el gobierno de Syriza (2015-19) necesitase del respaldo de ANEL (Griegos Independientes), un grupo nacionalista situado en sus antípodas ideológicas. La crisis se precipitó a raíz del entendimiento entre Grecia y Macedonia del Norte, un acuerdo que, a la postre, acabó teniendo más influencia en la derrota electoral de Alexis Tsipras que el coste de la crisis o el desgaste gubernamental.

Memoria inclusiva e identidad idealizada se fundieron en la Grecia del siglo XX mirando a la Antigüedad y a la presencia bizantina como herencias vivas y dúctiles, capaces de adecuarse a situaciones coyunturales. El litigio por los mármoles del Partenón de Elgin tuvo una innegable carga política en boca de Melina Mercouri y su reivindicativa restauración de la soberanía cultural. El Monasterio del Gran Meteoro acoge, por su parte, un pequeño Museo Folklórico con una pequeña colección de materiales propagandísticos de la Resistencia griega. En ellos se ensalza la implicación del clero ortodoxo en la lucha y la victoria, por

Universidad de Navarra
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

ejemplo, mediante la representación de Hitler despeñándose mientras un pope ondea la bandera griega y una cruz blanca corona las escarpadas cumbres. En cambio, otros referentes han resultado mucho más espinosos, como aquí se ha visto en relación con los legados otomanos y judíos. Llama igualmente la atención la tardanza en erigirse un monumento cívico a la Resistencia en Tesalónica. El Memorial a la Resistencia Nacional no tomó forma hasta 1985-87, en pleno éxito electoral del PASOK, con el grupo escultórico de Evangelios Mustakas, autor también de la heroica escultura dedicada a Alejandro Magno. Ambas representaciones se encuentran muy próximas, como lo está la obra de Kostas Domboulas (1990) dedicada a la lucha de las mujeres del Pindo contra los italianos. En cambio, la memoria oficial griega sobre la guerra civil, la persistente represión anti-comunista o, incluso, los sucesos de la Politécnica (1973) siguen constituyendo, en gran medida, un espacio en blanco.

Todo ello nos habla de la ciudad como espacio para la reescritura simbólica al socaire de las fluctuaciones de las políticas de memoria, un fenómeno extensible a otros muchos ejemplos europeos de finales del siglo XX e inicios del XXI. Basten dos muestras: la profunda mutación de lo que fue el centro de Berlín Este tras 1991, culminada por el derribo del Palast der Republik (2005-08), el edificio emblemático de la República Democrática Alemana. Se ha sustituido por el Humboldt Forum (2013-20), que evoca, a su vez, las fachadas y la cúpula del antiguo Palacio Real (Berliner Schloss), cuyos restos, muy dañados en la II Guerra Mundial, fueron demolidos en 1950 en una nítida operación de afirmación política. Otro ejemplo lo encontramos en la compleja carga simbólica, mnemónica e identitaria que conlleva la presencia hoy de las ruinas de múltiples edificios monumentales del Belgrado socialista bombardeados en la intervención de la OTAN de 1999. Congelados en el tiempo, connotan un regusto ambivalente que aúna la materialidad del pasado traumático, su instrumentalización por el victimismo nacionalista serbio y la indeterminación y desidia sobre el futuro de tales huellas[64].

Regresando a Tesalónica, en este trabajo hemos puesto de relieve, finalmente, el contraste entre la antigua diversidad urbana y la problemática cristalización de una memoria plural. Su cariz como ciudad de refugiados se combinó con su rol de ciudad de expulsados. Según ha resaltado Mark Mazower, a inicios del siglo XX buena parte de las elites judías se seguían identificando con el Estado otomano —y muchos más se consideraban sencillamente judíos de Saloniko—, con lo cual no fue extraño el gélido recibimiento que tuvo el sentimiento sionista. David Ben-Gurión pasó una temporada allí, en torno a 1910, con la intención de aprender turco. Y aunque Tesalónica le pareció «encantadora», no tardó en

[64] Espinosa, 2022.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

marcharse frustrado. Tiempo después, tras el doloroso intercambio de poblaciones de 1923, la ciudad acogió en su callejero abundantes alusiones a la nación perdida. Mientras, afrontaba la dificultosa asimilación de unos nutridos contingentes de población venidos de aquellas mismas tierras. Algunas refugiadas rezaron durante años ante las tumbas de antiguos santos musulmanes en la ciudad alta, haciéndolos suyos. En paralelo, los propios orígenes, el hecho del éxodo y las dolorosas experiencias personales representaron un humillante y prolongado tabú entre esos nuevos habitantes tesalonicenses que ya no debían identificarse como «cristianos orientales»[65].

BIBLIOGRAFÍA

Agnew, John, «No Borders, No Nations: Making Greece in Macedonia», *Annals of the Association of American Geographers*, 97, 2, 2007, pp. 398-422.

Anastassiadou-Dumont, Meropi, «Ce que nous avons hérité des Turcs: perceptions de l'héritage ottoman en Grèce au début du XXIe siècle», *Bulletin de correspondance hellénique modern et contemporain*, 4, 2021.

Angelov, Dimiter, *The Making of Byzantinism*, Harvard, Harvard University Press, 2001.

Avdela, Efi, «Ο Σοσιαλισμός Τον Άλλων: Ταξική Αγώνες, Εθνοτικές Σύγκρουσης Και Ταυτότητες Φίλου Στην Μετά-Οθωμανική Θεσσαλονίκη», *Τα Χ ιστορικά,* 18-19, 1993, pp. 171-203.

Bakirtzis, Nikolas, «Perceptions, Histories and Urban Realities of Thessaloniki's Layered Past», en *Cities as Palimpsests? Responses to Antiquity in Eastern Mediterranean Urbanism*, ed. Elizabeth K. Fowden y Suna Çağaptay, Oxford, Oxbow Books, 2021, pp. 123-156.

Bastéa, Eleni y Hastaoglou-Martinidis, Vilma, «Modernization and its Discontents in post 1950's Thessaloniki. Urban Changes and Urban Narratives», en *Landscapes of Development*, ed- Panayiota Pyla, Harvard, Harvard Graduate School of Design, 2013, pp. 93-117.

Bounia, Alexandra, «The Revival of the Byzantium through Early Twentieth Century Domestic Collections in Greece: Tradition, Modernity and Gender», *Museum History Journal*, 13, 2, 2020, pp. 154-172.

Casson, Stanley, «Byzantinism», *The Burlington Magazine*, 59, 344, 1931, pp. 208-213.

Chondrogiannis, Stamatios, «Rotunda», *Galerian Complex*, 2020.

Clarke, James F., *Bulgaria and Salonica in Macedonia*, Washington, American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1895.

Close, David, «Conservatism, Authoritarianism and Fascism in Greece, 1915-45», en *Fascist and Conservatives: The Radical Right and the Establishment in Twenty-Century Europe*, ed. Martin Blinkhorn, New York, Routledge, 1990, pp. 218-239.

Danforth, Loring, *The Macedonian Conflict. Ethnic Nationalism in a Transnational World*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

Dodos, Dimostenis, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης στις εκλογές του ελληνικού κράτους*, 1915-1936, Athína, Savalas, 2005.

Droumpouki, Anna, «Shaping Holocaust Memory in Greece: Memorials and their Public History», *National Identities*, 18, 2, 2016, pp. 199-216.

Espinosa, Horacio, «El pasado es un animal grotesco. Ideologías de la memoria urbana en el Belgrado postsocialista», *Nodo*, 32, 16, 2022, pp. 98-111.

Foundanopoulos, Kostas, *Εργασία και εργατικό κίνημα στη Θεσσαλονίκη, 1908-1936: ηθική οικονομία και συλλογική δ ράση στο Μεσοπόλεμο*, Athína, Nefeli, 2005.

Galiniki, Styliana, «The Gentrification of Memory. The Past as a Social Event in Thessaloniki of the Early Twenty-First Century», en *Contested Antiquity: Archaeological Heritage and Social Conflict in Modern Greece and Cyprus*, ed. Esther Solomon, Bloomington, Indiana University Press, 2021, pp. 165-179.

[65] Mazower, 2009, pp. 327-329 y 531-535.

Universidad de Navarra | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

Harloe, Katherine, Nicoletta Momigliano y Alexandre Farnoux, *Hellenomania*, Oxon, Routledge, 2018.
Hastaoglou-Martinidis, Vilma, «A Mediterranean City in Transition: Thessaloniki between the Two World Wars», *Facta Universitatis*, 1, 4, 1997, pp. 493-507.
Hastaoglou-Martinidis, Vilma, «Modernization and its Discontents in post 1950s Thessaloniki», en *Landscapes of Development: The Impact of Modernization Discourses on the Physical Environment of the Eastern Mediterranean*, ed. Pila Panayota, Cambridge, Harvard University, 2013, pp. 47-93.
Hesse, Carla y Thomas W. Laqueur, «Bodies Visible and Invisible: The Erasure of Jewish Cemetery in the Life of Modern Thessaloniki», en *The Holocaust in Greece*, ed. Georgios Antoniou y A. Dirk Moses, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp- 327-357.
Kallimopoulou, Eleni, «Under One Dome? Rituals of Transition in Ottoman/Greek Thessaloniki», *Bulletin de correspondance hellénique modern et contemporain*, 4, 2021.
Kallis, Aristotle, «Neither Fascist nor Authoritarian: The 4th of August Regime in Greece (1936-1941) and the Dynamics of Fascistisation in Europe», *East Central Europe*, 37, 2010, pp. 303-330.
Kamenskikh, Aleksey, «Constructing the Image of Byzantium in the 20th Century: The Russian Theme in the Greek Neo-Byzantine Project», *Constantine's Letters*, 13, 1, 2020, pp. 187-196.
Karadimos Gerolympos, Alexandra, *Η ανοικοδόμηση της Θεσσαλονίκης μετά την πυρκαγιά του 1917: ένα ορόσημο στην ιστορία της πόλης και στην ανάπτυξη της ελληνικής πολεοδομίας,* Thessaloniki, University Studio Press, 1995.
Karakasidou, Anastasia S., *Fields of Wheat, Hills of Blood. Passages to Nationhood in Greek Macedonia 1870-1990*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
Keridis, Dimitris, «Continuities and Discontinuities in the Transition from Imperial to National Order», en *Thessaloniki: A City in Transition, 1912-2012*, ed. Dimitris Keridis y John B. Kiesling, Oxon, Routledge, 2020, pp. 32-53.
Kornetis, Kostas, «Public History and the Revival of Repressed Sephardic Heritage in Thessaloniki», en *Retelling the Past in Contemporary Greek Literature, Film, and Popular Culture*, ed. Trine S. Willert y Gerasimus Katsan, London, Lexington Books, 2019, pp. 29-47.
Kornetis, Kostas y Panagiotis Poulos, «Moving Objects, Images, and Memories: Hamza Bey Mosque/Alcazar Cinema as an Affective Archive of Thessaloniki», *Bulletin de correspondance hellénique modern et contemporain*, 4, 2021.
Koulos, Thanos, «Nationalism and the Lost Homeland: The Case of Greece», *Nations and Nationalism*, 27, 2, 2021, pp. 482-496.
Koulouri, Christina, *Historical Memory in Greece, 1821-1930. Performing the Past in the Present*, Oxon, Routledge, 2022.
Kourkoutidou-Nikolaidou, Eftychia, *Περίπατοι στη βυζαντινή Θεσσαλονίκη*, Athína, Kapon, 1997.
Kourkoutidou-Nikolaidou, Eftychia, «The Restoration of Thessaloniki's Byzantine Monuments and Their Place in the Modern City», en *Byzantium and the Modern Greek Identity*, ed. David Ricks y Paul Magdalino, London, King's College, 1998, pp. 155-167.
Kouzinopoulos, Spyros, *Μελανές κηλίδες στην ιστορία της Θεσσαλονίκης*, Thessaloniki, Ianós, 2017.
Lalaki, Despina, «On the Social Construction of Hellenism Cold War Narratives of Modernity, Development and Democracy for Greece», *Journal of Historical Sociology*, 25, 4, 2012, pp. 552-575.
Levy, David y Nathan Sznaider, «Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory», *European Journal of Social Theory*, 5, 2002, pp. 87-106.
Lewkowicz, Bea, *The Jewish Community of Thessaloniki: An Exploration of Memory and Identity in a Mediterranean City*, London, London School of Economics, 1999.
Liakos, Antonis, «Historical Time and National Space in Modern Greece», en *Regions in Central and Eastern Europe: Past and Present*, ed. Hayashi Tadayuki e Hiroshi Fukuda, Sapporo, Slavic Euroasian Studies, 2007, pp. 205-227.
Logopoulos, Alexandros, «Monumental Urban Space and National Identity: The Early Twentieth Century New Plan of Thessaloniki», *Journal of Historical Geography*, 31, 2005, pp. 61-77.
Mackridge, Peter y Eleni Yannakakis, *Ourselves and Others: The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*, London, Berg, 1997.
Marcianak, Premyslaw, «Oriental like Byzantium. Some Remarks on Similarities Between Byzantinism and Orientalism», en *Imagining Byzantium. Perceptions, Patterns, Problems*, ed. Alena Alshanskaya, Andreas Gietzen, Christina Hadjiafxenti, Mainz, Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2018, pp. 47-54.

Universidad de Navarra
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA

Marcou, Loïc, «The Destruction of Thessaloniki's Jewish Cemetery: The Remembrance and Emergence of a Long-buried Past», *Revue d'Histoire de la Shoah*, 215, 1, 2022, pp. 207-307.
Márkaris, Petros, «Tres días», en *La muerte de Ulises*, Barcelona, Tusquets, 2017, pp. 55-115.
Mazower, Mark, *La ciudad de los espíritus. Salónica desde Suleimán el Magnífico hasta la ocupación nazi*, Barcelona, Crítica, 2009.
Mégas, Giannis, *Η Επανάσταση των Νεότουρκων στη Θεσσαλονίκη*, Thessaloniki, University Studio Press, 2003.
Ministry of Culture, *Heptapyrgion*, Thessaloniki, s.f.
Molho, Rena, «The Jewish Community of Thessaloniki and Its Incorporation into the Greek State, 1912-1919», *Middle Eastern Studies*, 24, 4, 1988, pp. 391-403.
Molho, Rena, «The Zionist Movement in Thessaloniki, 1899-1999», en Chasiotes, Ioannis K. (ed.). *The Jewish Communities of South Eastern Europe. From the Fifteenth Century to the End of World War II*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1997, pp. 327-350.
Molho, Rena, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης, 1856-1919: μια ιδιαίτερη κοινότητα,* Athína, Themelio, 2001.
Papalexandrou, Amy, «Conversing Hellenism: The Multiple Voices of a Byzantine Monument in Greece», *Journal of Modern Greek Studies*, 19, 2, 2001, pp. 237-254.
Papamichos Chronakis, Paris, «De-Judaizing a Class, Hellenizing a City: Jewish Merchants and the Future of Salonica in Greek Public Discourse», *Jewish History*, 28, 3-4, 2014, pp. 373-403.
Petropoulos, Elias, *La présence ottomane à Salonique*, Athènes, Grammata, 1980.
Plantzos, Dimitris, «Hellas, mon amor. Contested Antiquity», en *Archeological Heritage and Social Conflict in Modern Greece and Cyprus*, ed. Esther Solomon, Bloomington, Indiana University Press, 2021, pp. 53-79.
Ploumidis, Spyridon, *Έδαφος και μνήμη στα Βαλκάνια: «ο γεωργικός εθνικισμός» στην Ελλάδα και στη Βουλγαρία, 1927-1946*, Athína, Pataki, 2011.
Saltiel, Leon, «Dehumanizing the Dead: The Destruction of Thessaloniki's Jewish Cemetery in the Light of New Sources», *Yad Vashem Studies*, 42, 1, 2014, pp. 11-46.
Sjöberg, Erik, *Battlefields of Memory. The Macedonian Conflict and Greek Historical Culture*, Umea, Umea University, 2011.
Stavroulakis, Nicholas, «The Jewish Museum of Thessaloniki-Museo Djudio de Salonik», *European Judaism*, 36, 2, 2003, pp. 34-40.
Tassias, Ioannis C., *Saint Demetrios*, Thessaloniki, Demetrios Angelis, 2007.
Todorova, Maria, *Imagining the Balkans*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
Todorova, Maria, *Scaling the Balkans: Essays on Eastern European Entanglements*, London, Brill, 2018.
Touratsoglou, Ioannis, *Macedonia*, Athína, Athenon, 1995.
Tourta, Anastasia, «Museum of Byzantine Culture, Thessaloniki, Greece», *Marq*, 3, 2008, pp. 145-150.
Vallianos, Pericles, «The Ways of the Nation: Messianic and Universalist Nationalism in Renieris, Zambelios and Paparrigopoulos», *The Historical Review*, 15, 2018, pp. 163-194.
Vassilikou, Maria, «The Jewish Cemetery of Salonika in the Crossroad of Urban Modernization and Anti-Semitism», *European Judaism*, 33, 1, 2000, pp. 118-131,
Velissariou, Efstathios e Iliostalakti Mitonidou, «The City of Thessaloniki as a Culture Tourism Destination for Israeli Tourist», en *Culture and Tourism in a Smart, Globalized, and Sustainable World*, ed. Vicki Katsoni y Cyná Van Zyl, Cham, Springer, 2021, pp. 417-433.
Zacharia, Katerina (ed.), *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, New York, Routledge, 2008.
Zouka, Varvara, «Δείκτες μνήμης σημαίνουν την ιστορία της Θεσσαλονίκης», *Μακεδονία*, 21 de febrero de 2017.
Zygomalas, Dimitris, «Aristotle Taught. Do you Teach Aristotle Square?», *Monumenta*, 2014.

Este artículo forma parte de los resultados el proyecto PID2020-116323GB-I00 (MICINN).

Universidad de Navarra
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA, HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA