

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultad de Filologia, Traducció i Comunicació

Departament de Filologia Espanyola



**Relatos de viajeros-escritores por la Ruta de la Seda en la
era del turismo de masas: tras las huellas de los periplos
del pasado**

TESIS DOCTORAL
DOCTORADO EN ESTUDIOS HISPÁNICOS AVANZADOS

Presentada por:
Karolina Zygmunt

Dirigida por:
Dr. Rafael Beltrán Llavador
Dr. Jaume Peris Blanes

Valencia
Junio 2019

*Moim kochanym Rodzicom
z wdzięcznością za wszystko*

*A Víctor, que hace que todos
los caminos merezcan la pena*

Esta tesis doctoral ha sido realizada con una ayuda para la Formación de Profesorado Universitario (FPU, número de referencia: FPU14/01214) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (actualmente el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades).

Nota: Agradezco sinceramente al Gobierno de España esta ayuda que durante cuatro años me ha permitido dedicarme plenamente al trabajo de investigación, haciendo de la actividad intelectual mi oficio, un privilegio que muchos no han tenido. También le doy las gracias por las ayudas que me permitieron realizar mis estancias de investigación en Inglaterra y Suiza. Asimismo, mi formación ha estado atravesada por distintas becas por las que estoy muy agradecida. Si no fuera por la beca *Uni-Est* de las Relaciones Internacionales de la Universitat de València jamás podría haber estudiado en España. Igualmente, durante mi paso por la sección bilingüe en Polonia, he sido beneficiaria de distintas ayudas del Ministerio de Educación y Ciencia, mientras que el Programa de Recuperación y Utilización Educativa de Pueblos Abandonados ha resultado fundamental en mi vida. En mi camino he sido una verdadera afortunada. Desgraciadamente, muchas de estas ayudas ya no existen... En los tiempos que corren, cuando el conocimiento se mercantiliza y todo ha de tener una aplicación directa e inmediata, haciendo que las humanidades se vean con desinterés o desprecio, agradezco a todos aquellos que, conscientes del valor del pensamiento crítico, dedican su tiempo y energía a oponerse a las reglas del juego.

AGRADECIMIENTOS

Reflexione otra vez y pregúntese: ¿fue tan difícil el camino? ¿Fue solo difícil ¿No fue también hermoso?

Herman Hesse
Demian

Tal vez fuera difícil, pero seguramente fue hermoso... muy hermoso... mucho más hermoso que difícil... Se dice de Ryszard Kapuściński que su modelo de crear un libro consistía en viajar un año, leer un año y escribir un año... Seguramente, en mi amor por el caos creativo, no conseguí este equilibrio perfecto entre viajar, leer y escribir, pero todos estos ingredientes formaron parte de esta experiencia y llenaron mi camino...

No obstante, un camino así una no lo recorre sola, y estas páginas de agradecimiento serán extensas porque la lista de la gente que me ha acompañado en este periplo tampoco es nada corta.

Antes que nada, quiero darles las gracias a los directores de esta tesis: Rafael Beltrán Llavador y Jaume Peris Blanes. He de reconocer que, como doctoranda, no he podido ser más afortunada; mis tutores no son solo grandes investigadores, sino también extraordinarias personas cuyo apoyo incondicional he sentido durante todo este tiempo. Gracias por creer en este proyecto loco entre lo medieval y lo contemporáneo, gracias por mostrar una confianza total y absoluta en mi trabajo, por darme una libertad increíble para perderme y encontrarme por los caminos y, al mismo tiempo, estar siempre al lado, apoyando y aconsejando, acudiendo en socorro cuando era necesario. Gracias por vuestro tiempo, por las horas pasadas corrigiendo las páginas de este trabajo, por todos los comentarios y observaciones, por vuestra paciencia y tranquilidad al escuchar proyectos de tesis que a veces cambiaban a una velocidad vertiginosa.

A Jaume, mi tutor de Trabajo Fin de Grado y Trabajo Fin de Máster, profesor clave en mi formación cuyas clases moldearon mi manera de ver y entender la literatura, le agradezco haberme «adoptado» hace ya tantos años cuando no sabía por dónde ir en mis caminos académicos y opté por el universo de los viajes. También le doy las gracias por todo este tiempo de doctorado en el que siempre he podido contar con él.

A Rafa lo conocí mucho más tarde, ya en el Máster, pero después de estos años de tesis me parece que siempre ha estado ahí. Quiero darle las gracias por comprometerse al máximo con este trabajo, por pensar siempre en todo, por preocuparse por mí no solo como doctoranda, sino también como persona, por compartir mi entusiasmo por tantos proyectos y ayudarme a realizarlos. Le agradezco su ayuda constante, su mirada siempre atenta al más mínimo detalle (que espero se me contagie) y todo lo que me ha enseñado en este tiempo.

Quiero pensar que esta tesis lleva la impronta de los dos y que he reflejado al menos una pequeña parte de lo que he aprendido con vosotros.

La Universidad que siempre sentiré como la mía es la de València y, sobre todo, la Facultad de Filología, por lo que quiero dar las gracias a todos sus trabajadores: a las señoras de la limpieza, al personal de conserjería, a los bibliotecarios, a los que están detrás del increíblemente eficaz servicio de préstamo interbibliotecario, al Servicio de Investigación, a Armando de reprografía y a todos los demás. Dentro de este amplio mundo, mi agradecimiento se dirige también a todo el Departamento de Filología Española, sobre todo a Pepi que cuando nos cruzábamos por los pasillos, alegre y risueña, no se cansaba de preguntar por mi tesis, escucharme y animarme, así como a las secretarias del departamento, Pilar, Elena y Míriam, siempre dispuestas a ayudar, pacientes y sonrientes ante la avalancha de dudas con las que las bombardeaba. Muchas gracias también a los trabajadores de los colegios Lluís Vives y Rector Peset que siempre me trataron genial y donde me he sentido como en casa.

Esta tesis me ha permitido disfrutar de estancias de investigación en otras universidades que han resultado experiencias académicas y vitales muy enriquecedoras.

Quiero darle las gracias al doctor Rodrigo Cacho por acogerme en la Universidad de Cambridge y ayudarme con las cuestiones administrativas, así como por sus sugerencias académicas y «turísticas». Asimismo, le agradezco a la doctora Elizabeth Drayson el tiempo que me ha dedicado y a los profesores Brad Epps y Caroline Egan les doy las gracias por sus inspiradoras clases. Tampoco puedo olvidarme de Coral Neale, la secretaria del departamento, que no podría ser más eficaz y encantadora. Las pequeñas callecitas de Cambridge, con sus espectaculares colegios por doquier, y el ambiente universitario mágico de la ciudad me fascinaron completamente, mientras que las bases bibliográficas a las que he tenido acceso desde allí han resultado decisivas para la primera parte de mi tesis.

Un año más tarde, mi estancia en Lausanne no podría haber sido una experiencia más plena en lo académico y lo personal. Jamás podría haber imaginado una acogida tan calurosa y tantas muestras de simpatía y apoyo. Quiero darle las gracias a la profesora Victoria Béguelin-Argimón, la tutora de esta increíble estancia, cuyas observaciones y comentarios resultaron unas pistas valiosísimas para la segunda parte de este estudio. Le agradezco su preocupación constante, su cariño, su interés en mi trabajo y todo el tiempo que me ha dedicado. Gracias por compartir conmigo tu entusiasmo por la literatura de viajes y gracias por haberme acercado al mundo del análisis del discurso. También muchísimas gracias a Mónica, Gabriela, Dolores, Silvia, Cristina, Natalia, Antonio y Adrian por hacerme sentir tan acogida y por permitirme formar parte de este maravilloso departamento. Gracias a vosotros el pasillo de la sección de español y el despacho de los doctorandos se convirtieron en mi casa durante esos dos meses. ¡Muchísimas gracias!

También quiero darles las gracias a Luis Albuquerque-García y Julio Peñate por sus comentarios sobre literatura de viajes, así como a Carmen Manuel Cuenca por sus consejos y ánimos. Asimismo, a Xaverio Ballester le agradezco haberme introducido en el fascinante mundo de la traducción literaria que, aunque no está directamente relacionado con esta tesis, resulta fundamental en mi faceta de filóloga.

Esta tesis es también una oportunidad para agradecer a todos los que han sido esenciales en mi camino hasta aquí, al principio de mi formación. Muchas gracias a Ewa Kaczmarek, mi primera profesora de español. Quién sabe cómo sería ahora mi vida sin sus clases hace ya tantos años... Muchísimas gracias a Ewa Swenderska y Ewa Palmała, mis profesoras de la sección bilingüe, y por supuesto a Raúl Rubio Moreno y a Benito León Alonso que abrieron ante mí el universo de la literatura, la historia y la cultura españolas. Dziękuję również moim nauczycielkom języka polskiego Pani Bognie Czekańskiej i Magdalenie Chojnackiej, bo to dzięki nim odkryłam, że świat humanistyczny jest moim światem.

Y en el mundo universitario quiero darle las gracias a Nuria Girona por cambiar mis esquemas mentales y hacerme ver que muchas veces lo que consideramos natural no es más que una convención social. Tampoco olvidaré la interpretación del *Rey Burgués* de Jesús Peris y la idea de «no morir de hambre y no morir de frío» que le agradezco sinceramente. A Marta Haro y a Antonio Huertas les doy las gracias por haberme introducido en el maravilloso universo de la literatura medieval. A Christian Porcar le agradezco sus clases de latín, mi mayor reto en primero de carrera. Asimismo, quiero dar

las gracias a todos los profesores del Departamento que, aunque no nombro, tengo muy presentes.

El doctorado no es un camino solitario en lo académico y tampoco lo es en lo personal. Por eso, quiero darles las gracias a mis compañeros de doctorado. Gracias a Martina que ha sido mi gran apoyo durante todos estos años y a la que agradezco tantas conversaciones e ideas en las que me veía reflejada, así como sus ánimos constantes y su ayuda en múltiples situaciones. Gracias a Ángela, mi compañera de «lecturas españolas» y de tantas trabas administrativas. Gracias a Raúl, Nuria y Tony. Gracias a Silvia, la gran maestra de *InDesign* y consejera en el mundo doctoral. Gracias a todos los demás.

Junto a los compañeros de doctorado, están los amigos alejados de este mundo académico, pero imprescindibles en mi universo.

Le doy muchísimas gracias a Natalia, la madrina de esta tesis, que ha seguido su desarrollo, casi en directo, día a día y que ha sabido animarme y motivarme cuando hacía falta y exculparme cuando era necesario. Le agradezco su amistad (el abismo ha merecido la pena por esto) y su sincero y loco entusiasmo por este proyecto. Y hablando de Natalia, no puedo olvidarme de Carlos. Gracias a los dos por todos estos maravillosos momentos entre Polonia, España y Francia.

Gracias a Sarah cuyo apoyo fue fundamental en mi primer año de doctorado y que también me ha acompañado durante todo el proceso de elaboración de este trabajo.

Gracias a las que, aunque están lejos, están cerca. A Cristina, siempre interesada y atenta y a Andrea, por su preocupación y cariño.

Gracias a Egon, Nacho, Enrique, Maite, María y Víctor (Taverner) por todas las excursiones que hemos hecho «a nuestro ritmo». Gracias por esos días perezosos en los que el tiempo de reposo equivalía al de marcha, pero también por otros más intensos como la subida al Mulhacén. Y por supuesto, gracias por la versión gastronómica de AMR.

Gracias a Ángela, Manu, Vero, Mario, Belén y Álvaro por todos los momentos juntos y por haberme aceptado entre los físicos (aunque esta tesis muestra mi verdadera naturaleza académica).

Gracias a Pablo, Clara, Nacho y Esther. Gracias a Dani (a ver si al menos se lee los agradecimientos).

Dziękuję moim walenckim Polakom: Milci, Eli i Mateuszowi. Teraz czas na spotkania w Polsce.

Dziękuję moim koleżankom z Łodzi: Marcie, Gosi, Kalinie, ale przede wszystkim moim kochanym Olgusi i Ewci/ Pozziomce/Nerceturka.

Oldze dziękuję za jej racjonalne rady, zdrowe podejście do wielu spraw, którego próbuję się od niej uczyć i wyrozumiałość, przede wszystkim w końcowym etapie tej pracy. Szykuj się na podróż do Zamościa!

Ewci dziękuję za jej entuzjazm, radość życia, pozytywną energię, którą zaraża wszystkich dookoła i za nasz wspólny czas w Nantes, magiczny przerywnik w doktoranckim świecie.

Dziękuję Idze za jej wsparcie, tysiące wypitych wspólnie herbatek i spacerów po osiedlu. Czekam aż w końcu odwiedzi mnie tam, gdzie będę.

Dziękuję Pani Ani Sakowicz, która już wiele lat temu przestała być moją wychowawczynią, ale zamieniła się w dobrą wróżkę, która mimo odległości jest zawsze blisko. Dziękuję również Pani Zosi i Pani Izie za wszystko co dla mnie zrobiły.

Quiero darle las gracias a mi familia española que siempre ha estado apoyándome. Muchísimas gracias a Amparito, José, Silvia e Irene por su apoyo incondicional, su interés constante, sus ánimos y muestras de cariño. Gracias por hacerme sentir tan querida. Yo he escogido a Víctor y vosotros habéis sido un gran regalo que vino con él. ¡Muchísimas gracias por todo! También muchas gracias a José Ángel, Alicia, Javi, Luisa, Miguel y Marivi.

Dziękuję moim najukochańszym na świecie Rodzicom Andrzejowi i Dorocie. Żadne słowa ani żadna zadedykowała praca doktorska nie są w stanie wyrazić mojej wdzięczności za Waszą miłość, troskę i poświęcenie. Dziękuję moim kochanym siostrą Kasi i Oli za ich wsparcie i zainteresowanie.

Dziękuję również moim cudownym babciom i dziadkowi. Babci Władzi za jej niezwykłą mądrość, wrażliwość, za ciągłą troskę, za to jak wiele mnie nauczyła i ciągle uczy. Babci Irencie za jej wspaniałe optymistyczne podejście do życia, za “dobrze i dobrze”, za troskę i zainteresowanie. I dziadkowi Tadekowi za wszystkie zebrane wspólnie grzyby, rozegrane partie warcabów, jego charakterystyczne powiedzonka i kawę na mleku.

Dziękuję mojej ukochanej chrzestnej Asi, za godziny rozmów, zawsze pozytywnych, w których nieustannie słuchała o moim doktoracie. Dziękuję cioci Bogusi i cioci Grazi za ich wsparcie i dodawanie otuchy.

Dziękuję Pauli, z którą prawie w tym samym czasie przemierzałyśmy dzikie szlaki doktoratu, zanurzając się w rzekach bardzo podobnym tematów i zagadnień oraz podejmowałyśmy niezwykle ważne życiowe decyzje, dużo ważniejsze niż spis treści rozprawy doktorskiej.

Dziękuję całej reszcie mojej rodziny, której nie mogę tutaj wymienić, ale której jestem za wszystko bardzo wdzięczna.

Finalmente me quedo sin palabras... me rindo ante la inefabilidad de los sentimientos... Ojalá mis actos hayan dicho y digan más que estas líneas que, inevitablemente, se quedarán cortas... A Víctor, mi marido, mi mejor amigo e infatigable compañero en todos los viajes, tendría que darle las gracias por tantas y tantas cosas... por hacer con mi vida «lo que la primavera hace con los cerezos» y por enseñarme que «la cobardía es asunto de los hombres, no de los amantes»..., tendría que agradecerle su entusiasmo, su energía, su sentido del humor, su optimismo... y no haría más que empezar. Por esto, solo le doy las gracias por mostrarme con su ejemplo que el doctorado es una bella aventura, una manera de crecer y de disfrutar... Gracias a su apoyo constante este trabajo ha sido una experiencia preciosa y llena de momentos inolvidables... Ahora nos esperan otros proyectos, otros caminos que iremos abriendo juntos: «y ahora cambiemos el mundo, amigo, que tú ya has cambiado el mío...». Puede que sea difícil, pero seguramente será hermoso.... muy hermoso...

***RELATOS DE VIAJEROS-ESCRITORES POR LA RUTA
DE LA SEDA EN LA ERA DEL TURISMO DE MASAS:
TRAS LAS HUELLAS DE LOS PERIPLOS DEL PASADO***

El desplazamiento es una promesa de escritura.

Juliana González-Rivera

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
I. MARCO TEÓRICO DE LA INVESTIGACIÓN.....	13
1. EL VIAJE, SUS DEFINICIONES, RELATOS Y SENTIDO EN LA HISTORIA Y EN LA LITERATURA	15
1.1. ¿De qué hablamos cuando hablamos del viaje?.....	15
1.2. Entre sedentarismo y nomadismo.....	20
1.3. La historia del viaje y de su literatura.....	22
1.3.1. <i>Los viajes en la Antigüedad</i>	22
1.3.2. <i>La Edad Media</i>	25
1.3.3. <i>El Renacimiento</i>	34
1.3.4. <i>La Ilustración</i>	39
1.3.5. <i>Viajes científicos del XVIII</i>	43
1.3.6. <i>El Romanticismo</i>	47
1.3.7. <i>Viajes a los balnearios</i>	50
1.3.8. <i>El turismo</i>	51
1.4. Los modelos y retratos de viajeros en la historia.....	60
2. EL TURISMO DE MASAS COMO FORMA DOMINANTE DEL VIAJE CONTEMPORÁNEO.....	65
2.1. Viaje y turismo en las ciencias sociales y humanísticas.....	65
2.2. Acercamientos teóricos a la figura del turista	71
2.2.1. <i>El turista como paradigma del hombre posmoderno</i>	71
2.2.2. <i>Turista vs viajero</i>	73
2.2.3. <i>Tipologías de turistas y sus experiencias</i>	77
2.2.4. <i>El turismo de masas y sus características</i>	87
2.3. Teorización de la relación anfitrión-invitado.....	91
2.3.1. <i>Turismo como prolongación del colonialismo</i>	93
2.3.2. <i>Turismo como espectáculo</i>	99
2.3.3. <i>La autenticidad de la experiencia turística</i>	100
2.4. La visión del turismo como consumidor y generador de espacios.....	105
2.4.1. <i>Los «no lugares» de Marc Augé</i>	106
2.4.2. <i>La homogenización de los lugares turísticos: la «McDisneyización» y los «espacios de enclave»</i>	107
2.4.3. <i>La semiótica de las atracciones turísticas</i>	109
2.5. El turismo: entre ocio y trabajo, sacro y profano	112
2.6. Las paradojas del turismo de masas contemporáneo.....	115
3. EL ESPACIO COMO GENERADOR DE MITOS: LA RUTA DE LA SEDA, LA RUTA DE LOS SENTIDOS	121
3.1. La realidad tangible de la ruta comercial más famosa del mundo.....	122
3.2. La literatura de la Ruta de la Seda	131
3.2.1. <i>Los primeros viajeros por la Ruta de la Seda</i>	132

3.2.2.	<i>La segunda Ruta de la Seda y sus viajeros</i>	140
3.3.	La configuración literaria de la Ruta de la Seda	146
3.4.	Orientalismo en Europa e Hispanoamérica	161
3.5.	Construyendo otros sentidos del Oriente y de la Ruta de la Seda	169
3.5.1.	<i>Occidente y Oriente, el yo y el otro</i>	169
3.5.2.	<i>La Ruta de la Seda: el territorio indómito de la superación personal</i>	172
4.	LITERATURA DE VIAJES, RELATOS DE VIAJES Y NOVELAS DE VIAJES. LA PROBLEMÁTICA DEL GÉNERO	181
4.1.	La experiencia del viaje y su plasmación en la literatura	181
4.2.	Intentos de definición de la naturaleza del género de viaje	186
4.3.	El estudio de la categoría «literatura de viajes»: tipologías y definiciones	192
4.4.	Sofía Carrizo Rueda y su poética del relato de viajes	195
4.5.	El relato de viaje según Luis Alburquerque-García	197
4.6.	Evolución del género en la historia	202
II.	LOS RELATOS DE VIAJES CONTEMPORÁNEOS	209
1.	VIAJAR, CONTAR Y NARRAR LA EXPERIENCIA: PRESENTACIÓN DE LOS RELATOS DEL CORPUS	211
1.1.	¿Escritor de viajes consolidado o viajero sin aspiraciones literarias?: en torno al estatus del sujeto que textualiza la experiencia	215
1.2.	¿Viajar o trabajar? El viajero frente a la lógica del sistema que mercantiliza el tiempo	223
1.3.	El itinerario de viaje	226
1.3.1.	<i>Más allá de los «camino trillados» y de la «periferia del placer»</i>	226
1.3.2.	<i>Adentrándose en la complejidad política, geográfica y social</i>	233
1.4.	Los medios de transporte: buscando su propia relación con el tiempo	236
1.5.	El viajero-escritor ante el reto de contar su propia experiencia	246
2.	EL VIAJERO-ESCRITOR EN LA ERA DE TURISMO DE MASAS	263
2.1.	¿Turista o viajero? Definiéndose a sí mismo y valorando al otro	263
2.1.1.	<i>Miquel Silvestre: «the tourist is the other fellow»</i>	264
2.1.2.	<i>«Todos somos turistas»</i>	270
2.2.	La experiencia del viajero-escritor frente a la lógica del turismo de masas	277
2.2.1.	<i>Martínez de Campos: cuando viajar con un guía es la única opción</i>	277
2.2.2.	<i>Viajero solitario en un mundo para los turistas</i>	281
2.3.	El papel de los sentidos en el viaje contemporáneo	288
2.3.1.	<i>La vista</i>	288
2.3.2.	<i>El olfato</i>	290
2.3.3.	<i>El oído</i>	295
2.3.4.	<i>El tacto</i>	301
2.3.5.	<i>El gusto</i>	303
2.3.6.	<i>El conocimiento sensorial de la realidad: desplazando a la vista</i>	319
2.3.7.	<i>Los bazares y mercados- la quintaesencia de la exploración del mundo a través de los sentidos</i>	323

2.3.8. <i>Vivir el viaje a partir del cuerpo</i>	327
2.4. Inversión de las leyes del turismo de masas organizado en el trayecto del viajero-escritor contemporáneo.....	331
2.4.1. <i>Cuando los papeles de actor y espectador se intercambian: vivir y textualizar la propia alteridad</i>	331
2.4.2. <i>Cuando ya no funciona la lógica mercantilista de la relación anfitrión- invitado</i>	341
2.4.3. <i>Cuando la vulnerabilidad del viajero-escritor se vuelve tangible</i>	347
3. LEYENDO EL PALIMPSESTO DE LA RUTA DE LA SEDA: IMAGINARIOS VERSUS REALIDAD, LOS VIAJEROS CONTEMPORÁNEOS FRENTE A LOS AVENTUREROS ANTIGUOS.....	367
3.1. El sujeto y el espacio: geografías nuevas e imágenes previas	367
3.1.1. <i>La realidad del mito</i>	374
3.1.2. <i>Los caminos de la ruta: el presente visto desde el pasado</i>	382
3.2. Descubriendo los pasos borrosos de otros viajeros	403
3.2.1. <i>Las menciones a los viajeros del pasado en los relatos contemporáneos de viajes</i>	403
3.2.2. <i>La relación del viajero-escritor contemporáneo con su antecesor en el camino</i>	427
4. HACIA EL SENTIDO DEL VIAJE CONTEMPORÁNEO.....	443
4.1. Compartiendo algunas piezas del mosaico de los sentidos del viaje	443
4.1.1. <i>La experiencia al margen del turismo de masas</i>	444
4.1.2. <i>El poder de los nombres</i>	446
4.1.3. <i>La multisensorialidad del viaje</i>	450
4.1.4. <i>La realidad vs los imaginarios previos</i>	453
4.1.5. <i>El momento de autenticidad en la experiencia viajera</i>	454
4.1.6. <i>La mirada nostálgica al pasado y sus viajeros</i>	455
4.2. Construyendo su propio significado de la experiencia	462
4.2.1. <i>Pablo Strubell</i>	462
4.2.2. <i>Patricia Almarcegui</i>	467
4.2.3. <i>Carlos Martínez de Campos</i>	474
4.2.4. <i>Miquel Silvestre</i>	483
4.2.5. <i>Bernard Ollivier</i>	497
4.2.6. <i>Colin Thubron</i>	513
5. CONCLUSIONES FINALES	531
SUMMARY.....	539
CONCLUSIONS	543
BIBLIOGRAFÍA	551
ANEXOS.....	573

INTRODUCCIÓN

Muy pocas veces los textos sobre viajes hablan exclusivamente sobre trasladarse de un sitio a otro, por lo general indican mucho más.

Dorota Rancew-Sikora¹

El viaje en sus múltiples dimensiones (individual, social, psicológica, artística) es una de las experiencias más complejas acometidas por el ser humano. El deseo de conocer y descubrir, propio de esta experiencia, está indisolublemente unido a nuestra naturaleza. Asimismo, el viaje supone siempre un encuentro con lo desconocido, un juego incesante entre lo habitual y lo nuevo, entre la identidad y la alteridad. Se trata de una experiencia presente en todas las épocas y vivida por los viajeros de todos los tiempos. Los motivos del desplazamiento, sus formas y relatos, han cambiado dependiendo de la cosmovisión de cada periodo, ajustándose a las circunstancias de sus tiempos y a las expectativas del público receptor.

A lo largo de los siglos, el viaje ha sido una experiencia única que ha abierto las puertas de nuevos mundos, mientras que los viajeros han intentado llenar con el saber adquirido los espacios blancos de los mapas. Muchas veces su discurso político e ideológico ha contribuido a mantener una determinada visión del mundo, mientras que otras veces la atención se ha desplazado hacia objetivos muy distintos, como la construcción de la propia identidad o la comprensión del otro.

Hoy, más que nunca, el tema del viaje resulta complejo y polémico. En el siglo XXI nos desplazamos más que en cualquier otro momento de la historia. En ninguna época el ser humano ha sido tan libre para el viaje como actualmente. El mundo nunca antes fue tan pequeño, tan abierto y tan nuestro. No obstante, también hoy más que nunca se habla de la crisis del viaje y de la lenta agonía de la literatura viática², así como del sinsentido de ambas experiencias.

¹ En este estudio, todas las traducciones de los autores polacos son mías.

² Aunque las únicas acepciones de «viático» recogidas en el diccionario de la RAE son «[p]revención, en especie o en dinero, de lo necesario para el sustento de quien hace un viaje», «[s]ubvención en dinero que se abona a los diplomáticos para trasladarse al punto de su destino», «[s]acramento de la eucaristía, que se administra a los enfermos que están en peligro de muerte» y «[s]ubvención en dinero por un trabajo específico [voz de Nicaragua]», en este trabajo utilizaremos este término en el sentido «referente al viaje,

La literatura, como un producto cultural, puede proporcionar claves para interpretar la sociedad que la ha creado, reflejar sus valores, inquietudes, dudas, etc. En el contexto del viaje contemporáneo, la relación entre la experiencia del viaje y su escritura resulta especialmente importante. Se podría llegar a decir que se trata de dos dimensiones indisolublemente unidas, interdependientes, que se influyen y complementan. Al mismo tiempo, hoy en día, ambas están cuestionadas, tienen que interrogarse por su estatus y por su razón de ser.

El relato de viajes se esfuerza por justificar su presencia en la escena literaria y editorial, mientras que el viajero-escritor se posiciona frente a la manera de viajar dominante en su época, buscando una forma de hacer el viaje y de hacerse a sí mismo. La literatura de viajes no responde a las grandes preguntas de la era actual, pero las recoge, es un espejo en el que estas se reflejan, al mismo tiempo que proporciona espacios para la construcción del viajero, escritor y sujeto contemporáneo.

El objetivo de este estudio es acercarse a los textos literarios actuales en los que cristalizan las tensiones referentes a la problemática del desplazamiento y analizar el sentido que los propios autores atribuyen a su experiencia del viaje. Consideramos que la literatura de viajes no habla solamente de un periplo concreto, sino, más bien, es un punto de partida desde el cual el sujeto puede interpretar el mundo conocido y el desconocido, desde el cual observa su propia experiencia frente a los relatos de los demás, y, en definitiva, desde donde se construye a sí mismo en oposición al otro. Creemos que interrogarse por el sentido del viaje y su escritura, cuando todo ya está visto y escrito, no es solamente hablar del desplazamiento y su textualización, sino que es reflexionar sobre la relación actual del sujeto con el tiempo y el espacio, con los demás y consigo mismo. De esta forma, hablar del viaje, del turismo, del sentido o sinsentido del desplazamiento, de la búsqueda desesperada de la experiencia pura o auténtica es, a la vez, hablar del mundo actual, de sus sujetos y de las leyes que lo rigen. Entender la forma de viajar de una sociedad constituye un paso para entender dicha sociedad y su tiempo. Los testimonios de las experiencias modernas de viaje reflejan esta confusa posición del sujeto en el mundo. Elsa Drucaroff habla de la literatura como «un laboratorio de significaciones donde, aprovechando la coartada de la ficción, una sociedad se piensa y se interroga, produce a partir de traumas...» (2007: s.p.). Los relatos de viajes, textos verídicos que narran experiencias reales, no recurren a esta «coartada de ficción» y, al no poder

propio del viaje», tal y como lo han hecho otros autores, como por ejemplo, Julio Peñate (2015) que habla de «relato viático», «texto viático», «discurso viático», «libro viático» y «escenarios viáticos».

imaginar lo que podría suceder, cuentan lo que ocurrió, pero no por eso dejan de ser «un laboratorio para reflexionar». No obstante, como en cualquier laboratorio, aquí también, antes de emprender la labor de investigación, hay que optar por una muestra concreta con la que trabajar, un material lo suficientemente representativo para extraer conclusiones, pero, al mismo tiempo, lo suficientemente ordenado, organizado y reducido para poder llevar a cabo el análisis.

Evidentemente, las obras contemporáneas que recogen la experiencia del viaje constituyen un conjunto de textos inmenso, se podría decir incluso que inabarcable y difícilmente clasificable. Dada la gran diversidad de libros de viajes actuales, la multiplicidad de destinos posibles y la convivencia de relatos verídicos con ficción literaria, cualquier intento de abarcar el sinfín de formas y contenidos de la literatura de viajes actual supone el gran riesgo de perderse en un caos infinito. Por esta razón, en este estudio, desde el principio, se ha pretendido buscar un corpus lo más coherente y riguroso posible, pensando en textos que cumplieran unos requisitos básicos comunes. En esta búsqueda se perseguía una muestra de la literatura de viajes actual, representativa de ciertas tendencias y fenómenos. Entre las múltiples posibilidades de caminos por recorrer, nuestra atención se ha dirigido a textos que, siendo testimonios verídicos de viajes contemporáneos, mencionan a los viajeros del pasado. A medida que hemos ido adentrándonos en este tipo de obras observamos que muchas de ellas se centran en el ámbito geográfico de la antigua Ruta de la Seda. La conjunción de estos tres factores (relato de viaje verídico, menciones a viajeros de otras épocas y el espacio de la Ruta de la Seda) en obras tanto de autores españoles, como extranjeros, no nos pareció casual y decidimos dedicar nuestro estudio a estos textos que constituyen una muestra limitada, pero bastante representativa, de una manera de afrontar la escritura del viaje hoy en día.

Junto a los relatos españoles nos pareció enriquecedor incluir en nuestro corpus obras de autores europeos que recorren la antigua Ruta de la Seda volviendo su mirada hacia los viajeros del pasado. La aparición de estos textos entre la nómina de relatos del corpus indica que se trata de una tendencia que sobrepasa los límites de literatura hispánica, así como hace posible comparar los distintos imaginarios, referencias y visiones que acompañan a los viajeros.

Por esta razón, el corpus de este estudio lo abre *Shadow of the Silk Road* (2006), *La sombra de la Ruta de la Seda* en español, relato de Colin Thubron, aclamado escritor de viajes inglés conocido por su afición a las tierras asiáticas. Se trata de un testimonio del recorrido en solitario de Thubron desde la ciudad china de Xi'an a la Antioquía turca,

trayecto de ocho meses llevado a cabo en dos etapas y atravesado por las reflexiones sobre la Ruta de la Seda, su historia y significado, así como por las menciones a los viajeros que en el pasado atravesaron los mismos territorios.

Otro de textos que nos ocupa es el relato del caminante francés Bernard Ollivier, un periodista jubilado que decide recorrer a pie los territorios de la Ruta de la Seda, experiencia que recoge en tres tomos bajo el título común *Longue marche*. En este trabajo, por cuestiones de equilibrio con las otras obras del corpus, nos acercaremos a los dos primeros, *Longue marche. Traverser l'Anatolie* (2000) y *Longue marche. Vers Samarcande* (2001), textos que en la edición española se conocen como *La ruta de la seda. Viaje en solitario* (2005) y *La ruta de la seda. Viaje en solitario (2ª etapa: de Turquía a Samarcanda)* (2006)³. Ollivier, en su camino solitario, realizado en tres etapas, cada una de tres-cuatro meses, se inspira en el recorrido de Marco Polo, pero el viajero cuyos pasos declara seguir es el comerciante francés del siglo XVII Jean-Baptiste Tavernier.

En el ámbito hispánico, analizaremos *¡Te odio, Marco Polo!* (2009) de Pablo Strubell en el que el autor, especialista en economía, decide dejar su trabajo y dedicar más de cinco meses para viajar desde Estambul a Xi'an, el mítico final de la Ruta de la Seda. Como indica el propio título de la obra, el viajero que Strubell tiene como referente en su trayecto es el mercader veneciano.

El siguiente texto del corpus, *Caballos alados de la ruta de la seda* (2006), de Carlos Martínez de Campos, relata el viaje en moto por los territorios de Pakistán y China que el autor realiza en 1989, acompañado de dos amigos: Juan José Calvo y Antonio Marraco. El texto se subtitula *Tres BMW tras los pasos de Marco Polo*, pero la atención del protagonista se dirige no solo al comerciante medieval, sino también a los exploradores y viajeros por la Ruta de la Seda de los siglos XIX y XX.

³ En este estudio seguimos las ediciones: Ollivier, Bernard (2005 [2000]), *La ruta de la seda. Viaje en solitario*, Barcelona, Entrelibros y Ollivier, Bernard (2006 [2001]), *La ruta de la seda. Viaje en solitario (2ª etapa: de Turquía a Samarcanda)*, Barcelona, Entrelibros. El tercer libro de la colección *Longue marche. Le Vent des steppes* (2003) no se encuentra traducido al español. Llama la atención el cambio del título que ha tenido lugar en el paso del relato francés al español. Mientras que en el texto original (*Longue marche*) se hace hincapié en la manera de viajar del protagonista, hablando de la *larga marcha*, en el título español, *La ruta de la seda. Viaje en solitario*, probablemente para atraer al lector, se recurre a la etiqueta de Ruta de la Seda, insertando el texto de Ollivier en la tradición de relatos de viajes por este territorio.

Las restantes obras del corpus, dos textos de Miquel Silvestre y un relato de Patricia Almarcegui, comparten el interés de sus protagonistas por el viaje de Ruy González de Clavijo, el embajador español ante el gran kan mongol Tamerlán. Silvestre, un funcionario público que deja su oficio para convertir el viaje y la escritura en su principal *modus vivendi*, tanto en *La emoción del nómada* (2013), como en *Nómada en Samarkanda* (2016) confiesa recorrer las huellas de Clavijo. Los dos libros recogen el testimonio de su viaje en solitario, realizado en moto por los territorios de Asia Central y cuya meta, en ambos casos, es la ciudad de Samarcanda⁴.

También Almarcegui tiene muy presente la embajada medieval de Clavijo, lo que se refleja en su obra *Una viajera por Asia Central. Lo que queda de mundo* (2016). En este caso estamos ante un relato en el que Almarcegui, viajera, escritora y profesora académica, comenta su trayecto en solitario por Uzbekistán y Kirguistán. Asimismo, se trata del único texto que hayamos podido encontrar que cumple con los requisitos establecidos para el corpus de este trabajo (relato de viaje verídico, mención a los viajeros de otra época y el espacio de la Ruta de la Seda) y cuya protagonista es una mujer.

De esta forma, el corpus de este estudio consta de tres textos europeos y cinco hispánicos, interconectados entre sí por un hilo conductor muy claro: se trata de narraciones contemporáneas, cuyos autores son a la vez los protagonistas de sus relatos, todos ellos recorren los territorios de la Ruta de la Seda y declaran seguir las huellas de los viajeros del pasado. Lo que une a todas estas obras es también el sinfín de dudas e interrogantes que plantean, y sobre las que quisiéramos reflexionar a lo largo de este estudio.

La primera intuición que acompaña al descubrimiento de un corpus de estas características es que hoy en día esta vuelta a los territorios de la Ruta de la Seda y la mención explícita a Marco Polo, Clavijo u otros viajeros del pasado, puede ser un síntoma de una especie de nostalgia contemporánea por lo que Daniel Boorstin (1964) llama el arte de viajar, una búsqueda del Edén Perdido, un anhelo de lo ignoto en un mundo demasiado conocido.

El recorrido de un territorio de gran valor histórico y las referencias a los trayectos de antaño en las obras del corpus despiertan una serie de preguntas sobre el porqué de la presencia de los viajeros del pasado en los textos contemporáneos. ¿Acaso en la era de

⁴ Silvestre, en el título de su obra, utiliza la forma «Samarkanda», pero a lo largo de su texto habla de «Samarcanda». En este trabajo, siempre emplearemos la segunda grafía para referirnos a este topónimo, pero respetaremos la grafía original del título de Silvestre.

velocidad, marcada por los desplazamientos en avión, los autores del corpus intentan recuperar la relación antigua con el espacio y el tiempo? ¿Es casualidad que estos viajeros escojan como escenario de su experiencia justamente la Ruta de la Seda, el escenario mítico de los viajes antiguos? ¿Pensar en la Ruta de la Seda y los viajeros que la recorrieron, despierta el espíritu de la aventura? ¿Se trata de un homenaje a los personajes históricos olvidados, una manera de conectar con un viaje totalmente distinto al contemporáneo o es una cuestión de marketing, de inscribirse en la tradición de grandes viajeros y sus míticos recorridos?

También la estrecha relación entre el viaje y las lecturas que lo preceden hace posible interrogarse por el vínculo existente entre la lectura, la experiencia y la escritura. ¿Constituye la experiencia del viaje una confirmación de las lecturas previas o las problematiza, las pone en duda o se opone a ellas? ¿Hasta qué punto la imagen previa, consecuencia de diversas lecturas de los protagonistas, contrasta con la realidad que estos van conociendo en sus caminos? ¿De qué manera la lectura influye en la escritura, la moldea, la modifica? ¿Es, hoy en día, viajar una manera de buscar lo que se había visto y descrito hace siglos?

Al mismo tiempo, la aparición de viajeros que escogen recorrer los territorios de la Ruta de la Seda andando, en moto o utilizando el transporte público, parece ser un síntoma de cierta rebeldía contra la forma dominante de desplazamiento actual. Los protagonistas del corpus atraviesan la ruta en solitario y sus viajes se alejan de los paquetes turísticos estandarizados, ya que en ningún momento recurren a intermediarios, siendo ellos mismos quienes organizan y modifican constantemente su propio trayecto. Por esta razón, resulta interesante ubicar sus testimonios en los debates actuales sobre el viaje y el turismo que se desarrollan en el seno de la sociología y la antropología. Teniendo en cuenta las aportaciones de estos campos, cabe preguntarse cómo esta tensión entre viajar y hacer turismo se refleja en la literatura. ¿De qué manera los textos literarios toman partido en el debate sobre el sentido del viaje? ¿Quién viaja hoy en día: viajeros o turistas? ¿Podemos hablar de la autenticidad de la experiencia o cualquier viajante está condenado a un mundo de simulacro y espectáculo? ¿Cuál es la relación del viajador con los sentidos y con su propio cuerpo?⁵

⁵ Utilizaremos el término «viajante» en su acepción «que viaja» para referirnos de manera general al sujeto que se desplaza. Asimismo, siguiendo la propuesta de Diana Salcines de Delas, en estos casos también emplearemos la palabra «viajador» como «término con el que se alude a todos aquellos que se mueven en el espacio y/o en el tiempo sin importar cómo» (1996: 52). De esta forma, hablaremos de «viajante» o

Finalmente, la propia puesta en discurso de la experiencia genera dudas y conflictos, por lo que resulta necesario preguntarse también: ¿cómo se construye y textualiza un viaje alternativo en la era del turismo de masas, qué se cuenta, qué se omite? ¿Quién es el narrador de la historia? ¿Se trata de un viajero sin aspiraciones literarias o un escritor consolidado? ¿De qué manera la situación profesional del autor condiciona su relato?

Todos estos interrogantes atraviesan la lectura de los textos del corpus y se convierten en las cuestiones en torno a las cuales pretendemos estructurar nuestro trabajo. No obstante, para poder afrontarlas y crear un discurso coherente, esta tesis está pensada en dos partes.

La primera, de índole más bien teórica, es el resultado del proceso de asimilación de trabajos críticos referentes a la noción de viaje, la literatura de viajes, la polémica en torno al género viático, así como al turismo actual. Pretendemos que los cuatro capítulos de la primera parte constituyan un marco de investigación en el que se introduzca la problemática del corpus y se presente, de la manera más amplia posible, el panorama en el que se encuentran los protagonistas de las obras. Con este contexto teórico se persigue situar al sujeto, su experiencia y escritura en los correspondientes debates de actualidad y, de esta manera, sentar las bases para el análisis de los textos que se lleva a cabo en la segunda parte de este trabajo.

El sujeto que viaja, la relación que mantiene con los valores de su época, el espacio que recorre, así como el testimonio escrito de su experiencia, constituyen los ejes vertebrales de muchos viajes, las realidades que lo modifican, le dan forma y le dotan de su carácter único⁶. Por esta razón, estos serán también los hilos fundamentales de esta tesis, las perspectivas desde las cuales se pensarán y analizarán las obras del corpus. Y también por eso, la estructura de la primera parte de este trabajo se corresponderá con las reflexiones acerca de las nociones de «viaje», «turismo de masas», «Ruta de la Seda» y «género de viaje».

El objetivo del primer capítulo de este estudio es presentar el problema de los distintos significados del concepto «viaje» y comentar el criterio terminológico que se seguirá a lo largo de toda la investigación. Para evitar el caos de nomenclatura, así como la confusión del viaje con sus metáforas, en este trabajo se entenderá el viaje como un

«viajador» para evitar la confusión con «viajero» o «turista» y así referirnos a un sujeto en movimiento sin definir ni valorar el tipo de viaje que realiza.

⁶ Como es sabido, no todos los viajeros dejan testimonio escrito de su periplo por lo que este no puede considerarse un ingrediente inherente de la experiencia viática.

desplazamiento físico, voluntario, de ida y vuelta⁷. A continuación, se esboza el desarrollo histórico de la experiencia viática, mencionando las obras más importantes del género y comentando las distintas visiones del viaje que se han ido sucediendo a lo largo de la historia. Se señalan, también, las propuestas de clasificación diacrónica de los distintos tipos de viajeros que reflejan los cambios históricos e ideológicos en el sentido de la experiencia. Con esto se pretende crear un panorama amplio que permita reflexionar sobre las obras del corpus no como textos independientes, sino como un eslabón más dentro de una larga y compleja cadena. Así, resulta posible analizar los motivos y objetivos del viaje de los protagonistas del corpus y el sentido de sus relatos, así como las visiones que proponen y las imágenes que crean, en relación con la historia del viaje y sus testimonios escritos.

El segundo capítulo de este trabajo está dedicado al turismo, la manera dominante de desplazamiento actual. Intentar acercarse a la comprensión de esta nueva forma de viajar permite entender los mecanismos modernos que condicionan muchos aspectos de la vida humana, creando no solo lógicas diferentes, sino también sujetos nuevos, ya que para muchos el turista es el símbolo del hombre moderno (MacCannell 1976, Bauman, 1993). Al mismo tiempo, este acercamiento resulta imprescindible para el análisis del corpus, ya que la lógica del turismo de masas y sus contradicciones condicionan la experiencia viajera de los protagonistas. Por esta razón, las claves sociológicas y antropológicas de análisis de la conducta turística resultan herramientas muy valiosas para acercarse a los testimonios escritos de viajes.

En este contexto del viaje contemporáneo dominado por el turismo de masas y caracterizado por la homogenización del sujeto y de la experiencia, nacen las preguntas «¿adónde ir? y ¿qué contar?» (Antón, 2017), interrogantes con los cuales se relacionan los dos últimos capítulos teóricos de esta tesis.

⁷ Aunque en esta tesis se considera importante limitar el concepto de «viaje» a una actividad que implica el desplazamiento físico, dejando de lado los relatos en los que el viaje es tan solo imaginario, virtual o es un efecto del estado psicodélico del sujeto, esto no nos impide ser conscientes de que al desplazamiento real le antecede un trabajo de preparación mental, de construcción imaginaria del destino, así como, posteriormente, a la experiencia le sigue una etapa de recuerdo y, muchas veces, de escritura. Todas estas realidades serán objeto de análisis de este trabajo. Se estudiará qué imaginarios están presentes en los viajeros antes de emprender su viaje, se analizará el propio desplazamiento y se comentará la realidad posterior al viaje: la puesta por escrito de la experiencia. No obstante, a nivel terminológico, por «viaje» entenderemos exclusivamente la fase de desplazamiento. De esta forma, queremos evitar afirmaciones metafóricas, pero también ambiguas y confusas, como «el viaje no termina nunca» o «el viaje empieza en la cabeza/en el corazón del viajero».

El tercer capítulo de este estudio se centra en el ámbito geográfico que recorren los viajeros del corpus y que se corresponde con el territorio de la Ruta de la Seda. En esta parte se comenta la realidad tangible de la ruta, proporcionando datos referentes a los territorios que la formaban, su cronología, así como las actividades comerciales que se desarrollaban en esta zona. También se menciona a los principales viajeros que recorrieron sus caminos y los testimonios que dejaron. Junto a esta información, de índole más bien objetiva, se ha insistido en señalar el proceso de mitificación de este espacio que ha tenido lugar a lo largo de la historia. Por esta razón, se habla de textos ficcionales inspirados en los personajes y lugares de la ruta, y se comenta el tema del orientalismo y sus connotaciones. De esta forma, con este capítulo, se pretende pensar en los mitos actuales que genera la Ruta de la Seda, así como en los diferentes sentidos asociados a estos caminos que siguen funcionando en el imaginario colectivo y con los que pueden identificarse los autores del corpus.

Finalmente, el cuarto capítulo pretende esbozar un panorama general del debate teórico sobre el género de la literatura de viajes, presentando las distintas tipologías y definiciones que se han ido proponiendo desde los círculos de la crítica literaria, para finalmente explicar el criterio terminológico que se sigue en este trabajo.

Los conceptos e ideas expuestos en estos primeros capítulos se aplicarán en el análisis crítico de las obras del corpus, correspondiente a la segunda parte de este estudio, que pretende ser una respuesta a los interrogantes planteados al comienzo de esta investigación. Nuestro objetivo es crear un diálogo vivo y constante entre la reflexión teórica sobre el viaje y su vertiente práctica, mostrando cómo en la textualidad de las obras del corpus se vuelven tangibles las cuestiones abordadas en la primera parte de este estudio. Por esta razón, los contenidos de la segunda parte de este trabajo se relacionan directamente con los temas expuestos en el marco teórico de la investigación

En el primer capítulo de la segunda parte se presentan los textos del corpus, profundizando en cuestiones como el itinerario del viaje, su duración, los medios de transporte utilizados, así como el vínculo de los autores con la escritura y el mundo literario. Todos estos aspectos resultan clave ya que condicionan tanto el viaje como su plasmación en la escritura. Al mismo tiempo se examina la relación entre viajar y narrar y se hace hincapié en la dificultad de poner en discurso la propia experiencia y lo que esto implica en el caso de los viajeros-escritores del corpus.

En el segundo capítulo de esta parte se propone estudiar las lecturas del corpus a la luz de las teorías contemporáneas sobre el turismo, atendiendo especialmente a la

polémica viajero/turista, el papel de los sentidos en la experiencia viática, así como las teorías referentes a la relación entre los visitantes y los visitados, entre ellas la idea del turismo como espectáculo y la visión del turismo como prolongación del colonialismo.

El tercer capítulo se revela como un espacio para analizar las imágenes de la Ruta de la Seda que forman el bagaje cultural de los protagonistas, así como profundizar en los binomios lectura/experiencia e imaginario/realidad muy presentes en los textos seleccionados para este estudio. Asimismo, se comentan las menciones de los autores del corpus a sus antecesores en el camino y se examina la relación (admiración, identificación, rechazo) que estos viajeros-escritores mantienen con sus modelos.

Finalmente, el capítulo cuarto, al que se pretende dotar de cierto carácter conclusivo, se centra en el sentido que cada uno de los autores del corpus atribuye a su propia experiencia y que se muestra como una conjunción de los aspectos tratados en los capítulos anteriores.

De esta forma, el marco teórico presentado en la primera parte de este trabajo aporta herramientas metodológicas interdisciplinarias para la segunda parte, centrada en el análisis de los textos seleccionados. Nos parece que la interdisciplinariedad, más que un capricho, se revela como una necesidad, ya que resulta muy difícil hablar del viaje contemporáneo y su reflejo en la literatura actual sin tener en cuenta el contexto en el que está sumergido.

El análisis de un discurso tan complejo y heterogéneo como es el del viaje, una experiencia que atraviesa distintas dimensiones de la vida humana sin mirar disciplinas ni categorías, no puede reducirse solamente a una perspectiva literaria. Por esta razón, en la labor de ubicar los textos del corpus dentro del debate sobre las distintas maneras de entender el desplazamiento, así como en la indagación en el sentido de los viajes antiguos hoy en día, los aportes de otras disciplinas resultan muy valiosos. En la literatura cristalizan y toman forma, convirtiéndose en la realidad tangible de la palabra, todos estos procesos y fenómenos de los que hablan los sociólogos, antropólogos, psicólogos o filósofos.

Por esta razón, creemos necesario *antropologizar* y *sociologizar* el análisis de nuestro corpus buscando en las ciencias humanas y sociales claves para la interpretación de los textos literarios. Los estudios hispánicos de textos viáticos, aunque también interdisciplinarios y con una mirada muy amplia hacia los relatos de viajes, no suelen recurrir a la antropología y la sociología como punto de partida, enfoque que resulta más frecuente en la crítica de tradición anglosajona, lo que confirman publicaciones recientes

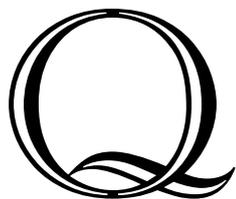
como, entre otras, *The Cambridge Companion to Travel Writing*, (2002, Peter Hulme, Tim Youngs [eds.]), *The Cambridge Introduction to Travel Writing* (2013, Tim Youngs), *Interpersonal Encounters in Contemporary Travel Writing. French and Italian Perspectives* (2014, Catharine Mee), *Perspectives on Travel Writing* (2016, Glenn Hooper, Tim Youngs [eds.]) y *The Routledge Companion to Travel Writing* (2016, Carl Thompson [ed.]).

En este estudio, hemos buscado, en todo momento, una mirada amplia e interdisciplinar, asumiendo el riesgo de no llegar a explotar al máximo cada perspectiva, pero creyendo que esta ha sido la mejor forma de acercarse, aunque sea solo un paso más, a una imagen lo más clara posible de una realidad ya de por sí muy borrosa.

I. MARCO TEÓRICO DE LA INVESTIGACIÓN

1. EL VIAJE, SUS DEFINICIONES, RELATOS Y SENTIDO EN LA HISTORIA Y EN LA LITERATURA

1.1. ¿De qué hablamos cuando hablamos del viaje?



Quien con su afán y entusiasmo, pero también con cierta ingenuidad, se propone analizar realidades relacionadas con el *viaje*, antes que nada debería formularse una pregunta muy básica, pero nada trivial: en su investigación, ¿a qué se refiere utilizando la noción de *viaje*? ¿Se trata de una actividad delimitada y bien definida? ¿Es el viaje que se pretende analizar una experiencia de desplazamiento físico, mental, espiritual, simbólico o se tienen en cuenta todas las variantes? ¿Es este periplo voluntario o forzado, implica una vuelta o se trata de un no retorno? ¿El viajero tiene que recorrer necesariamente cierto espacio geográfico o uno puede viajar sin salir de casa, gracias a la pantalla del ordenador o móvil?

Ante la infinidad de preguntas en torno a la noción de viaje y sus múltiples usos, el objetivo de este capítulo es, en primer lugar, delimitar el campo de estudio, indicando el criterio que se ha seguido a la hora de escoger el corpus y señalando el tipo de *viaje* que ocupa esta investigación. Una vez aclarado este concepto se pretende esbozar las distintas maneras de entender esta experiencia que se han ido sucediendo a lo largo de la historia, mencionando las obras literarias en las que estas han encontrado su reflejo.

Luis Albuquerque-García empieza una de sus entrevistas con la siguiente afirmación: «[c]reo sinceramente que viaje y vida son, en un sentido amplio, sinónimos» (en entrevista con Ignacio Arellano, 2011b: 30). Tal vez el escollo más grande a la hora de enfrentarse al concepto de *viaje* y definir los límites de esta noción sea, efectivamente, esta unión tan estrecha entre el viaje y la vida, y la dificultad de discernir entre la experiencia viática y las realidades que solo se expresan metafóricamente a través de este concepto. Este problema terminológico se debe a que, efectivamente, el *viaje* constituye una metáfora utilizada para un sinnúmero de fenómenos y experiencias nada relacionadas con el desplazamiento físico. Tal y como comenta Juliana González- Rivera, «[n]o existe, que sepamos, ninguna alegoría más poderosa: sinónimo de casi todo, el viaje tiene tantos significados que definirlo puede ser inagotable» (2019: 17). Por un lado, se trata de una de las maneras predilectas para referirse a la vida humana y sus vicisitudes. Por otro lado,

resultan no menos famosos el viaje en el tiempo, el viaje hacia uno mismo o el viaje intelectual representado por el pensamiento y la reflexión⁸. También hablamos de viaje virtual, viaje imaginario o viaje psicotrópico causado por el consumo de drogas. De esta manera, es posible llegar a considerar que cualquier experiencia o vivencia del ser humano constituye una especie de *viaje*. El sociólogo polaco Krzysztof Podemski insiste en este problema comentando lo siguiente:

Intento oponerme a la afirmación de que, tanto navegar por Internet como nuestra vida en general, son «un viaje», así como a la idea de que todos somos viajeros. Tal vez el tratamiento metafórico del viaje contribuya a la mejor comprensión del proceso al que se asocia la metáfora, pero no ayuda a entender el viaje como fenómeno que tiene su especificidad, diferente de los distintos tipos de «voyerismos» actuales en los que la otra realidad es accesible exclusivamente en las pantallas de cine o televisión, en la pantalla del ordenador e incluso del móvil (2005: 12).

Esta cuestión resulta todavía más complicada si en vez de hablar del *viaje* queremos pensar en la movilidad en general. Según John Urry (2009), uno de los sociólogos que más se han acercado a esta problemática, la movilidad, por un lado, se relaciona con la idea del viaje y el desplazamiento, pero por otro, se refiere también al proceso permanente al que está sometido el mundo en la época de la globalización. Por esta razón, el concepto de movilidad «condensa toda una serie de acontecimientos y fenómenos sociológicos de primer nivel que tienen lugar en la era global: migraciones, comunicaciones, turismo, desplazamientos masivos, deslocalizaciones, viajes, transportes, redes digitales, estudiantes internacionales, refugiados, diásporas, relaciones virtuales, etc.» (Pompeyo, 2011:239-240). Urry, identificando cinco procesos principales de movilidad, señala los viajes «corporales» de los sujetos sociales, el movimiento físico de objetos, los viajes imaginados, los viajes virtuales y los viajes comunicativos. También Michel Onfray habla de una nueva era del movimiento en la que «por doquier motores y hombres conducidos, desplazados, transportados en migraciones perpetuamente reiteradas. Idas y vueltas, idas sin retornos. Un zumbido recorre toda la superficie del planeta con esos intercambios de individuos y de objetos, de informaciones y de proyectos» (2016 [2007]: 33).

⁸ González-Rivera señala que «[u]na de las metáforas más recurrentes de la filosofía es “el camino”» (2019: 21). En este contexto destaca el trabajo de Georges Van den Abbeele (1991) que, analizando la obra de filósofos viajeros como Montaigne, Descartes, Montesquieu y Rousseau, habla del viaje como metáfora del pensamiento crítico, así como señala la relación entre estar en movimiento y pensar.

De esta forma, en el mundo de la movilidad los viajes reales que implican desplazamiento «corporal» del sujeto conviven con los periplos imaginarios o virtuales. Esto nos devuelve al territorio de la discusión sobre el viaje y a la postura de Podemski que, además de insistir en el desplazamiento físico como requisito imprescindible del viaje, defiende que viajar significa también alejarse de casa⁹:

Asumo, siguiendo entre otras las ideas de Clifford¹⁰, que escribiendo sobre «el viaje», «el viajero», «el que viaja» siempre pienso en la movilidad espacial del hombre, cuyo resultado es el abandono de la casa y el cambio de su ámbito actual, al menos social (por ejemplo: el cambio de vecinos) y geográfico (por ejemplo: cambio de las vistas desde la ventana) y muchas veces también cultural (sobre todo el cambio de la lengua dominante en el ámbito, la religión, el alfabeto utilizado, las costumbres) y natural (por ejemplo: el cambio de clima, fauna y flora) (2005: 8).

Asimismo, la antropóloga Anna Wieczorkiewicz (1996) también destaca el significado espacial del viaje, comentando los dos significados de la palabra *camino*: el que se relaciona con el proceso en el cual un sujeto cambia de lugar y, al mismo tiempo, con la ruta trazada durante este proceso.

Por esta razón, parece que la primera cuestión que aclarar en un estudio sobre el viaje es la diferenciación entre la experiencia del viaje como desplazamiento corporal del sujeto y su metáfora, que abarca múltiples fenómenos y vivencias. En este trabajo hemos decidido limitar el viaje a una actividad que implica el desplazamiento físico, dejando de lado los relatos en los que el viaje es tan solo imaginario, virtual o es un efecto del estado psicodélico del sujeto¹¹. No obstante, incluso reduciendo el viaje a una experiencia de

⁹ No obstante, el propio Podemski reconoce que la noción de «casa» puede resultar muy polémica, ya que engloba sentidos ambiguos y a veces contradictorios. Asimismo, el sociólogo polaco Zygmunt Bauman se pregunta «¿Y dónde está la casa? [...] resulta cada vez menos claro dónde se encuentra “esta verdadera casa” y qué podría distinguirla del resto del mundo. En algún sitio tiene que haber “casa”, para que en cualquier otro sitio uno pueda sentirse “fuera de casa”» (2011: 454).

¹⁰ James Clifford (1997) define el viaje como «diversas prácticas, más o menos voluntarias, de abandono de la “casa”, para dirigirse a un sitio diferente. Este desplazamiento puede tener objetivo material, espiritual o científico» (1997: 66, en Podemski, 2005:7).

¹¹ Diana Salcines de Delas (1996) en su tesis doctoral incluye esta última variante dentro del panorama del viaje del siglo XX ya que, en su opinión: «el viaje psicotrópico tiene como punto de partida un estado normal de la mente; como lugar de destino un mundo diferente, alterado por el cambio en la percepción; y como medio de transporte las drogas» (1996: 98). No obstante, en este estudio consideramos que resulta necesario separar este tipo de experiencias de lo que son los desplazamientos físicos en el espacio. Se trata de actividades muy diferentes, que se rigen por unos principios distintos y no se textualizan de la misma forma. Resulta curioso que Julio Peñate también se haya fijado en este aspecto mencionado en la tesis de Salcines, señalando que: «[s]e puede observar [...] la llamativa convivencia del viaje mental con el desplazamiento físico, lo que plantea ciertas dudas sobre la homogeneidad de la tipología» (2004: 23).

desplazamiento físico, sigue tratándose de una realidad muy compleja, de trayectos muy diversos y muchas veces contradictorios, en los que la relación del sujeto con las nociones de «casa» y «mundo» resulta muy heterogénea¹². Por esta razón, de todos los desplazamientos reales, en este trabajo nos centramos en los que son voluntarios y comprenden un trayecto de ida y vuelta. Por consiguiente, dejamos aparte las migraciones económicas, el exilio o los desplazamientos de los refugiados. En todos estos casos se trata de realidades muy diferentes, cuyos relatos necesitan unas herramientas muy distintas para su análisis y en las que el foco de atención se dirige a otras cuestiones.

El objeto de este trabajo tampoco serán los viajes de nómadas o vagabundos ya que:

Los vagabundos no tienen *casa* o, si se prefiere, su casa es el *camino*. El hecho de que siempre estén en movimiento implica, asimismo, diversas consecuencias importantes, por ejemplo, en el caso de los vagabundos el tiempo del viaje no se opone al tiempo rutinario, no tienen sus propios ambientes, a no ser que estos sean el mundo de las posadas, hoteles, estaciones y otros vagabundos. El vagabundo no es un ser extraño allí, es extraño por todas partes. No es extraño por algún tiempo, lo es permanentemente (Podemski, 2005: 8).

Asimismo, como señala Wiczorkiewicz (2008: 98), históricamente el viaje y el vagabundeo se han definido como dos fenómenos independientes y hasta contrarios. La idea de *peregrinari*, el viaje entendido como aprendizaje y desarrollo personal, se oponía al concepto de *vagari*, referente a un errar sin rumbo ni provecho.

Por lo tanto, entre el inmenso abanico de viajes contemporáneos, los sujetos cuyos relatos se analizan en este trabajo se desplazan físicamente, de manera voluntaria, con un trayecto muy marcado de ida y vuelta. Aunque resulta claro que no se trata de migrantes o refugiados que buscan un lugar nuevo donde establecerse, ni vagabundos o nómadas siempre en camino, la identidad de los protagonistas del corpus plantea dudas y preguntas, las más evidentes referentes a su estatus de turistas o viajeros y al conflicto entre ambas

¹² Janina Abramowska (1978) comenta que la distinta relación entre los elementos de la dicotomía «casa-mundo» provoca diversos tipos de viaje. Tal y como explica la estudiosa, la valoración positiva de la «casa» y negativa del «mundo» describe la situación de exiliados, migrantes, refugiados y todos lo que quieren volver al hogar que se vieron obligados a abandonar. En cambio, la valoración negativa de la «casa» y positiva del «mundo» se correspondería con las figuras de vagabundos por elección, que ven en el propio andar el valor supremo. Asimismo, es posible que el sujeto valore positivamente tanto la «casa» como «el mundo», como es el caso de los excursionistas, diplomáticos o peregrinos. El último grupo de viajeros lo constituyen quienes rechazan ambas realidades y llevan la vida del eterno errante, de un desterrado y un desarraigado (1978:128-129, en Podemski 2005:102).

nociones¹³. No obstante, de momento pensemos en ellos como sujetos que realizan un viaje y centrémonos en esta experiencia.

La crítica coincide en que el viaje entendido como desplazamiento físico es un fenómeno fundamental para los hombres de todos los tiempos. En palabras de Arellano, se trata de «una de las actividades más propiamente humanas, tan características de la especie como el habla» (2011: 11). Esta noción, entendida por nosotros como un desplazamiento geográfico voluntario de ida y vuelta, sigue siendo un término increíblemente rico, generador de significados y creador de sentidos. Como indica Agata Hajda (2009: 25), nociones como *viaje* y *camino* evocan una gran cantidad de sentidos, formando parte, ya desde hace siglos, de los discursos de filosofía, teología, epistemología y construyendo figuras semánticas utilizadas tanto en el arte como en otras disciplinas. El viaje se revela como una experiencia existencial, universal y atemporal que comprende, entre otros, la búsqueda del sentido de la existencia, del saber verdadero y del camino hacia el propio yo. Asimismo, el desplazamiento está relacionado con la iniciación del héroe, un camino de superación y de pruebas que este ha de cumplir para conocerse y construirse. El viaje puede estar motivado por las carencias que el sujeto pretende suplir a través del trayecto o puede ser un intento desesperado de huida, como nos recuerda el alma de Charles Baudelaire que implora al poeta que la lleve « ¡A cualquier parte! ¡A cualquier parte! ¡Con tal que sea fuera de este mundo!»¹⁴.

Al mismo tiempo, el viaje y su interpretación giran en torno a una red de oposiciones de diferentes tipos como: «nuevo-viejo [...], cambio-durabilidad, riesgo-seguridad, aventura-calma, la búsqueda del beneficio- conformarse con lo que se posee» (Abramowska, 1978:127, en Podemski, 2005: 102) entre las cuales reina la dicotomía del movimiento enfrentado al inmovilismo, «abrirse al mundo» frente a «encerrarse en casa» (Podemski, 2005: 102). Esta oposición crea otros pares como «ajeno» vs «propio», «extranjero» vs «patria», «desconocido» vs «conocido», tan estrechamente asociadas a la idea de viaje y a la creación de identidades que esta implica¹⁵.

¹³ La dicotomía entre turista y viajero se trabajará en el capítulo siguiente de este estudio.

¹⁴ Me refiero al poema «N'importe où hors du monde» perteneciente al poemario *El spleen de París* (1869).

¹⁵ Como indica Wojciech Burszta (1996) la conciencia de lo diferente, de la heterogeneidad del mundo, no es el resultado del viaje sino el requisito que lo antecede. Se viaja porque se es consciente de que «aquí» no es «allí» y de que «yo» no soy el «otro». El viajero, antes de partir, sabe de la diferencia entre «ajeno» vs «propio», «extranjero» vs «patria», «desconocido» vs «conocido» y el deseo de experimentar estas realidades motiva sus pasos.

1.2. Entre sedentarismo y nomadismo

El sedentarismo y el nomadismo, los dos modelos básicos de la relación del hombre con el espacio, son el reflejo de las dicotomías generadas por el viaje. Podría parecer que se trata de un modo de vida que sustituye al otro, ya que en su origen, en las sociedades nómadas, el desplazamiento era una necesidad vital y se relacionaba con la búsqueda de alimentos y de refugio, mientras que con el descubrimiento de la agricultura y más tarde de la ganadería, empezaron a crearse los primeros asentamientos humanos. No obstante, aunque la vida nómada dejó lugar al modelo vital sedentario, el nomadismo seguía (y sigue) existiendo entre muchos pueblos. Por esta razón, el nomadismo y el sedentarismo, más que dos formas de vida que se suceden, pueden considerarse dos maneras de entender el desplazamiento, dos posturas opuestas ante el movimiento.

Un ejemplo de lo controvertida que puede resultar esta cuestión es la famosa polémica que Bruce Chatwin mantuvo con las ideas de Blaise Pascal. En una ocasión, el pensador francés afirmó que «toda la infelicidad del hombre nacía de una única causa, su incapacidad de estarse quieto en una habitación» (en Chatwin, 1997: 109). Esta idea provocó el desacuerdo de un viajero empedernido como Chatwin. Muchos de sus escritos fueron una respuesta a esta idea pronunciada por Pascal en, como dijo el propio Chatwin, «uno de sus momentos más sombríos» (1997: 109). El escritor inglés estaba convencido de que estar en constante movimiento no era un capricho del ser humano, sino que formaba parte de su naturaleza e incluso habló de un instinto migratorio que le hacía al hombre recorrer largas distancias y buscar lugares nuevos. Por lo tanto, en la visión del viaje de Chatwin, el desplazamiento llegó a ser una necesidad vital. Experimentar el cambio era lo que permitía al ser humano progresar, comprenderse a sí mismo y al mundo que lo rodeaba. Para el escritor, quien rechazaba el movimiento no evitaba la desgracia, sino más bien la provocaba: «el hombre que se queda quieto en una habitación con los postigos cerrados corre peligro de volverse loco, de ser torturado por las alucinaciones y la introspección» (1997: 109)¹⁶.

¹⁶ En la misma línea que Chatwin, también González-Rivera señala que el encerramiento puede provocar en el individuo diversos trastornos, posibles de curar gracias al movimiento: «Robert Burton, bibliotecario de Oxford del siglo XVII, escribió en su *Anatomía de la melancolía* (1621) que viajar era el remedio para las depresiones causadas por la vida sedentaria» (2019: 45).

Por lo tanto, a lo largo de la historia no faltaron ni los grandes defensores del movimiento, ni tampoco quienes escogían una vida tranquila y sosegada al margen de los peligros de la travesía. El interés de este trabajo se centrará en los primeros, los que rellenaron las páginas de la historia del viaje respondiendo la llamada de cabalgar que obligaba a abandonar la morada, sintiéndose un río en vez de un árbol y definiéndose como el pastor en oposición al agricultor.¹⁷

Haciendo un rápido recorrido histórico por la experiencia del viaje y la evolución de sus relatos, se pretende observar cómo, a lo largo del tiempo, iba transformándose el sentido del viaje, su estatus, motivaciones y objetivos, así como las diversas formas de entender esta experiencia y de afrontarla, y cómo esto se reflejaba en el testimonio escrito del viaje, un fiel espejo de las preocupaciones, ideas e intereses de quien lo elaboraba. En el mundo de la literatura de viajes, en cada época, las aventuras ficcionales convivían con las descripciones de experiencias reales, y los diversos personajes, fruto de la imaginación del autor, coexistían con los viajeros-relatores que se esforzaban por encontrar una forma para compartir su experiencia¹⁸.

¹⁷ Estos son los términos típicos que la crítica ha utilizado para expresar la dicotomía entre el sedentarismo y el nomadismo. Paul Zumthor (1994 [1993]: 37) comenta cómo Guillermo de Saint-Pathus al narrar, hacia el año 1300, la historia del rey Luis IX, hacía la diferencia entre dos aspectos de la existencia: la «morada» y el «cabalgar» (la «demeure» y la «chevauchée»), mientras que Onfray comenta acerca de la figura de agricultor y pastor: «para representar estos dos modos de estar en el mundo, el relato genealógico y mitológico ha conformado al pastor y al agricultor. Estos dos mundos se proponen y se oponen. Con el tiempo, se convierten en el pretexto teórico para cuestiones metafísicas, ideológicas y luego políticas» (2016 [2007]: 12). También el árbol y el río simbolizan «el agua de los arroyos, que corre, inasible y viva, contra la condición mineral de las piedras muertas» (Onfray, 2016 [2007]: 14).

¹⁸ En este capítulo, para presentar un panorama lo más completo posible de lo tradicionalmente considerado literatura de viajes, hablaremos tanto de obras de ficción como de relatos de viajes verídicos, así como mencionaremos relaciones de expediciones científicas, viajes de exploración, etc., sin entrar en la distinción genérica entre ellos y agrupándolos bajo el denominador común de «literatura de viajes». En el capítulo cuarto de este estudio nos acercaremos al debate sobre el género de la literatura de viajes y explicaremos el criterio que hemos seguido en esta tesis a la hora de establecer el corpus de trabajo.

1.3. La historia del viaje y de su literatura

Quienes cuentan el mundo son los viajeros. Ellos han escrito el mapa de las cosmovisiones de todas las épocas, sus relatos han hecho imaginar desiertos, mundos helados, imperios y tierras prometidas.

Juliana González-Rivera

Tal y como ya se ha mencionado, la historia de las civilizaciones está indisolublemente unida a la experiencia del viaje y ser *homo viator* constituye una de las formas básicas del hombre de estar en el mundo. No obstante, tal y como observa Podemski: «el viaje acompaña a la humanidad desde los albores de la historia. A la humanidad, pero no a los hombres, porque aunque siempre había pueblos desplazándose en el globo terráqueo, durante miles de años la mayoría de la gente nunca traspasaba las fronteras de su domicilio, su comunidad, “su casa”» (2005: 13).

Los motivos para no abandonar el hogar eran múltiples, empezando por el peligro del viaje relacionado con el alejamiento de las zonas pobladas. Los viajeros por tierra corrían el riesgo de ser atacados, mientras que los peligros del mar se asociaban con los naufragios y con las enfermedades provocadas por la falta de medios para conservar la comida. Por esta razón, no parece sorprendente que en sus orígenes el viaje fuera una obligación o a veces hasta un castigo: «el riesgo de participar en los viajes marítimos era tan grande que la tripulación se reclutaba mediante violencia o trampas, comprando presos, subiendo a bordo a gente embriagada con alcohol o simplemente secuestrando a las personas necesarias para llevar a cabo la travesía» (Podemski, 2005: 14).

1.3.1. Los viajes en la Antigüedad

Los arriesgados viajes marítimos representaron las travesías más importantes en las épocas antiguas. Los griegos y fenicios, con su afán comercial, destacaron como los navegantes del Mediterráneo. Además, se cuenta que los marineros árabes y chinos de este período recorrieron el Índico antes de la llegada de los europeos a este océano. Aunque tenemos constancia de muy pocos testimonios escritos de los viajes de esta época, no hay que olvidar que la *Biblia* y la *Odisea*, dos relatos fundacionales en la historia de la literatura, narran varias experiencias del viaje.

Al mismo tiempo, en el mundo antiguo podemos hablar también de una especie de precedentes de la literatura de viajes. Los logógrafos, historiadores y cronistas griegos anteriores a Heródoto, describían en sus textos las tradiciones y costumbres de los pueblos, comentaban los mitos fundacionales de las ciudades y desentrañaban la genealogía de las familias más nobles. Entre ellos destacaron Cadmo de Mileto, considerado por algunos el primer logógrafo, y Hecateo, autor de varios trabajos históricos y geográficos surgidos como consecuencia de sus viajes por Asia y Europa¹⁹. Fuera del círculo griego, también había quienes realizaban largos trayectos dejando testimonio escrito de su experiencia. El rey cartaginés conocido como Hannón el Navegante, llevó a cabo un viaje marítimo por la costa de África cuyo objetivo era establecer distintas colonias comerciales. El testimonio de esta empresa fue el informe titulado *El Periplo de Hannón*²⁰.

No obstante, el historiador más famoso de la Antigüedad, sin lugar a dudas, fue Heródoto de Halicarnaso, que en el siglo V antes de Cristo narró los enfrentamientos bélicos entre los griegos y los persas. Según la crítica moderna, este estudioso, considerado el padre de la Historia occidental, asumió dos tradiciones científicas de su época pues «es el heredero de los logógrafos para dar nacimiento a la historiografía, pero también, en el mismo camino, es el heredero de los geógrafos» (Plácido, 2009: 69). Heródoto, «primero viajante que historiador, quiso ver por sus mismos ojos los lugares que habían sido teatro de las acciones que él pensaba publicar» (Pou, 2006: 6). Por esta razón, viajó por múltiples lugares atravesando tierras desconocidas para sus contemporáneos:

recorrió en el Asia la Siria y la Palestina, y algunas expresiones suyas dan a entender que llegó a Babilonia: en África atravesó todo el Egipto hasta la misma Cirene, ignorándose si llegó a Cartago; pero donde más provincias recorrió fue en Europa, viajando por la Grecia, por el Epiro, por la Macedonia,

¹⁹ Para la parte sobre los logógrafos, se ha consultado el portal virtual *Epítome clásico* disponible en: <http://epitomeclasica.blogspot.com/2012/02/logografos-los-historiadores-arcaicos.html> [Consultado el 5 de julio de 2018]. Para más información sobre este tema puede verse también: Alganza Roldán, Minerva (2015) «¿Historiadores, logógrafos o mitógrafos? (Sobre la recepción de Hecateo, Ferécides y Helánico)», *Polymnia*, 1, pp. 3-24.

²⁰ La crítica no se muestra unánime a la hora de fechar el texto de Hannón, pero la mayoría se inclina hacia el siglo V antes de Cristo. Para más información sobre el texto y sus características véase: González Ponce, Francisco José (2010), «Veracidad documental y deuda literaria en el *Periplo de Hanón*, 1-8», *Mainake*, 32 (2), pp. 761-780; Garzón Díaz, Julián (1987), «Hannón de Cartago, Periplo (Cod. Palat. 398 fol. 55r-56r)», *Memorias de historia antigua*, 8, pp. 81-86.

por la Tracia, y por la Escitia, y finalmente fue a Italia o Magna Grecia (Pou, 2006: 6-7).

Otro relato importante de la época fue la *Anábasis* de Jenofonte, una crónica militar en la que «el viaje coincide con el nuevo impulso de los ejércitos mercenarios, camino de la “internacionalización” de la guerra» (Plácido, 2009: 75). En este texto, Jenofonte, un soldado mercenario, relató su expedición hasta los límites del Imperio Persa que le permitió conocer mejor los pueblos de Asia Menor.

Los testimonios de Heródoto y Jenofonte desempeñan un papel importante en la historia del viaje y ambos autores, en palabras de Alburquerque-García, «pertenecen a la estirpe de los viajeros reales, que nos hablan de los hechos memorables vistos y oídos en sus viajes y relatados con espíritu de historiador y de reportero *avant la lettre*, respectivamente» (2011: 20).

Siglos más tarde, el geógrafo e historiador Estrabón recorrió grandes territorios de la tierra plasmando sus conocimientos en su *Geografía* (siglo I d. C.), obra que además de compartir los conocimientos geográficos de la época, permitió entender mejor su cosmovisión. Asimismo, entre los viajeros, geógrafos e historiadores de la Antigüedad cabe destacar a Pausanias con su *Descripción de Grecia* (siglo II d. C.) en la que compartió con el lector sus reflexiones sobre los diversos viajes que había realizado.

Domingo Plácido, refiriéndose a los desplazamientos en la Grecia clásica, concluye que «el viaje se presenta, en general, en la conformación del clasicismo griego, como aglutinante de actividades empóricas, religiosas e intelectuales» (2009: 75). Asimismo, ya desde sus orígenes, el relato de viaje no se entendía como un género reservado exclusivamente a poetas o escritores, ya que quienes describían sus trayectos eran geógrafos, historiadores, comerciantes o militares. El valor del testimonio escrito del viaje radicaba en transmitir un conocimiento nuevo, compartir la experiencia, contribuir a una visión más completa del mundo. De esta forma, el hecho de haber viajado, ser «testigo de vista» ya era una razón suficiente para escribir²¹.

²¹ Para más información sobre los viajes en la Antigüedad puede consultarse: Cristóbal, Vicente; López de Juan, Crescente (eds.) (2009), *Feliz quien como Ulises: viajes en la Antigüedad*, Madrid, Ediciones Clásicas. (El capítulo de Striano está dedicado a los viajes y escritos de Heródoto, mientras que el de Vegas se centra en la *Anábasis* de Jenofonte). Asimismo, para más información sobre la obra de Heródoto se puede consultar: Albaladejo Vivero, Manuel (2007), «La imagen de los pueblos lejanos en la obra de Heródoto», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 43, pp. 267-281.

1.3.2. *La Edad Media*

En la Edad Media el viaje seguía siendo una empresa peligrosa. Quien decidía llevar a cabo una travesía se enfrentaba a un mundo apenas conocido, que parecía hostil a cualquier forma de existencia humana. Joaquín Rubio Tovar, reflexionando sobre el concepto del mundo físico del hombre medieval, indica que según las creencias de la época:

El mundo *seguro* estaba limitado por grandes peligros. Las costas más occidentales limitaban con un océano misterioso e innavegable. El norte era la zona de las tinieblas y el mar helado. Se sabía de inmensas estepas en Oriente, por donde siglos atrás habían llegado las hordas bárbaras. El sur parecía más franqueable, si bien era territorio musulmán y limitaba con el desierto. Del mundo que había más allá de los mares de arena no se tenía más información que conjeturas fantásticas y fábulas (1986: 16-17).

No obstante, a pesar de la gran inseguridad del viaje en el Medievo, se trata de una época de gran actividad viajera, con objetivos militares o caballerescos, pero también comerciales, político-diplomáticos y misioneros. Si no se viajaba para enriquecerse o ganar territorio, la motivación era religiosa. Los peregrinajes resultaron clave en la época y su alcance llegaba mucho más allá de avivar la fe: «las peregrinaciones a Roma, Jerusalén y Constantinopla tuvieron importantes consecuencias en estos siglos, pues propiciaron relaciones comerciales, facilitaron comunicaciones intelectuales, suscitaron iniciativas artísticas...» (Rubio Tovar, 1986: 11). Asimismo, cabe destacar las embajadas diplomáticas de los pueblos europeos hacia los caudillos del imperio mongol, misiones muy frecuentes en el mundo medieval, así como los distintos desplazamientos diplomáticos de la corte.

En las lejanas travesías se buscaba información histórica, geográfica o política y, al mismo tiempo, realizar un viaje compaginaba la adquisición de un conocimiento teórico con su vertiente práctica, imposible de alcanzar de otra forma: «los viajeros aprenden política, no en libros, sino en el trato con gentes de gobierno muy distintas, y de esto resulta provecho y experiencia para cuando vuelvan a sus tierras» (López Estrada, 2003: 13).

Entre esta amplia gama de actividades viajeras, algunas se plasmaron en relatos escritos por los propios viajeros, o por sus acompañantes más próximos. Por esta razón, se trata también de un período rico en testimonios de viajes:

En la Edad Media, debido a la movilidad de peregrinos, mercaderes, embajadores o caballeros de fortuna, que muchas veces dejaron testimonio escrito de sus experiencias, se produjo un tipo de literatura de gran éxito y difusión. Guías y narraciones de peregrinos, relaciones de misioneros y embajadores a Oriente, memorias de exploradores y aventureros e incluso viajes imaginarios, fueron los géneros más difundidos del relato viajero (Pérez Priego, 2009: IX).

Por lo tanto, los relatos reales y ficticios crearon en el Medievo un rico mosaico de literatura de viajes. En el ámbito hispánico, tanto los testimonios verídicos como los viajes imaginarios tuvieron sus antecedentes y modelos europeos. El precedente de los primeros fue el *Libro de las Maravillas* de Marco Polo, una de las obras medievales que más claramente ha pasado a la posteridad²². En cuanto a los relatos de viajes imaginarios castellanos, el texto que probablemente más influencia haya ejercido sobre ellos fue el *Libro de las maravillas del mundo* atribuido a Juan de Mandeville²³. Se trata de una obra de gran difusión y de fácil acceso, por lo que Rubio Tovar habla de ella como «expresión de gustos y conocimientos en el otoño de la Edad Media» (1986: 57). Aunque en el texto se ve la voluntad de hacer creer al lector que está ante un viaje real, en realidad se trata

²² En cuanto a la transmisión de esta obra Rubio Tovar resume cómo: «[e]l libro de Marco Polo fue vertido a las lenguas peninsulares a través de dos caminos. Por un lado gracias a la traducción al aragonés que encargó Juan Fernández de Heredia (†1396), gran mestre de la Orden de San Juan de Jerusalén, y, por otra, a través de una versión castellana recogida en los textos impresos del siglo XVI» (2005: XXXVII). El mismo estudioso indica que «sabemos que en 1372, el rey Pedro IV de Aragón tenía un ejemplar de esta traducción aragonesa- que procede de una traducción catalana abreviada de *Il Milione*» (2005: XXXVII) y añade: «[l]a traducción catalana ha de ser anterior a 1375, porque en el mapa que realizó el judío Cresques Abraham, las leyendas reproducidas se tomaron de aquel traslado» (2005: XXXVII). Asimismo, aunque solemos hablar del libro de Marco Polo como antecedente de textos viáticos medievales, Rubio Tovar señala que la obra del mercader veneciano «no gozó de gran difusión en la península hasta el siglo XVI» (2005: XXXVIII) y ni en el *Libro del conocimiento* ni en la *Embajada a Tamorlán* hay huellas directas de este relato. Para más información puede consultarse: Rubio Tovar, Joaquín (ed.), (2005), *Viajes medievales, I. Libro de Marco Polo; Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandavila; Libro del conocimiento*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro. En este apartado apenas mencionamos el texto del veneciano, ya que lo comentaremos, con más detalle, en el tercer capítulo de esta parte titulado «El espacio como generador de mitos: la Ruta de la Seda, la ruta de los sentidos».

²³ El interés por esta obra en los territorios castellanos resulta evidente. Tal y como explica Rubio Tovar, «[e]l *Libro de las maravillas* de Jean de Mandeville (Juan de Mandavila en las ediciones españolas) llegó a la península gracias a una traducción aragonesa realizada a finales del siglo XIV. El original debió de escribirse en torno a 1360, de manera que no está lejos de la composición de la obra» (2005: LVII). Junto a la traducción aragonesa «[d]e la posterior versión castellana solo se conservan ejemplares del siglo XVI (imprimidos en Valencia: 1521, 1524, 1531 y 1540, y otro en Alcalá de Henares: 1547) aunque hay noticia de otras ediciones no conservadas (1483, 1500 y 1515)» (Rubio Tovar, 2005: LVIII). Asimismo también sabemos de la existencia de una traducción catalana, mencionada en algunos inventarios (Rubio Tovar, 2005: LVIII). Rubio Tovar señala que el interés de la Corona de Aragón por lo fantástico es uno de los motivos, pero no la única razón, de la temprana traducción de la obra. Para más información puede consultarse: Rubio Tovar, Joaquín (ed.), (2005), *Viajes medievales, I. Libro de Marco Polo; Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandavila; Libro del conocimiento*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro.

de un relato ficticio²⁴. El *Libro de las maravillas del mundo* se construye a base de múltiples fuentes, en gran parte identificadas por la crítica literaria (López Estrada, 2003: 58), ya que su autor «toma materiales de libros de historia, geografía y botánica que circulan en la época, así como de libros de viaje: se dice que su mayor inspiración fueron los relatos de William Boldensele (1336) y Odorico de Pordenone (1330)» (González-Rivera, 2019: 135). La utilización de fuentes tan diversas indica que se trata de un autor culto, con mucha formación y con acceso a bibliotecas importantes. Lo maravilloso, característico de las obras de viajes medievales, también está profusamente presente en este texto que habla de muchos tipos de seres monstruosos. Asimismo, el gran valor de *Libro de las maravillas del mundo* radica en que ofrece al lector «una concepción del mundo físico que podemos imaginar representativa de los hombres cultos del siglo XIV, antes de que se descubriera la obra de Ptolomeo» (Rubio Tovar, 1986: 59).

Siguiendo la tradición de Mandeville, un texto español que se presenta como un viaje real, pero en el fondo no es más que una travesía imaginaria, es el *Libro del conocimiento*.²⁵ Se trata de una obra anónima, de finales del siglo XIV, que puede considerarse tanto un manual geográfico como de heráldica, puesto que un elemento constante a lo largo de todo el texto es la descripción de los escudos de armas y de banderas²⁶. Los estudiosos de la obra apoyan la idea de que el viaje descrito en ella no es real y de que se trata únicamente de un recorrido a través del mapa. El propio trayecto, que comprende, entre otros, el Norte de Europa, Tierra Santa, Egipto, Norte de África, Arabia, Asia Oriental e Imperio Chino, indica que más que tratarse de un relato de experiencia, estamos ante una compilación de saber sacado de libros de viaje y mapas de la época, hecho que concuerda con el objetivo didáctico del texto. La obra se caracteriza, por un lado, por presentar una gran cantidad de información geográfica, datos científicos, información acerca del comercio, así como demuestra un excelente conocimiento de heráldica. Por otro lado, siguiendo el esquema de los libros de viaje, el autor se hace eco de lo que otras personas le han contado, busca en el mundo real lugares de los que hablan

²⁴ González-Rivera comenta que, curiosamente, «[d]urante años, a Mandeville se le consideró más veraz que al veneciano [Marco Polo]» (2019: 136).

²⁵ El título completo es: *el Libro del conocimiento de todos los reinos e tierras e señorios que son por el mundo*.

²⁶ La crítica literaria no se muestra unánime en cuanto a la autoría del texto. Mientras que una parte de la crítica (Rubio Tovar 1986, Albuquerque-García 2011) comentan que el autor del texto es un franciscano anónimo, otros estudiosos (Russell, en Beltrán, 1991: 124) cuestionan esta idea. La polémica en cuanto a la autoría de una obra es algo muy común en los textos medievales y se relaciona con la poca importancia de la figura del autor en el Medievo. La imposibilidad de atribuirle con certeza la obra a un autor concreto es la consecuencia de la superioridad del contenido del escrito y de su valor enciclopédico y científico sobre la figura del autor.

los libros y cuenta diversas leyendas (Rubio Tovar, 1978: 69). Todas estas características convierten al *Libro del conocimiento* en, como dice Marcos Jiménez de la Espada, un «tratado originalísimo, que, a modo de narración del viaje, pero con claridad y método, resume los progresos en el conocimiento de la tierra a mediados del siglo XIV» (en Rubio Tovar, 1986: 67).

Otro texto en el que se recrea un viaje imaginario es el *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, atribuido a Gómez de Santisteban. La obra, procedente de finales del siglo XV, narra el viaje de don Pedro de Portugal hasta el reino del Preste Juan, un monarca cristiano que gobernaba un misterioso y rico territorio en el Lejano Oriente. Tal y como comenta Victoria Béguelin-Argimón:

Para llegar a esta mítica tierra, los viajeros van a cubrir recorridos a menudo insólitos pues de Constantinopla se dirigen a Grecia, atravesando un desierto durante catorce días, y de allí realizan un viaje a lomos de rapidísimos dromedarios hasta Noruega. Peregrinan después a Tierra Santa, recorren Armenia, Egipto, Capadocia, visitan a Tamorlán, van a Sodoma y Gomorra, al Monte Sinaí, a la Meca y pasan por la tierra de Amazonas antes de llegar al fabuloso reino del Preste Juan de la India (2011: 23-24).

Las incoherencias de este recorrido, de la misma forma que en el caso del *Libro del conocimiento*, se deben al carácter ficcional de la obra, rasgo que también hace posible la aparición de un gran número de elementos maravillosos en el relato, tan típicos de la tradición libresco medieval.

El reino de Preste Juan, un espacio cristiano en medio de tierras musulmanas y paganas, desempeñó un papel muy significativo en el imaginario medieval y fue mencionado en varios textos de la época²⁷. Ana Belén Chimeno del Campo habla del lejano reino de este monarca cristiano como «uno de los mitos más prolíficos de la Baja Edad Media» (2006: 134) y, en cuanto a su origen, señala que «todo comienza cuando en 1165, el emperador bizantino Manuel Comneno recibe una misiva escrita por este personaje declarándose soberano de las Tres Indias, hombre opulento y poderoso que ostenta los títulos de rey y sacerdote, y cuyo más fervoroso deseo es ayudar a los cristianos

²⁷ La aparición de la leyenda de Preste Juan en los textos medievales y renacentistas ocupó a varios investigadores, entre los cuales destacan Nieves Baranda (1992) y Ana Belén Chimeno del Campo (2006, 2011).

de Occidente a recuperar el territorio ocupado por los infieles islámicos» (2006: 134). Esta carta se transmitió también al emperador germano-romano Federico Barbarroja y al papa Alejandro III. De esta forma, en la visión del mítico monarca se apoyaba la idea de frenar la expansión musulmana, así como la convicción de poder convertir al cristianismo a los pueblos asiáticos. Esta última dio lugar a diversas embajadas de monjes cristianos a Asia, entre las cuales destacan los viajes de Juan de Plano Carpini, Guillermo de Rubruck, Juan de Montecorvino y Odorico de Pordenone²⁸.

No obstante, la embajada más importante para la literatura de viajes medieval española no fue de carácter religioso, sino que se trató de una misión diplomática llevada a cabo a principios del XV por los emisarios del rey Enrique III ante el gran caudillo mongol Tamorlán. El testimonio literario de este acontecimiento histórico es el relato conocido como *Embajada a Tamorlán*, que, según la crítica, constituye uno de los libros de viajes medievales castellanos más genuinos²⁹.

Los estudiosos también están de acuerdo en que el otro libro más representativo de este género es *Andanças y viajes de Pero Tafur*, una obra sorprendente en muchos aspectos que puede considerarse «un “texto-bisagra” entre la Edad Media y la modernidad» (Carrizo Rueda, 1997: 80). Se trata de un relato en el que el hidalgo andaluz Pero Tafur da cuenta de su viaje, realizado entre los años 1436 y 1439, en el que visita, entre otros lugares, las ciudades de Roma y Venecia, se dirige a Tierra Santa, llega a Egipto y conoce Constantinopla³⁰. Lo que distingue a Pero Tafur de otros viajeros medievales es el motivo poco definido de su viaje, razón por la cual Rubio Tovar llega a considerar que «Tafur viaja principalmente por el placer de viajar. La peregrinación a Tierra Santa no parece sino una excusa para emprender otros viajes» (1986: 84). La misma idea es defendida por Francisco López Estrada: «la curiosidad que pone de manifiesto en cuanto escribe, lo convierte en un precedente del turista, pues a veces parece que viaja por su propio gusto» (2003: 104). También Béguelin-Argimón considera que

²⁸ Los trayectos de estos misioneros, así como los testimonios escritos de sus vivencias se tratarán en el tercer capítulo de este trabajo «El espacio como generador de mitos: la Ruta de la Seda, la ruta de los sentidos».

²⁹ Aquí apenas mencionamos este texto, ya que lo comentaremos con más detalle en el tercer capítulo de este trabajo «El espacio como generador de mitos: la Ruta de la Seda, la ruta de los sentidos».

³⁰ Aunque Tafur viajó entre los años 1436-1439, escribió su libro en 1454, es decir, quince años después de haber acabado su recorrido. Por un lado, Rubio Tovar (1986: 88), comentando los motivos del hidalgo andaluz para poner por escrito su experiencia, indica que tal vez el momento clave haya sido la caída de Constantinopla en 1453, cuando Tafur tomó consciencia de que su travesía ya formaba parte del pasado y que era uno de los últimos en haber visto la ciudad. Por otro lado, López Estrada (2003: 106) supone que tal vez Tafur describió su viaje debido a las insistencias de otra gente, como, por ejemplo, algún noble importante que le pidió que hablara de Constantinopla.

«en las *Andanças* se vislumbra algo así como un turista “avant la lettre”» (2011: 22). De la misma forma, el recorrido del protagonista no está nada fijado y Tafur se deja llevar por su curiosidad y sus deseos personales, señalando su propio camino, cambiando de destino a su antojo y buscando sitios poco comunes. El recorrido de Pero Tafur no es continuo, ni tampoco aparece la precisión temporal típica de otras obras medievales, aunque en su relato se puede hablar de un orden cronológico tácito (Beltrán, 1991). Por todas estas razones, López Estrada considera *Andanças* el título idóneo para la obra, ya que «“Andanzas” significa ir de una a otra parte, con diversos propósitos» (2003: 106)³¹.

Junto a las obras anteriormente citadas, dada la importancia de la religión en el Medievo, los relatos de peregrinaciones formaron un corpus importante de la literatura de viajes de la época. Esto se debe al hecho de que «en el mundo occidental anterior a los viajes de Colón, la peregrinación a Tierra Santa se planteaba como el viaje por antonomasia...» (De Lama, 2013: 92)³². Se trata de un tipo de textos presentes tanto a finales de la Edad Media como a principios del Renacimiento, ya que muchos de ellos se escribieron en España en la época de los Reyes Católicos.

Aunque ya en los primeros siglos del Imperio Romano se realizaban peregrinaciones cristianas, fue con la conversión de Constantino al cristianismo cuando verdaderamente se inició el culto de los Santos Lugares. En este contexto destaca el viaje realizado por la monja Egeria en el siglo IV y descrito en su *Itinerarium*. Tiempo después,

³¹ El texto ha recibido bastante atención por parte de la crítica literaria, ya que tanto Rubio Tovar (1986), como Beltrán (1991), López Estrada (2003) y Beguélin-Argimón (2011) han comentado sus particularidades. No obstante, los medievalistas que se han dedicado al análisis de *Andanças* y *viajes de Pero Tafur* con más detalle han sido Pérez Priego y Carrizo Rueda. Pérez Priego es el autor tanto de la edición crítica de la obra: Pérez Priego, Miguel Ángel (ed.) (2009), *Pero Tafur. Andanças e viajes*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, como de diversos artículos sobre ella, como por ejemplo: Pérez Priego, Miguel Ángel (2011), «Encuentro del viajero Pero Tafur con el humanismo florentino del primer cuatrocientos», *Revista de literatura*, 145, pp. 131-142. Entre los trabajos de Carrizo Rueda destacan: Carrizo Rueda, Sofía M. (1993), «El "imaginario" de la naturaleza en los itinerarios medievales a través de Pedro Tafur» en *Caminería hispánica: Actas del I Congreso de Caminería Hispánica*, pp. 229-236; Carrizo Rueda, Sofía M. (1994), «Hacia una poética de los relatos de viajes: a propósito de Pero Tafur», *Incipit*, 14, pp.103-144; Carrizo Rueda, Sofía M. (1997), «Pero Tafur, un autor-personaje cuestionado desde su propio discurso», en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*, coord. José Manuel Lucía Megías, pp. 461-468, Carrizo Rueda, Sofía M. (1997), *Poética del relato de viajes*, Kassel, Reichenberger. En algunos estudios complementarios a esta tesis, no recogidos directamente en la misma, se ha hecho un acercamiento a la obra y sus características comparándola con *Embajada a Tamorlán* en el artículo: Zygmunt, Karolina (2019), «Construyendo una poética para el relato de viaje en la Edad Media: entre la *Embajada a Tamorlán* y *Andanças* y *viajes de Pero Tafur*», *Diablotexto digital* [en prensa]

³² En la parte de este estudio dedicada a los relatos de peregrinación a Tierra Santa, sigo, principalmente, la obra de Víctor de Lama titulada *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos* y la reseña sobre este texto publicada, como un trabajo complementario a esta tesis, en la revista *Lemir*: Zygmunt, Karolina (2015): reseña de Víctor de Lama, *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, Madrid, Miraguano, 2013, *Lemir. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento* 19, 3-8.

aparecieron las primeras guías de peregrinación, entre las que cabe señalar el *Liber Sancti Jacobi*, «una compilación del siglo XII atribuida a Aymerico Picaud sobre el Camino de Santiago, en la que se recogen descripciones de lugares, así como relatos, homilías y oraciones» (Rosca, 2006: 34). La primera guía de Tierra Santa escrita en castellano fue la *Fazienda de Ultramar* que, aunque data del siglo XII, realmente procede del XIII (De Lama, 2013) y que, más que una guía, constituye «una geografía religiosa en la que junto a las ciudades que se describen, y la distancia entre ellas, se añaden textos bíblicos romanceados alusivos a cada lugar» (De Lama, 2013: 100)³³.

Según la crítica, la *Peregrinatio in Terram Sanctam* de Bernardo de Breidenbach se revela como el texto más famoso de los relatos de peregrinación a Tierra Santa. La versión castellana de la obra, conocida como el *Viaje de la Tierra Santa*, resulta fundamental para la comprensión de la importancia de los viajes a los Santos Lugares en esta época. El texto, que quería servir de guía práctica a futuros peregrinos, se centra en el viaje a Tierra Santa realizado en el año 1483 por el deán de Maguncia Bernardo de Breidenbach y su comitiva. A lo largo de sus páginas se relata una peregrinación larga y difícil que recorrió múltiples lugares, y en la que a las penalidades del camino y a las adversidades del clima se sumaba el constante acoso de sus enemigos musulmanes. Asimismo, el texto posee características típicas de otras obras de viaje de la época, como la descripción de las costumbres de tierras nuevas, la sorpresa ante la realidad desconocida, su comparación con la realidad del país de origen, así como la muestra del saber científico y de las creencias de la época. Breidenbach pretendió reflejar fielmente la experiencia vivida, por lo que, aunque en algunos momentos la obra «no puede sustraerse al peso de lecturas librescas» (De Lama, 2013: 207), en general puede considerarse «una especie de antídoto católico, y realista, frente al exitoso *Libro de las maravillas* de Mandeville» (De Lama, 2003: 152). El dato objetivo, la información abundante y la aparición de grabados (presentes igualmente en la versión española) dotaron al texto de mucho atractivo, mientras que la composición original en latín permitió su difusión europea. Todas estas características convirtieron la *Peregrinatio in Terram Sanctam* en un texto de referencia y un gran éxito editorial.

Dado que la peregrinación a Tierra Santa se veía como «el viaje por excelencia para un castellano o un aragonés de finales del siglo XV» (De Lama, 2013: 9) no sorprende la

³³ Luis Albuquerque-García comenta, respecto a este texto, que se trata de «una peculiar guía de peregrinos a Tierra Santa con un sesgo claramente libresco» (2011:22) por lo que, en su opinión, pertenece, más bien, al ámbito de la ficción.

gran cantidad de textos españoles referentes a este trayecto. El primero de ellos se conoce como *Misterios de Jerusalén*, y relata un viaje a Tierra Santa y a Egipto realizado probablemente entre 1483 y 1485³⁴. Aunque al principio el relato sigue el esquema de una guía tradicional, presentando una descripción pormenorizada de los distintos lugares del recorrido, evoluciona hacia un relato personal de viaje. En su estructura llama la atención la ruptura del orden cronológico, ya que el autor comenta los lugares según su importancia, empezando por la descripción de los sitios relacionados con el nacimiento, la vida y la muerte de Jesús, para acabar relatando el viaje a Egipto. Según De Lama, la obra se inscribiría en la línea de nueva espiritualidad o *devotio moderna*. La importancia de la religión en el texto queda confirmada en la «alegoría de cruz que forman los Santos Lugares», que «contribuiría a reforzar en los lectores el valor simbólico de los mismos, otorgando a este hecho un sentido teleológico o providencialista» (De Lama, 2013: 215). El autor mantendrá este criterio de «utilidad espiritual» a lo largo de toda la obra, lo que explicaría la ausencia en su texto de descripciones de costumbres, de comentarios personales o de otra información distinta de la religiosa.

En este panorama cabe destacar también el relato de Pedro Mártir de Anglería, el embajador de los Reyes Católicos ante el sultán Khansu al Ghuri. Las quejas de los musulmanes debidas a la severa política de los Reyes Católicos, provocaban hostigamientos de los cristianos que viajaban o residían en Tierra Santa. Ante esta situación, los monarcas se vieron obligados a mandar una embajada, la cual «se presentaba [...] como un desafío importante para Anglería, a la par que una ocasión única para crear una obra literaria de calidad...» (De Lama, 2013: 230). Anglería, gran humanista, elaboró su relato en latín, y la formación clásica, así como el gran bagaje cultural del autor, serán notorios a lo largo de toda la obra. Su relato se centra en buscar datos históricos y sociales, detalles geográficos, noticias mitológicas y costumbres de la sociedad. La mirada humanista y científica es constante. El viaje ya no es el descubrimiento o el mero recuerdo de los pasajes bíblicos, sino «un reencuentro con los lugares que tantas veces había leído en los libros» (De Lama, 2018: 231). Asimismo, «el carácter diplomático del viaje marca diferencias fundamentales con los de peregrinación» (De Lama, 2018: 235). Anglería pretende informar a los Reyes, pero, al mismo tiempo, intenta crear un «escrito memorable» para la posteridad.

³⁴ De Lama (2013) indica que, aunque la obra se presenta como anónima, en otro texto de peregrinación, *el Viaje a Oriente* de Diego de Mérida, se menciona como su autor a Antonio Cruzado, un pseudónimo que parece relacionarse con la idea de la peregrinación como cruzada pacífica.

La carta de Fray Diego de Mérida en la que el religioso relata su viaje a Oriente (1507 y 1512), dirigida a sus hermanos del monasterio de Guadalupe, es considerada por Miguel Ángel Pérez Priego «otra muestra curiosa del género» (2009: X). El autor del relato se presenta como un viajero atrevido que se adentra en solitario en un país sarraceno, visitando algunos de los lugares que pocos años antes recorría Anglería. Según De Lama, el autor muestra en el texto «su lenguaje sencillo y directo, su talante afable y bienintencionado, su mirada entre irónica y jocosa y [...] capacidad de sorprenderse ante lo diferente» (2013: 270). La obra de Diego de Mérida no sigue el criterio de provecho espiritual de los *Misterios de Jerusalén*, sino que se presenta como la narración de «una aventura viajera» en la que se incluyen numerosas noticias de la vida, costumbres y tradiciones curiosas y exóticas, dignas de ser conocidas y transmitidas. Además, a diferencia de Anglería, el relato del Fray Diego carece de referencias clásicas, aunque incorpora episodios y versículos de la Biblia y de la liturgia.

Otro texto que resulta interesante en este panorama es el *Alcázar Imperial de la Fama del Gran Capitán* de Alonso Gómez de Figueroa que, a pesar de no tratarse de una obra concebida estrictamente como relato de viaje, narra el recorrido realizado por Figueroa por Tierra Santa. Se desconoce la fecha de la peregrinación y su duración, ya que la obra carece de referencias temporales. El primer objetivo del texto es exaltar la figura de Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, cuyas victorias en las campañas napolitanas contra los franceses hicieron creer a muchos que este podría recuperar los Santos Lugares.

En este panorama, también llama la atención el poema narrativo de Juan de Encina, conocido como *Trivagia*, en el que el autor comenta su viaje a Tierra Santa, llevado a cabo en el año 1519. Encina da cuenta del cambio espiritual que motivó el viaje, habla del itinerario realizado y describe todos los elementos del recorrido que le resultaron más novedosos e insólitos (Pérez Priego, 2009: X).

El análisis de algunas de las obras más importantes de peregrinación a Tierra Santa muestra que, pese al uso de patrones parecidos, no estamos ante textos en absoluto homogéneos y que estos relatos, muchas veces ignorados por la crítica, constituyen un testimonio valioso de lo que era el viaje predilecto de la época.

Tal y como se ha podido ver, la Edad Media, muy al contrario de lo que podría parecer, fue «una época viajera por excelencia» (Carrizo Rueda, 2015: 21), mientras que «los libros de viajes constituyen un corpus textual coherente y bien articulado dentro del sistema cultural del Medioevo» (Popeanga, 1991: 9). Los autores de la época, a través de

sus obras, pretendían dar cuenta de lo conocido, compartir el saber nuevo y registrar lo que no estaba documentado. Por esta razón, la crítica reconoce que «los viajeros medievales realizaron [...] un extraordinario esfuerzo para expresar con palabras el mundo que iban descubriendo» (Rubio Tovar, 1986: 29). Esta labor fue todavía más difícil ya que el viajero-relator del Medievo viajaba «por un mundo configurado en los libros» (Popeanga, 1991: 24). De esta forma, se encontraba en el conflicto entre lo que realmente veía y lo que se suponía que tenía que ver, entre la realidad contemplada y la imagen predeterminada de esta realidad³⁵. Rubio Tovar incide en este dilema comentando que «debemos, pues, reconocer en los viajeros el deseo, infrecuente en la literatura medieval, de describir lo que tenían delante, sin olvidar la carga de la tradición, que casi obligaba a éstos a ver lo que estaba escrito en los libros o era creencia popular» (1986: 27). De esta forma, los viajeros-relatores medievales se caracterizaban por su voluntad de describir lo visto con la máxima precisión y fidelidad, a pesar de la importancia de llevar tras de sí el peso de la tradición escrita. Esto les convertía en « [...] los únicos realistas frente a una cultura libresca» (Rubio Tovar, 1986: 27). Esta misma idea la defiende Alburquerque-García señalando que: «Lo que distingue precisamente los 'relatos de viaje' de otras obras literarias del mismo periodo es que, en sus descripciones se impone con más contundencia la realidad misma a la tradición libresca. Quizá ellos fueron los primeros en cuestionarse algunas de las fantasías que se arrastraban desde la época clásica» (2015: 66). Por esta razón, el carácter documental e informativo de la obra de viaje medieval resultó fundamental y la Edad Media dejó una rica herencia en el campo del viaje y su literatura. En palabras de Sofía Carrizo Rueda: «puede decirse que aquel ir y venir de todos los estamentos sociales, desde emperadores a caravanas de mendigos, construyó la Europa moderna» (2015: 21).

1.3.3. El Renacimiento

Mientras que en la Edad Media hablábamos de una actividad viajera comercial, misionera o diplomática, en el Renacimiento a estas motivaciones hay que añadirles la vertiente del viaje como descubrimiento. Nelson Graburn habla de la transformación en

³⁵ Alburquerque-García (2011) señala la fuerza que tenían en la época lo maravilloso y lo fantástico, comentando que: «La mayoría de las leyendas medievales que hablaban de los *mirabilia* [...], de los animales fantásticos y seres monstruosos, acabaron recogidas en las enciclopedias de la época (piénsese en el *Speculum Naturale* de Beauvais), lo que contribuyó decisivamente a su canonización» (en entrevista con Arellano, 2011: 33). Asimismo, como añade el mismo estudioso, incluso las *Etimologías* de San Isidro «se hacía[n] eco de toda esta literatura fantástica» (en entrevista con Arellano, 2011: 33).

estos tiempos de la cosmovisión imperante y del surgimiento de una nueva conciencia expresada en «la idea de que la verdad reside fuera de la mente y del espíritu» (1992 [1977]: 57). A consecuencia de este «giro materialista y extravertido» se creó «una nueva urgencia de explorar y comprender el mundo» cuyos resultados fueron los primeros avances astronómicos y científicos de los siglos XV y XVI, que contribuyeron a la mejora del transporte. Asimismo, las dificultades y peligros en los caminos terrestres (grandes epidemias, amenazas constantes de robo y asalto, inclemencias del clima) provocaban la búsqueda de alternativas comerciales marítimas.

En este contexto, el descubrimiento de la ruta marítima a la India se convirtió en el gran objetivo de los navegantes de la época,³⁶ en la que la rivalidad entre los españoles y los portugueses era bien conocida. Los múltiples naufragios y desapariciones de los barcos y sus tripulaciones dieron lugar a la leyenda negra del Atlántico que «se describía como un mar tenebroso poblado de monstruos y seres extraños, y que había caído en las tinieblas» (Salcines de Delas, 1996: 24). Tal y como comenta Salcines de Delas, estas creencias tuvieron su reflejo en la literatura: «surgió así la leyenda del gigante Adamastor, textualizada por primera vez por Luis de Camoens, en el “Canto V” de *Os Lusíadas*» (1996: 24)³⁷.

No obstante, incluso las historias más terribles no detuvieron a los deseosos de alcanzar tierras de grandes riquezas y beneficios. En 1488 el portugués Bartolomé Díaz logró doblar por vez primera en una navegación occidental el Cabo de las Tormentas. Asimismo, después de la llegada de Colón al nuevo continente se produjo una serie de travesías marinas que dieron lugar a la era de los descubrimientos geográficos³⁸. En 1498, el navegante también portugués Vasco da Gama, consiguió lo que otros habían anhelado durante muchos años: llegar a la India por la ruta marítima, rodeando África. En las páginas de los descubrimientos se inscribieron también Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano con la expedición que dio la primera vuelta al mundo y cuyo testimonio

³⁶ No obstante, entre los factores que contribuyeron a la era de los descubrimientos no hay que olvidar el peso de la tradición libresco de la Edad Media, ya que, tal y como comenta Carrizo Rueda: «aquellos horizontes oníricos como el de la India y sus monstruos [...] hicieron de la curiosidad una vía para los descubrimientos geográficos» (2015: 21).

³⁷ Según las creencias de la época este gigante devoraba los barcos que intentaban acercarse al Cabo de las Tormentas (hoy en día: Cabo de Buena Esperanza).

³⁸ Colón nunca supo que no había descubierto el camino marítimo a la India y que las tierras a las que llegaron sus barcos eran un continente nuevo. Tal y como comenta Edmundo O’Gorman, Colón «había llegado a Asia, en Asia estaba y de Asia volvía, y de esta convicción ya nada ni nadie lo hará retroceder hasta el día de su muerte» (en González-Rivera, 2019: 140).

escrito, *Relación del primer viaje alrededor del mundo* (1524), llegó a nuestros días gracias al uno de los supervivientes, Antonio Pigafetta³⁹.

En este contexto, para la literatura de viajes resultan importantísimos los textos conocidos como *Crónicas de Indias*, nombre que abarca un grupo muy heterogéneo de relatos relacionados con la conquista de América. Entre estas obras cabe destacar, entre otros, el *Diario de los viajes* de Colón y sus *Cartas a los Reyes*, las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés, los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *La Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León o la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo. Se trata de unos textos, que, como suele suceder con este tipo de testimonios, se encuentran a medio camino entre la historiografía y la literatura, y su propia denominación como «crónicas» parece acercarlas más al ámbito de la historia que al de la literatura. No obstante, Alburquerque-García, atendiendo a los criterios factuales, paratextuales, formales y retóricos, considera que «algunos de estos textos de las crónicas de Indias puedan ser considerados auténticos relatos de viaje, cuya difusión en la época contribuyó a consolidar las características de un género de enorme fecundidad» (2008: 22). En su opinión, en estos testimonios se consolidan muchos de los procedimientos del género de viajes⁴⁰.

No menos importante y complicada que su adscripción genérica es la interpretación de estos textos, el análisis de las visiones e imaginarios que transmiten y los mitos que recrean⁴¹. La conquista de América fue un fenómeno muy complejo. Se trataba de una empresa tanto militar, política y legal, como territorial y económica, sin poder olvidar su vertiente cultural, lingüística y religiosa. Las *Crónicas de Indias* resultaron fundamentales para la construcción de las maneras de pensar y escribir sobre América Latina. En ellas puede verse reflejada la creación de las identidades del conquistador y del conquistado, del vencedor y del vencido, del colonizador y del colonizado, y, en definitiva, del «yo» y del «otro»⁴². En muchos textos de las *Crónicas*, a la visión del espacio y de los

³⁹ Por esta razón, el texto se conoce también como *Relación de Pigafetta*. Como señala González-Rivera, se trata de una obra que «[r]esulta tan fascinante que García Márquez, en su discurso del Nobel, invocó su nombre y aseguró que la del italiano era “una crónica rigurosa que, sin embargo, parece una aventura de imaginación”» (2019: 152).

⁴⁰ Asimismo, Alburquerque-García (2015) señala la *Crónica* de Ramón Muntaner (siglo XIV) y *Crónica abreviada de España* (1482) de Diego de Valera como textos anteriores a las *Crónicas de Indias* que indicaban ya ciertos rasgos de modernidad (la primera) y contenían pequeños «relatos de viajes» (la segunda).

⁴¹ En la parte dedicada a *Crónicas de Indias*, sigo, en gran medida, las notas extraídas en el curso de grado «Literatura hispanoamericana: de la Colonia a las naciones» impartido por la profesora Nuria Girona Fibla.

⁴² Por cuestiones de espacio, y atendiendo al objetivo de este capítulo, resulta imposible abarcar este tema fascinante a la par que complejo, pero entre la bibliografía referente a la construcción de los imaginarios de

habitantes les acompañaba el autorretrato del propio viajero-relator, conquistador-cronista. Tal y como indica Certeau (1993), América se convirtió en «el cuerpo historiado», el blasón de los trabajos y fantasmas del colonizador, y el Nuevo Mundo significó para la escritura conquistadora la página en blanco donde escribir el querer occidental.

Los diferentes tipos de discursos se fueron entremezclando, y maneras a veces contradictorias de narrar la conquista se fueron complementando, creando una retórica compleja y heterogénea⁴³. El discurso de éxito de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo contrasta con el de fracaso presentado por Bartolomé de las Casas y Alvar Núñez Cabeza de Vaca. El primero, caracterizado por la visión de la conquista como una empresa triunfante, la percepción selectiva de los hechos, condicionada por unos intereses y objetivos muy claros, se revela como «un discurso mitificador», que más que reflejar la realidad es responsable de la creación de modelos y mitos. El segundo discurso «desmitifica» el primero, critica los imaginarios consolidados en el discurso de éxito y presenta una visión de la realidad más crítica, problematizando aspectos que se habían obviado en el primer discurso⁴⁴. Junto a estas representaciones de la conquista, surgieron también los relatos de la frontera, textos de quienes se encontraban entre ambas realidades, perteneciendo tanto al mundo de los vencidos como al de los vencedores. Este es el caso de La Malinche, indígena entregada como esclava a Cortés que, al principio, sirvió como intérprete entre los colonizados y los colonizadores, pero acabó convirtiéndose en la consejera y amante del conquistador. El Inca Garcilaso de la Vega, hijo de una princesa inca y un capitán español, también presenta una identidad inestable, la de un sujeto oscilante que intenta reivindicar la cultura indígena, lo propio, dentro del

América cabe destacar, entre otros, Aracil Varón, Beatriz (2009), «Sobre el proceso de creación de un imaginario múltiple: América durante el período colonial», en *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, Carmen Alemany Bay; Beatriz Aracil Varón (eds.), Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2009, pp.13-30; Gil, Juan (1989), *Mitos y utopías del descubrimiento*, Madrid, Alianza Editorial; Gruzinski, Serge (1991), *La colonización de lo imaginario*, México, FCE; O' Gorman, Edmundo (1986), *La invención de América*, México, FCE; Pastor, Beatriz (1996), *El jardín y el peregrino. Ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano 1492-1695*, Atlanta, Editions Rodopi; Rovira, José Carlos (1995), «Del espacio geográfico medieval al espacio utópico renacentista en las primeras crónicas», en *Entre dos culturas. Voces de identidad latinoamericana*, Universidad de Alicante, 1995, pp. 29-35; Todorov, Tzvetan (1987), *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI.

⁴³ Heterogénea, dentro de lo posible, porque no hay que olvidar que «la historia la escriben los vencedores» y el discurso presente en las *Crónicas* recoge la mirada de los conquistadores. En cuanto a la visión de los vencidos hay mucha menos bibliografía, pero se puede consultar: Portilla, Miguel León (1989), *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México D.F., UNAM.

⁴⁴ Para más información puede consultarse: Pastor Bodmer, Beatriz (1988), *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hanover, Ediciones del Norte.

marco europeo al que también pertenece. Esta condición de indio/mestizo/cristiano, nacido en América y formado en España, se evidencia en sus descripciones de los hechos, conocidas como *Comentarios reales* (1609) y *Comentarios reales: Historia General del Perú* (1617).

De la misma forma que Graburn (1997) insistía en la aparición de una nueva conciencia renacentista, Alburquerque-García propone hablar de un cambio de paradigma posible «gracias a estos viajeros y exploradores del Nuevo Mundo y a la colaboración de humanistas como Nebrija o Mártir de Anglería» (2011: 25). Esta transformación se sintetiza por el estudioso de la siguiente forma: «si la Antigüedad clásica consideraba que para comprendernos mejor era necesario estudiarnos mejor a nosotros mismos, con estos “relatos de viajes” del descubrimiento se inicia la consideración de que para comprendernos mejor a nosotros mismos es necesario estudiar mejor a los otros» (2011: 25). De esta forma, el concepto del «otro» se convierte en fundamental en la experiencia del viaje y en el proceso de construcción de la propia identidad. El «otro» será la clave para la comprensión del yo. Asimismo, Peñate insiste en otros aspectos de estos cambios presentes en el mundo de viaje y sus relatos a partir de los finales del XV:

el Descubrimiento traslada el centro de interés del viajero desde Asia hacia el nuevo continente, el relato ya no va a privilegiar la exploración sino más bien la conquista, la actitud del relator pasa del maravillarse al intento de racionalizar lo observado; finalmente, el desarrollo de la imprenta va a divulgar el relato viajero hasta ámbitos (sociales y geográficos) no imaginados un siglo antes (2004: 20-21).

Ángela Rosca, a su vez, comenta el gusto por lo lejano y el interés por las historias que venían de otros continentes del público receptor del momento: «el género satisface plenamente las preocupaciones de la Europa del siglo XVII; los libros de viajes, con sus historias ambientadas en tierras lejanas, habitadas por gentes exóticas y que reflejan otros modos de vida, logran satisfacer el apetito de un público ávido de novedades y ansioso por descubrir nuevos horizontes» (2006: 34). Igualmente, resulta interesante que también en esta época tiene lugar el surgimiento y desarrollo de la novela picaresca, centrada en los viajes de un pícaro y, según la crítica, muy relacionada con la literatura de viajes⁴⁵.

⁴⁵ En el capítulo cuarto de este estudio, dedicado al género de viaje, se profundizará en la relación entre la literatura de viajes y la picaresca.

En aquella época, al igual que en la Antigüedad, el abanico de quienes describían sus experiencias era muy amplio y no se limitaba a un grupo social o profesional concreto: «En la Edad Media, Renacimiento y la época de los grandes descubrimientos los autores de los libros de viajes son mercaderes y marinos, monjes y prelados, embajadores, geógrafos y exploradores, que realizan el viaje con diferentes fines, sea comerciales, políticos o religiosos» (Rosca, 2006: 32).

1.3.4. La Ilustración

La época de la Ilustración fue otro de los momentos que supuso un cambio en la forma de entender el viaje. Conforme con el nuevo espíritu, cualquier desplazamiento debía caracterizarse por su valor educativo, por lo que «el viaje, en el siglo XVIII, constituyó una de las manifestaciones del despliegue intelectual» (Salcines de Delas, 1996: 27). El tratado filosófico de Jean Jacques Rousseau *Émile ou de l'éducation* del 1762 resultó una de las propuestas educacionales más importantes de la época. La inclusión en esta obra de un ensayo dedicado a los viajes, constituye una muestra de la importancia de esta experiencia en el Siglo de las Luces y de su valor en la educación de los jóvenes.

En su texto, Rousseau insistía en la necesidad de un conocimiento práctico que venía de la experiencia y no tan solo de la lectura: «he pasado mi vida leyendo relaciones de viajes, y nunca he encontrado dos que me hayan dado la misma idea del mismo pueblo [...] respecto a observaciones de toda especie, no hay que leer, hay que ver» (1998: 675-676). No obstante, tan solo desplazarse no garantiza el conocimiento, ya que viajar es un arte que hay que aprender, «[n]o basta para instruirse con recorrer países. Hay que saber viajar. Para observar hay que tener ojos, y volverlos hacia el objeto que se quiere conocer. Hay muchas personas a quienes los viajes instruyen menos aún que los libros...» (1998: 677). De esta forma, junto al viajar provechoso, existen los viajes que no traen ningún beneficio: «[v]iajar por viajar es errar, es vagabundear; viajar para instruirse es todavía un objeto demasiado vago; la instrucción que no tiene una meta determinada no es nada» (1998: 683). En su ensayo, Rousseau también compara las maneras de viajar de varios países europeos, así como distingue entre viajar bien y viajar mal, viajar para ver países o para ver pueblos, observar a los hombres o las cosas. Por esta razón, el viaje se revela como un instrumento más en la formación del sujeto, responsable de la constitución del carácter del individuo: «[l]os viajes impulsan el carácter hacia su inclinación, y acaban por hacer al hombre bueno o malo. Quien vuelve de correr mucho es a su vuelta lo que

será durante su vida...» (1998: 682), pero, como subraya el propio filósofo, estos periplos «no convienen, por el contrario, sino a muy pocas personas; no convienen sino a hombres bastante seguros de sí mismos para escuchar las lecciones del error sin dejarse seducir, y para ver el ejemplo del vicio sin dejarse arrastrar» (1998: 682).

Asimismo, junto al trabajo de Rousseau, «las aportaciones teóricas con respecto a los viajes [...] alcanzan su máxima consideración en el artículo *Voyage* de la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alambert, que afianza el viaje como un hecho fundamental en la instrucción de los jóvenes» (Alburquerque-García, 2011: 26).

No obstante, antes de pasar a los desplazamientos más famosos de la época, los itinerarios educativos de los jóvenes nobles, resulta importante mencionar los viajes instructivos de los aprendices de los diferentes gremios que tuvieron lugar a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Tal y como comenta Hans-Joachim Knebel, «los gremios reglamentaban [...] los desplazamientos de sus miembros» (1973 [1960]: 16), considerando que para llegar a ser un maestro era necesario «ver y aprender cómo su oficio era desempeñado en otros lugares» (1973[1960]: 17). De esta forma, el joven, después de su viaje, traía de vuelta la «virtud de la distancia» (Knebel, 1973 [1960]: 17) y, al mismo tiempo, este sistema permitía la selección institucionalizada de los candidatos para maestro, ya que no todos podían alcanzar este grado. Las ordenanzas gremiales especificaban cuál era la duración aconsejada de este vagar instructivo y cuáles eran los lugares que debía visitar el joven aprendiz. Igualmente, «el mismo vagar, la intervención del maestro, el comportamiento con los otros oficiales, etc., estaba perfectamente reglamentado en costumbres, usos y giros del lenguaje» (Knebel, 1973 [1960]: 17). Por esta razón Knebel considera que este «oficial errante» no puede ser considerado el antecedente del turista moderno, ya que, como él mismo dice, «era algo muy distinto de un turista» (1973 [1960]: 17).

Quien sí que puede verse como el precursor del turista moderno es el joven noble que emprendía el Grand Tour, un viaje en el que puede observarse un verdadero fósil del turismo moderno (Knebel, 1973 [1960]: 17). Con el nombre de *Grand Tour* se denomina el viaje educativo por Europa que realizaban los jóvenes aristócratas para conocer la vida en distintos países y aprender de otras culturas. Según Graburn, «la decadencia posterior al Medioevo que experimentaron las universidades y las grandes instituciones públicas y de enseñanza, en tanto instituciones docentes, dio pie al auge de nuevas opciones en la enseñanza: los tutores y el Tour por Europa pasaron a ser las principales» (1992 [1977]: 57). El origen de estos viajes educativos de la aristocracia es anterior a la época de la

Ilustración, puesto que ya en la primera mitad del siglo XVII muchos jóvenes intelectuales recorrían Europa para instruirse. Tal y como comentan Louis Turner y John Ash, entre los jóvenes ingleses que en esta época realizaron el Grand Tour y se vieron influenciados por esta experiencia, destacaron el filósofo Thomas Hobbes, el poeta John Milton y el arquitecto Inigo Jones. Hobbes pudo viajar gracias a su papel de tutor en la familia Cavendish. Durante sus trayectos, además de acercarse a las nuevas ideas científicas de la época, conoció personalmente a grandes intelectuales, como Galileo, a quien también tuvo ocasión de conocer John Milton. Milton empezó su viaje en el 1638 y el destino más importante de su trayecto fue Italia, donde participó en la vida cultural e intelectual del país. Admiró nuevos estilos arquitectónicos y escuchó por primera y última vez en su vida una ópera completa, género desconocido en aquella época en Inglaterra. Turner y Ash consideran que «las referencias a su experiencia italiana en sus poemas se limitan a una sola mención del “follaje de Vallombrosa”, en el *Paraíso Perdido*, si bien resulta imposible que dicha experiencia no surtiese un profundo impacto en su sensibilidad estética» (1991 [1975]: 48). Inigo Jones, debido a su profesión, se centró en conocer la obra arquitectónica de los grandes maestros del Renacimiento, como, entre otros, Andrea Palladio.

Sin embargo, a pesar de su orígenes en el XVII, la crítica coincide en que «el siglo XVIII se considera convencionalmente la Edad de Oro del Grand Tour» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 52). Turner y Ash comentan que «esta gira por Europa puede llegar a parecer uno de los productos típicos del Siglo de las Luces, por su cosmopolitismo y su consciente evocación del pasado clásico» (1991 [1975]: 52). Asimismo, según Graburn, «en la Inglaterra del siglo XVIII, el Grand Tour llegó a ser una institución completamente arraigada y desarrollada» (1992 [1977]: 57). Este viaje de los jóvenes aristócratas se consideraba un paso clave en su formación: «El Tour pasaba por formar parte imprescindible de la preparación de los futuros dirigentes políticos y administrativos, así como de los futuros mecenas» (Graburn, 1992 [1977]: 57). La ruta presentaba un sinfín de estímulos estéticos e intelectuales para los jóvenes que la recorrían: ofrecía la posibilidad de acercarse a estilos arquitectónicos desconocidos y vivir experiencias estéticas nuevas. Asimismo, permitía conocer personalmente a las grandes figuras de la época y establecer contactos importantes en la futura carrera del joven. Ya en el 1625 Francis Bacon, en su ensayo *De los viajes*, explicaba la importancia de aprovechar el recorrido para conocer a personas eminentes, para lo cual eran fundamentales las cartas de presentación que llevaban consigo los jóvenes. Según Turner y Ash «el ensayo de

Bacon es probablemente el mejor resumen de esta concepción oficial del Gran Tour» (1991 [1975]: 46). De la misma opinión es Alburquerque-García, según el cual las consideraciones de la obra del pensador inglés «ejercieron clara influencia en la literatura de viajes estimulada por el Grand Tour» (2011: 26). En este texto, Bacon comentaba los puntos obligatorios que había que ver durante el recorrido. Se trataba de una lista muy larga que comprendía entre otros: «determinadas cortes de príncipes, tribunales, iglesias y monasterios, murallas y fortificaciones, puertos y bahías, antigüedades y ruinas, bibliotecas, universidades, salas de conferencias y de litigios, armadas, arsenales, polvorines, bolsas de comercio, almacenes, ejercicios de monta y por último ejecuciones de la pena capital y espectáculos de ese jaez» (en Turner y Ash, 1991 [1975]: 46). Se daba por supuesto que el joven viajero debería conocer el idioma del lugar al que se dirigía ya que, repitiendo la famosa frase del propio Bacon, quien viajaba a un país sin tener el conocimiento previo del idioma, iba a la escuela y no de viaje⁴⁶. Además de conocer múltiples lugares, los jóvenes aprendían buenas costumbres, danza y equitación. Junto al afán por formarse, una parte importante de la experiencia era también la diversión⁴⁷. Se trataba de un viaje largo que necesitaba una planificación muy detallada y, además del joven, implicaba la participación en el trayecto de otras personas:

podía durar uno, dos y hasta tres años, era preparado y ultimado cuidadosamente con mucha anticipación; frecuentemente reflejaba la ruta seguida por el padre [...] Solo los hijos más capacitados iban en solitario, mientras que los restantes eran enviados en compañía de un jefe de ruta, mentor, tutor, criados y cocheros a un viaje cuyo recorrido y metas habían sido exactamente fijadas (Knebel, 1973 [1960]: 17).

El Grand Tour, experiencia al principio reservada exclusivamente para los jóvenes aristócratas⁴⁸, reforzaba la sensación de pertenencia a una determinada clase, a una élite cuyos intereses debían conservarse por lo que, generalmente, los jóvenes solo entraban en contacto con las personas del mismo estatus social.

⁴⁶ En el original: «He that travelleth into a country, before he hath some entrance into the language, goeth to school, and not to travel» en <http://www.authorama.com/essays-of-francis-bacon-19.html>.

⁴⁷ A veces la experiencia se caracterizaba por un exceso de diversión y una falta absoluta de interés por los objetivos educativos del viaje. Turner y Ash (1991 [1975]: 54) señalan que tanto los comentaristas franceses como los propios ingleses, entre ellos, Lady Mary Wortley Montagu, criticaban duramente los modales de los jóvenes ingleses en el extranjero que, más que instruirse y aprender, se dedicaban a frivolidades y placeres. Algunos críticos ven en el Grand Tour los principios del turismo moderno, justamente por «su capacidad de usar lúdicamente el tiempo y de consumir productos y actividades superfluas» (Antón Clavé, 1998: 20).

⁴⁸ Con el paso del tiempo también los jóvenes burgueses pudieron realizar viajes de la misma índole.

1.3.5. Viajes científicos del XVIII

Junto a los viajes educativos y de formación en la época de la Ilustración, cabe destacar los desplazamientos de carácter científico, travesías en las que el conocimiento y la investigación eran el motivo del viaje y el objetivo en sí mismo. Las tripulaciones estaban formadas por naturalistas, cartógrafos y astrónomos, así como dibujantes e ilustradores, entre otros.

Según Mary Louise Pratt, el año que marcó un antes y un después en la historia europea fue el 1735. En primer lugar, este año se publicó *Systema Naturae* de Carl Linneo, en el que el naturalista sueco «propuso un sistema de clasificación destinado a categorizar todas las formas vegetales del planeta» (1997: 38). En segundo lugar, justo ese mismo año tuvo lugar «el lanzamiento de la primera expedición científica de Europa» (1997: 38). Se trataba de la expedición La Condamine, cuyo objetivo era determinar la forma exacta de la Tierra. Según Pratt: «estos dos eventos, y su coincidencia en el tiempo, indican importantes dimensiones de cambio en la comprensión que las élites europeas tenían de ellas mismas y de sus relaciones con el resto del mundo» (1997: 38).

En cuanto a la expedición, junto a las calamidades del viaje, penurias constantes y diversos fracasos, «hubo un aspecto en el que la expedición de La Condamine fue todo un éxito: la escritura. Los textos y los relatos que la expedición produjo circularon por Europa durante décadas, en circuitos orales y escritos» (Pratt, 1997: 43). Asimismo «el *corpus* de textos que surgió de la expedición de La Condamine indica claramente el alcance y la diversidad de la escritura producida por los viajes a mediados del siglo XVIII» (1997: 43). Entre los testimonios de la experiencia destaca el primer informe de la expedición, el *Relato abreviado de un viaje al Perú* (1744) de Pierre Bouger, uno de los supervivientes del viaje. Un año más tarde, el que dio nombre a la expedición, Charles-Marie de La Condamine, publicó su informe *Relation abrégé d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique meridional...* No obstante, «la historia más repetida y duradera que surgió de la expedición La Condamine fue un relato oral, del que sólo se publicó un tosco resumen. Se trata de una historia de supervivencia que no fue protagonizada por un hombre de ciencia europeo sino por una mujer euroamericana, Isabela Godin des Odonais» (1997: 48). La historia, puesta por escrito por el marido de Godin, relata la

travesía de la mujer por los Andes y el Amazonas para unirse a su esposo y volver con él a Europa⁴⁹.

Pratt señala que con la expedición pionera de La Condamine comenzó la era de los viajes científicos, y con esto «un cambio en la concepción de Europa, de sí misma y de sus relaciones globales» (1997: 52), mientras que el libro de Linneo tuvo influencia tanto en los viajes y la literatura de viajes como en «las maneras generales en los que ciudadanos europeos construían y explicaban su lugar en el mundo» (1997: 53). Por esta razón, la estudiosa considera que:

Los viajes y la literatura de viajes jamás volverían a ser los mismos. En la segunda mitad del siglo XVIII, todas las expediciones científicas o no, y todos los viajeros, científicos o no, tuvieron algo que ver con la historia natural [...]. Las narraciones de viajes de todo tipo empezaron a introducir lentas páginas llenas de refinada «literatura de la naturaleza» (1997: 57-58).

De esta forma, la literatura de viajes y la historia natural eran responsables de producir lo que Pratt denominó, «conciencia eurocentrada global» o «conciencia planetaria» (1997: 23)⁵⁰.

Junto a la expedición de La Condamine, en la época cabe destacar también los viajes científicos de James Cook, el primero de ellos descrito en *A Journal of a voyage round the world in His Majesty's ship Endeavour*. En el ámbito español se conoce la expedición político-científica de Malaspina (1788-1794) cuyo objetivo era la exploración de, entre otros, las posesiones españolas de las costas americanas. Igualmente, al mismo tiempo que las grandes empresas científicas de ultramar, en la época se desarrollaba la labor individual de múltiples estudiosos para los que el viaje resultó fundamental. Por ejemplo,

⁴⁹ No pretendo determinar aquí si los testimonios de viajes marítimos e informes de las expediciones científicas pertenecen al género de la literatura de viajes, ya que esto requeriría un análisis exhaustivo de sus características que no forma parte de los objetivos de este capítulo. No obstante, considero muy importante mencionarlos en este estudio dado su estrecha relación con la experiencia del viaje y la influencia que han tenido en la mentalidad e imaginario de la época.

⁵⁰ Resulta muy interesante la reflexión de Paulina Kowalczyk (2018) sobre la relación de esta nueva conciencia planetaria con las representaciones iconográficas de los territorios, correspondientes a la necesidad de los europeos de ubicarse y señalar su posición en un mundo cada vez más grande. Como comenta la estudiosa, ya en la Italia del XVI, «se crearon las alegorías de los cuatro continentes, personificados por cuatro bellas mujeres, reconocibles gracias a sus correspondientes, y a menudo intercambiables, atributos. Europa se encontraba en el lugar más alto de la jerarquía, presentada de diversas formas: unas veces en el trono con un cetro y el globo terráqueo, apoyada en un toro, montada a caballo rodeada por Zeus, dibujando los territorios en el globo (la alegoría de la cultura europea que permitió conocer el mundo y descubrió su belleza) o sujetando una construcción arquitectónica ovalada -un templo (un liderazgo religioso sobre otras naciones), reinaba sobre otros continentes. Todos estos motivos iconográficos muestran de qué forma, partiendo del imaginario occidental, se describían otras civilizaciones y conceptos geográficos. Europa ocupa un lugar central, no solo en el sentido espacial, sino quizás, sobre todo, en el sentido retórico y cultural» [véase el anejo 1 de este estudio].

el botánico y naturalista valenciano Antonio José Cavanilles, como preceptor de los hijos de los duques del Infantado, realizó en 1777 un viaje a París clave para su investigación. Esta experiencia, tal y como comenta Nicolás Bas Martín, le permitió «formarse en la ciencia botánica junto a los principales especialistas en la materia. Tarea que compaginó con sus frecuentes incursiones en el mundo de los librerías, editores e impresores parisinos» (2011: 132). Asimismo, una vez de vuelta en España, recorrió el territorio valenciano, dejando como testimonio escrito de este viaje sus *Observaciones* (1795-1797)⁵¹.

Otra vertiente de los viajes de esta época la constituyeron los desplazamientos relacionados con la política exterior de los países. Como consecuencia de los cambios que experimentó Europa en los campos de la agricultura, la industria y la política, se hicieron frecuentes «viajes informativos de clara orientación económica, oculta tras las apariencias culturales» (Knebel, 1973 [1960]: 20). De esta forma, los viajes a otros países servían para enterarse de los avances del comercio y de la agricultura o buscar información beneficiosa para su propio negocio. En estos viajes el fin profesional resultaba mucho más importante que el posible ocio o diversión.

La rica actividad viajera de la época se ve reflejada en su literatura de viajes, que resulta muy heterogénea. En primer lugar, el género está muy relacionado con el objetivo formativo y educativo «el “relato de viajes” ilustrado se halla inmerso dentro del contexto de formación e instrucción que apunta al docere como su objetivo principal» (Albuquerque-García, 2011: 28). De la misma forma que el viaje es una experiencia imprescindible en la formación del joven, su relato es un reflejo de los conocimientos adquiridos durante la trayectoria. Turner y Ash (1975) comentan que los apuntes de Thomas Coryate, un jacobino excéntrico, conocidos como *Coryate Crudities* (1611), tuvieron mucha influencia en la sociedad de la época. Entre los intelectuales españoles que viajaron por Europa en el XVIII destaca Leandro Fernández de Moratín, quien en 1792 recorrió Francia, Inglaterra e Italia. Sus *Apuntaciones sueltas de Inglaterra y Viaje a Italia* son el testimonio escrito de esta experiencia. Asimismo, en este contexto cabe señalar *El Viaje a Italia* de José de Viera y Clavijo.

⁵¹ Para más información puede consultarse también: Bas Martín, Nicolás (2008), «La *Bibliothèque portative du voyageur*: sobre libros de viajes en la estancia parisina de Cavanilles», en *Placer e instrucción. Viajeros valencianos por el siglo XVIII*, Emilio Soler Pascual, Nicolás Bas Martín (coords.), Valencia, Universidad de Alicante-Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia, pp. 141-162.

No obstante, los relatos de los jóvenes nobles no fueron la única forma de literatura de viajes en la época. Alburquerque-García señala que en el XVIII el género «alberga las formas de apuntes, diarios, memorias y cartas» (2011: 27)⁵². En este contexto adquiere importancia la obra de Jovellanos cuyas *Cartas* y *Diario* «se puede considerar en conjunto como un auténtico “relato de viajes” que Jovellanos realizó por distintas regiones españolas a modo de *Itinerarios* en los que anota las incidencias diarias, los lugares visitados y *de omni re scibili*, según lo aconsejaban las circunstancias» (2011: 27)⁵³. El mismo estudioso menciona las *Cartas familiares* del padre Andrés como un representante muy importante de literatura viática. De esta forma, el género sigue presente en la época, aunque se observa el cambio de sus moldes: «Las formas que asume el “relato de viajes” ya no tienen que ver principalmente con las relaciones, crónicas o embajadas de los siglos anteriores, sino con las memorias, los apuntes, las cartas, los diarios, la prensa» (Alburquerque-García, 2011:28).

Asimismo, el mundo de las grandes navegaciones de los viajes científicos dejó múltiples testimonios de sus travesías que, como ya se ha visto, han contribuido a la creación de una nueva conciencia europea y, al mismo tiempo, han sido una fuente de inspiración para los escritores de la época. El personaje de William Dampier, pirata y naturalista, autor de *A New Voyage Round the World* (1697) fue, tal vez, el que más influencia tuvo en el imaginario de su época⁵⁴. La historia de Dampier inspiró a Jonathan Swift y sus famosos *Viajes de Gulliver* (1726). Asimismo, Alexander Selkirk, uno de los tripulantes de Dampier que pasó varios años en las islas desiertas Juan Fernández, sirvió de modelo para el personaje de *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe (1719) (Pratt, 1997: 296-297).

La Ilustración resultó ser, por tanto, otra época muy significativa para el desarrollo de la experiencia del viaje y su género. Incluso, según Alburquerque-García, «el viaje en

⁵² En cuanto a la relación del género epistolar con la literatura de viajes, resulta interesante la afirmación de Domingo Faustino Sarmiento, que veía en la carta el mejor molde para la textualización del viaje: «el andar abandonado de la carta, que tan bien cuadra con la natural variedad del viaje» (en Guzmán Rubio, 2011: 121).

⁵³ Asimismo, acerca de Jovellanos y su escritura, Alburquerque-García añade que: «algunos estudiosos lo han llegado a considerar precursor de los “relatos de viaje” del 98 al comparar la pulcritud de sus descripciones paisajísticas con las de Azorín» (2015: 73).

⁵⁴ Bas Martín comenta lo siguiente sobre la obra de Dampier y su influencia: «Uno de los libros de viajes ingleses más famosos es el del célebre bucanero William Dampier, cuya obra inspiró los viajes del capitán Cook, de Darwin, las narraciones de Swift, los Viajes de Gulliver, y el Robinson Crusoe de Daniel Defoe. Su *New voyage* puede considerarse como el primer éxito editorial en materia de relaciones de viaje. Una obra que mezclaba dosis de aventuras de bucaneros, intereses mercantiles, hostilidades contra los españoles y descripciones geográficas en las que se incluyeron numerosos planos de las costas descubiertas en el Pacífico, en especial de Australia y Nueva Guinea» (2011: 140).

su dimensión teórica y como práctica social adquiere en el Siglo de las Luces una importancia que supera con mucho la que se le había otorgado anteriormente» (2015: 71). En sus dos vertientes más importantes el desplazamiento fue, de alguna forma, una herramienta de construcción de identidades: en el caso del joven del Grand Tour el viaje forjaba su carácter, mientras que en lo referente a las expediciones científicas, las largas travesías se relacionaban con la construcción de la identidad colectiva de los europeos frente a otros continentes⁵⁵.

Asimismo, en la Ilustración cambió el estatus del propio viajero, que ya no tenía que esforzarse por separar lo real de lo imaginario y que en sus relatos todavía recogía secuelas de las fábulas y maravillas librescas. En esta época los viajeros se convirtieron en «testigos autorizados, [...] recopilaciones fidedignas de hechos naturales» (Pimentel, 2006: 104)⁵⁶. También fue entonces cuando empezó la profesionalización de la escritura de viaje. Tal y como comenta Pratt (1997), muchos relatos de viaje de la época han sido revisados y mejorados por escritores y editores profesionales para, de esta forma, crear un producto atractivo y competitivo⁵⁷. Los textos viáticos en el XVIII empezaban el camino hacia su constitución como género literario⁵⁸.

1.3.6. El Romanticismo

El Romanticismo fue otra de las grandes épocas de viajes, pero estos se realizaron con un espíritu muy diferente. El itinerario formativo y el estudio científico de la realidad dejaron lugar a un viaje mucho más subjetivo e íntimo. La subjetividad y las impresiones del sujeto primaron sobre la búsqueda de objetividad e información valiosa y «del antiguo clásico “Grand Tour” consistente en visitar y documentar, de manera emocionalmente indiferente, las galerías, museos y conocidos monumentos de la cultura, [se pasó] al “Gran

⁵⁵ Obviamente, la construcción de la identidad europea en oposición a la americana ya se ha podido ver en las *Crónicas de Indias*, pero en la Ilustración se le añade esta conciencia planetaria de la que habla Pratt, la necesidad de no solo diferenciarse del otro, sino también nombrarse y ubicarse dentro de un sistema muy complejo.

⁵⁶ Para más información sobre el viaje en el XVIII se puede consultar: Gaspar Gómez de la Serna (1974), *Los viajeros de la Ilustración*, Madrid, Alianza; Simon Schuhmacher, Lioba (1993-1994), «El viaje con finalidad educativa: ejemplos de la literatura europea de la Ilustración», *Cuadernos de Estudios del siglo XVIII*, 3-4 pp. 103-116; Pimentel, Juan (2003), *Testigos del mundo. Ciencia, literatura y viajes en la Ilustración*. Madrid, Marcial Pons Historia.

⁵⁷ Según Jan Borm (2016) un ejemplo de esta intervención profesional en un relato puede ser la edición de los viajes de Cook llevada a cabo por John Hawkesworth.

⁵⁸ Beatriz Ferrús (2011: 17) comenta que dos factores importantes en este proceso han sido, por un lado, la segunda oleada imperialista en la que participaron países como Gran Bretaña o Francia y, por otro lado, la democratización de la prensa, posible gracias a las ediciones baratas.

Tour romántico” del siglo XIX [...] con un modo mucho más personal y pasional de vivir la belleza y sublimación» (Wieczorkiewicz, 2008: 100).

Asimismo, también la literatura de viajes gozó de una gran popularidad: «El romanticismo cultiva el género con extraordinario entusiasmo por todo lo que ofrece de exotismo e idealización» (Rosca, 2006: 35). Según Alburquerque-García: «el Romanticismo dejará su impronta en el género al convertir la voz del autor/narrador en una instancia decisiva. El viaje se instala de pleno derecho dentro de los límites de la literatura y los viajeros se vuelven cada vez más intercambiables con la figura del escritor» (2015: 73). En esta época los viajes románticos sirvieron como inspiración para la creación literaria, por lo que el relato no fue solo la consecuencia de un viaje, sino que también podía constituir su objetivo: «la narrativa pasa de ser una secuela del viaje a convertirse en su justificación» (Le Huenen en Alburquerque-García, 2011: 28).

En la sensibilidad de los viajeros resultó fundamental un cambio de actitud frente a la naturaleza: «de los sentimientos de opresión, sumisión e impotencia surgen la admiración y la exaltación romántica por el mundo natural» (Knebel, 1973 [1960]: 26). Esta transformación se apreció tanto en la literatura como en el arte en general. La visión poética de Suiza propuesta por Schiller y la presentación del mundo inglés por Ruskin, así como toda una serie de pinturas de esta época, son un ejemplo de esta glorificación de la naturaleza y el paisaje. No parece casual que el viajero del *Caminante sobre el mar de nubes* del famosísimo cuadro de Friedrich [anejo 2], aparezca erguido sobre la montaña, ya que «en la magia de las montañas se encuentra frecuentemente la vivencia de lo natural» (Knebel, 1973[1960]: 26). El retorno a la naturaleza se oponía a la vida en la ciudad, mientras que los territorios lejanos, apartados y misteriosos, se vieron en el imaginario romántico como una vía de escape, una manera de refugiarse del mundo industrializado⁵⁹. Muchas veces «el viajero romántico vaga sin rumbo fijo porque es un marginado de la sociedad ya sea por elección propia o por la imposición de las circunstancias» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 67). Por esta razón, es tan frecuente la imagen del viajero romántico como un exiliado voluntario de su propia sociedad, un

⁵⁹ Tal vez el ejemplo más claro de este «retorno a la naturaleza» es el escritor y filósofo estadounidense Henry David Thoreau, que en 1845 abandonó su casa familiar para, durante aproximadamente dos años, vivir en una cabaña en medio del bosque y así experimentar la comunión con la naturaleza. El resultado de este proceso fue su libro *Walden*, considerado «la Biblia del naturalismo». Incluso hoy en día, Thoreau ejerce influencia sobre los jóvenes rebeldes que, buscando la libertad, deciden abandonar el orden urbano para entregarse a la naturaleza. Un ejemplo de esta actitud puede ser Chris McCandless, cuya historia se ha immortalizado en el libro de Jon Krakauer *Hacia rutas salvajes* (1995) y en una película del mismo título (2007). En su búsqueda de la «verdad» en la naturaleza salvaje de Alaska, a McCandless le acompañan fragmentos de *Walden* que lee y subraya.

vagabundo compulsivo. Lord Byron, en 1812, con su poema narrativo *Las peregrinaciones de Childe Harold*, presentó esta visión de un joven rico que acaba convirtiéndose en vagabundo.

Algunos lugares resultaron idílicos desde el principio para este vagar sin rumbo, otros, antiguos destinos del viaje ilustrado, en el Romanticismo cambiaron su significado, como es el caso de Italia. Tal y como explican Turner y Ash, los viajeros que llevaron a cabo el Grand Tour estaban interesados en ver la Italia de la época, anhelaban conversar con sus eruditos y querían conocer el arte del momento, mientras que, tiempo más tarde, lo que se buscaba era ya la imagen de Italia como «tierra de la Antigüedad» (1991 [1975]: 62). Este cambio se puede apreciar en los recuerdos de viaje de Goethe, conocidos como *Italianische Reise*. Según Nash «El joven Goethe (1726) pensaba que Italia ofrecía posibilidades especiales de realización para la romántica alma norteña» (Nash, 1992 [1977]: 76). La misma opinión la defienden Turner y Ash que, citando a Gray (1967), añaden: «Para Goethe, el mundo clásico de Grecia y de Italia era “un lugar de serena belleza, casi un jardín del Edén en términos paganos, una civilización en la cual el buen salvaje de Rousseau había rayado en la perfección”» (1991 [1975]: 63). Por esta razón, Grecia e Italia se convirtieron en los destinos europeos predilectos. Más allá de las fronteras europeas, el ampliamente entendido Oriente reinaba como un escenario idóneo para este espíritu nuevo⁶⁰.

Tampoco se puede obviar la importancia de España que, entre los viajeros de la época, se veía como un país sorprendente y, de alguna manera, exótico. Ejemplos de algunos románticos que se adentraron en este país y describieron sus impresiones pueden ser Prosper Mérimée con *Lettres D'Espagne* (1831-1833), George Richard Ford y su *Handbook for travellers in Spain*, (1845), Théophile Gautier, autor de *Voyage en Espagne*, (1845), así como Alexandre Dumas y sus *Impressions de voyage* (1847-1848)⁶¹.

Al mismo tiempo, en esa época viajaron algunos autores españoles, dejando testimonio escrito de sus vivencias. En este contexto, se puede mencionar el caso del Duque de Rivas y sus obras *Viaje al Vesubio* (1844) y *Viaje a las ruinas de Pesto* (1844), así como el relato *Viajes por Marruecos* de Alí Bey, seudónimo de Domingo Badía, que

⁶⁰ El tema de la fascinación por el Oriente de los intelectuales europeos del XIX se desarrollará en el capítulo «El espacio como generador de mitos: Ruta de la Seda, Ruta de los Sentidos».

⁶¹ Para más información sobre los viajeros románticos en España puede verse: Ortega Cantero, Nicolás (1990), «El paisaje de España en los viajeros románticos», *Ería: Revista cuatrimestral de geografía*, 22, pp.121-138; Ortega Cantero, Nicolás (1999), «Romanticismo, paisaje y Geografía: los relatos de viajes por España en la primera mitad del siglo XIX», *Ería: Revista cuatrimestral de geografía*, 49, pp. 121-128.

en su texto, publicado primero en francés en 1811 y luego en español en 1836, contó el viaje que había realizado por el Norte de África como enviado diplomático secreto.

Asimismo, fue en esta época cuando empezó a fraguarse la relación, tan importante hoy en día, entre los relatos de viaje y el periodismo. Salcines de Delas señala que en las publicaciones periodísticas de la época «se intercalaban relatos históricos y científicos junto a relatos exóticos y narraciones de viajes, siempre ilustrados con grabados, que permitían al lector percibir más vivamente la información sobre esa materia desconocida» (1996: 35). De esta forma, en el periódico *El Semanario Pintoresco Español*, publicación fundada en 1836 por Ramón Mesonero Romanos, «con una intención didáctica por un lado y de divertimento, por lo que de novedoso tenía, por otro, se editan [...] narraciones sobre viajes a países lejanos o descripciones de lugares y tradiciones del territorio español» (Salcines de Delas, 1996: 35). El éxito de este tipo de publicaciones hizo que la relación de los viajes con la prensa fuera cada vez más estrecha, y a las revistas empezaron a acompañarlas suplementos de viajes. Asimismo, como comenta Alburquerque-García: «los artículos publicados en la prensa periódica y recogidos luego de manera exenta fueron el origen de muchos de los “relatos de viaje” de la época. Durante el período romántico el periodismo y la literatura tuvieron en este género, como ya se barruntaba en el siglo anterior, uno de sus puntos de encuentro» (2015:74).

1.3.7. Viajes a los balnearios

Antes de pasar al nacimiento de lo que se podría considerar el turismo moderno, no se puede obviar la existencia de una modalidad más de viaje, muy popular entre los siglos XVIII y XIX. Como otra faceta del Grand Tour, más centrada en el ocio de los jóvenes, en estas épocas cabe destacar los viajes a balnearios. Tal y como indica Graburn «a partir del siglo XVIII comenzaron a construirse las lujosas mansiones de veraneo a lo largo de la costa mediterránea y la costa adriática, para recibir a las personas de la realeza y a los ricos y ociosos de los países del norte y el este de Europa» (1992 [1977]: 59). Los viajes hacia los balnearios, propios de los romanos, con los cuales experimentaron su época de esplendor, se redescubrieron, según Knebel, hacia 1720. El mismo estudioso explica que el gran olvido en el que cayó esta actividad estaba directamente relacionado con las cosmovisiones de las distintas épocas, ya que entre la Antigüedad y la Edad Media se produjo un cambio de mentalidad muy grande. Según Knebel, la imagen del mundo se alteró con la concepción escatológica cristiana de la esperanza de la salvación, según la

cual el ser humano debería desentenderse de todo lo contingente. Con la secularización del cristianismo, así como por la influencia del Renacimiento y la Reforma, se volvió a descubrir el cuerpo.

Viajar a los balnearios se convirtió en una forma de satisfacer los distintos deseos de los jóvenes acaudalados. Además, el desplazamiento resultó más cómodo y práctico que el Grand Tour, ya que el joven evitaba el acompañamiento de un tutor y con esto la vigilancia familiar. Esta vez el destino por excelencia fue Francia. Sorprendentemente, a diferencia del modelo actual, en el siglo XIX, la época de esplendor de los balnearios con casinos, la visita a estos lugares se relacionaba mucho más con el ocio y el placer que con la salud. La crítica señala unánimemente que «la búsqueda de la salud muy pronto se convirtió en una tapadera idónea de la búsqueda del placer» (Turner y Ash, 1991 [1977]: 89) y que «los viajes a los balnearios redescubiertos por la nobleza y una pequeña capa superior de la burguesía encubriesen tras el motivo del cuidado de la salud una intención de consecución de placer» (Knebel, 1973 [1960]: 21-22). Por lo tanto, los balnearios «no eran con frecuencia otra cosa que veladas excusas para dedicarse al juego y a placeres más lascivos (Graburn, 1992 [1977]: 59)⁶². El éxito de estos centros de recreación era posible gracias al cambio de las costumbres y mentalidad de la época: «en una época en donde lo individual tiene prioridad, sin sentirse ya ligado a normas tradicionales [...] se convierte cada vez más en costumbre social todo aquello que antiguamente sólo se podía hacer compatible con la ayuda de una “doble moral”» (Knebel, 1973 [1960]: 22)⁶³.

1.3.8. El turismo

Como se ha podido ver, en todas las épocas mencionadas el viaje se revelaba como una experiencia reservada para un sector concreto de la sociedad. A lo largo de la historia solo se desplazaba una parte de la población y lo hacía con unos fines bien determinados. A principios del XIX, aunque el viaje como un fenómeno global todavía no existía, ya se podía ir apreciando cierto cambio, puesto que: «a medida que el Grand Tour fue perdiendo

⁶² En este contexto resulta muy interesante el análisis realizado por Knebel del número de visitantes de tres famosos balnearios alemanes (Baden-Baden, Wiesbaden, Karlsbad) entre los años 1800 y 1928. Resulta que se observaba una diferencia muy clara entre el número de visitantes de los balnearios con salas de juegos y los que carecían de ellos. El balneario de Karlsbad, que no disponía de sala de juego, tenía muchísimo menos éxito que los otros dos, que sí contaban con un casino.

⁶³ A finales del XIX la situación de los balnearios cambió y estos se convirtieron en centros curativos, lo que se debió al mayor conocimiento de las propiedades de sus aguas, así como a la búsqueda por los jóvenes de otros lugares de diversión. Asimismo, después de la primera Guerra Mundial, estos «centros de ocio invernal propios de la “élite internacional” se convirtieron en centros de placer veraniego» (Graburn, 1992 [1977]: 60).

importancia en sus facetas más elitistas, los nuevos medios de transporte y las nuevas medidas políticas hicieron del viaje algo más seguro y más barato y asequible por tanto a la burguesía» (Graburn, 1992 [1977]: 58).

Con la revolución del transporte el viaje se hizo más accesible, abriendo sus puertas a un sector más amplio de la sociedad. Junto al desarrollo del transporte, cabe destacar también los cambios socioculturales de la época: consolidación de la clase media, mejora de las condiciones de trabajo y el mes de vacaciones pagadas. La conquista de las vacaciones pagadas constituía, al mismo tiempo, la «conquista de ocio» (Santana, 1997). Por primera vez en la historia se creó la separación entre el tiempo dedicado al trabajo y el tiempo libre. La aparición de una nueva manera de viajar, una experiencia más global y abarcadora de más sectores sociales, parecía inminente:

Estaba preparado el terreno, evidentemente continuando la tradición del Grand Tour, pero también gracias a la creciente popularidad de los balnearios y de los lugares de veraneo a orillas del mar que databa ya de finales del siglo XVIII. A mediados del siglo XIX, pasar las vacaciones relativamente lejos de la ciudad en la que se residía durante todo el año había terminado por convertirse en costumbre inveterada de un grupo social más numeroso que nunca (Turner y Ash, 1991 [1975]: 75).

La fecha simbólica para este nacimiento del turismo moderno suele considerarse el año 1841⁶⁴. Fue entonces cuando Thomas Cook organizó un trayecto en tren de Leicester a Loughborough cuyo objetivo era asistir a un congreso de lucha contra el alcoholismo. Turner y Ash hablan de este comienzo de la siguiente forma:

⁶⁴ Hablamos aquí del nacimiento del «turismo en el sentido moderno», siendo conscientes de que ya en la Antigüedad se ha podido hablar de viajes voluntarios cuyo objetivo era el descanso y el conocimiento de lugares nuevos. Podemski comenta que «si entendemos el turismo como un viaje voluntario cuyo objetivo es descansar y conocer, su origen se puede apreciar en las antiguas Grecia y Roma [...] En el siglo II a.C. Emilio Paulo, el principal general del ejército romano visitaba los monumentos de la antigua Grecia. Asimismo, un alejandrino anónimo elaboró la lista de las “siete maravillas del mundo”, es decir, los objetos más extraordinarios dignos de ser vistos. Al menos a partir del siglo I a. d. C. los patricios romanos se iban de vacaciones a descansar en sus casas de verano situadas en los alrededores de Roma [...] De esta manera, ya en la época antigua aparecieron fenómenos culturales como las vacaciones, balnearios, así como visitas a los monumentos que con el tiempo se convirtieron en característicos del turismo como una forma específica del viaje» (2005: 15). La misma postura la defiende Nash, que señala que en la antigua Atenas los ciudadanos disponían de ocio y tiempo libre, lo que les permitía viajar por placer, dedicarse a la educación, el deporte, así como a motivos de salud, mientras que los antiguos romanos disfrutaban de los veranos en sus casas de campo. Por esta razón el estudioso afirma que «parece evidente [...] que el turismo no es enteramente exclusivo de la sociedad industrial o moderna, pero también es cierto que sólo en una sociedad de este tipo acaba convirtiéndose en un fenómeno social omnipresente» (1992 [1977]:72). Para más información sobre los antecedentes del turismo en el viaje antiguo véase el primer capítulo de la obra de Turner y Ash (1991 [1977]) titulado justamente «Prehistoria del turismo en masa».

El nacimiento del turismo de masas organizado tiene un carácter casi bíblico, investido además del elevado tono moral del evangelismo característico del siglo XIX. En 1841, un vendedor de libros, predicador baptista y distribuidor de panfletos y opúsculos del condado de Derby iba de camino hacia una reunión con sus cofrades en la virtud de la templanza, reunión que había de celebrarse en Leicester cuando se sintió de pronto inspirado por la idea de contratar un tren para transportar a los amigos de la templanza desde Leicester a Loughborough (1991 [1975]: 73).

Cook pudo llevar a cabo su idea y los viajeros realizaron conjuntamente el trayecto en tren. Tal y como comenta Salcines de Delas: «una vez en Loughborough, Thomas Cook organizó un refrigerio para los quinientos setenta viajeros. El viaje, ida y vuelta, costó un shilling por persona. Tanto a la ida como a la vuelta fueron recibidos con las aclamaciones de una charanga. Había surgido el primer viaje organizado» (1996: 34). Con el éxito de esta primera iniciativa, empezaron a organizarse diversas excursiones a los lugares cercanos y conectados entre sí por el ferrocarril, un medio de transporte más rápido que los anteriores y además apto para un transporte de masas.

En 1845 Cook abrió en Leicester una agencia de viajes que años más tarde, en 1851, llevó ya con su hijo como *Thomas Cook & Son*⁶⁵. La empresa de Cook se encargaba no solo de asegurar el transporte, sino que también era responsable del alojamiento de los turistas y de sus excursiones guiadas. La expansión del ferrocarril no solo en Inglaterra, sino también en Francia, Austria o Suiza, contribuyó al desarrollo de la nueva manera de viajar. Después de varios trayectos por Europa, en 1866 los Cook organizaron el primer viaje a América y luego a África. Asimismo, abrieron sus sedes en muchos lugares, entre ellos en Egipto y en la India, ambas colonias inglesas de la época. De esta forma, «en la década de 1880 *Thomas Cook & Son* era ya toda una institución del Imperio Británico» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 84).

El viaje de ocio, para descansar y visitar lugares nuevos, ya no era una experiencia reservada para la aristocracia europea: «Los cupones de Cook y después sus *traveller's checks*, con la promoción de la expansión del ferrocarril y la estandarización de los hoteles y los restaurantes, pusieron toda clase de viajes al alcance de las masas» (Graburn, 1992 [1977]: 58). Las iniciativas de Cook llevaron a la democratización del viaje y el

⁶⁵ Para más información sobre Cook y sus actividades puede consultarse: Pudney, James (1953) *The Thomas Cook Story*, Londres, Michel Joseph. Pudney, utilizando los archivos de la empresa *Cook & Son*, así como los informes de los primeros viajeros, relata las distintas peripecias de estos viajes organizados.

predicador cumplió su gran sueño: «Esta tierra de Dios, con toda su plenitud y su belleza, ha de ser para el pueblo» (Cook en Turner y Ash, 1991 [1975]: 71).

Junto a Thomas Cook, cabe destacar la figura de Wiliam Cody, conocido como Búfalo Bill. Este, siendo reputado explorador y cazador, trabajaba para la Unión Pacific Railroad (1867-1868) y animaba a la caza de búfalos «como valor añadido al viaje en tren» (Santana, 1997: 20). En 1883, Cody organizó «la primera exhibición sobre el Salvaje Oeste, donde se escenificaba toda la mitología de la conquista, decorada con búfalos, caballos, indios y vaqueros» (Santana, 1997: 20). Lo que unía claramente a Cook y Cody era una nueva mentalidad y una forma muy distinta de entender el viaje:

Lo más importante de estos dos emprendedores personajes, dentro del espíritu del liberalismo capitalista y con el desarrollo de la emigración, es el paso de la idea del desplazamiento y la del romanticismo de la historia contemporánea, a una concepción comercial y mercantil de las mismas, creando las empresas cuyo fin ya no radica exclusivamente en el transporte sino también en la ocupación del tiempo de ocio (Santana, 1997: 20).

A finales del XIX y principios del XX el viaje de ocio exclusivo de los aristócratas se vio, definitivamente, sustituido por los desplazamientos impulsados por una «mentalidad colectiva y de consumo» (Santana, 1997: 19). Esto provocó, de alguna manera, el cambio en la conciencia de clase, ya que mientras «los viajes de turistas que realizaron el Grand Tour en los siglos XVII y XVIII reforzaron en ellos la sensación de pertenecer a una “élite internacional” [...] el turismo burgués y post-romántico de los siglos XIX y XX contiene en cambio un fuerte ingrediente de rechazo de las clases sociales» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 68). De esta forma, también en esta época, «un *ethos* romántico e ilustrado, aventurero y elitista del turismo, entendido como una actividad vinculada al colonialismo exotizante» dejó paso a «una visión contemporánea, presidida por su masificación y mercantilización expansiva» (Ros, 2010: 5). Este turismo de masas dirigido a un público amplio y homogéneo se convirtió en la forma dominante de la experiencia del viaje en el mundo actual⁶⁶.

Según Turner y Ash (1975) esta nueva forma de desplazarse es, en parte, el efecto de cuatro grandes revoluciones en el transporte que comprenden la aparición del ferrocarril, el barco de vapor, el coche y finalmente, el avión. Los autores consideran que

⁶⁶ A esta problemática está dedicado el segundo capítulo de esta tesis titulado «Turismo de masas como forma dominante del viaje contemporáneo».

cada uno de estos inventos contribuyó a cambiar la relación del sujeto con los espacios. El ferrocarril permitía el transporte de pasajeros y productos, y con esto la ampliación de las grandes zonas urbanas, el barco de vapor reforzaba el dominio colonial, mientras que el coche provocaba la descentralización de las ciudades y el desarrollo de los suburbios. El avión, a su vez, «induce a una metafísica nueva, contribuye a la creación de otra captación del tiempo y del espacio» (Onfray, 2016 [2007]: 78) y «la aeromovilidad se torna el patrón global de administración del planeta» (Pompeyo, 2011: 240). Al mismo tiempo, este último medio de transporte es, según Turner y Ash (1975), el responsable de la aparición de un nuevo tipo de turistas, de las «nuevas hordas»⁶⁷.

En este periodo también resulta importante señalar el cambio en la manera sensorial de vivir el viaje, representado por la separación de lo visual de las percepciones olfativas, auditivas, táctiles y gustativas, así como la conversión de la vista en el sentido dominante tanto en los desplazamientos como para organizar y controlar la sociedad (Urry, 2009 [2000]). Aunque hoy en día la hegemonía de la vista en las experiencias viáticas parece muy clara, no siempre fue así. En el siglo XVII Descartes consideraba que viajar era casi como conversar con los hombres de otros siglos. Asimismo, el mundo era un libro que leer y no una imagen que contemplar. Por esta razón, Podemski comenta que hasta finales del XVIII «el rasgo más característico de los viajes [...] era el hecho de que, estos estaban centrados en “la palabra, no la imagen, en el oído y la lengua, no el ojo” (Adler, 1989: 10), en el diálogo, discurso, y no en mirar, visitar, ver» (2005: 16).

La literatura no pudo mantenerse indiferente a estas nuevas formas de viajar. Como comenta Salcines de Delas en relación a los cambios en el transporte: «La importancia de estos avances se vio reflejada en *La vuelta al mundo en 80 días* de Julio Verne [1873]. Este libro, escrito tras la inauguración del Canal de Suez, pretendía demostrar la facilidad con que se podía recorrer el planeta» (1996: 46).

Los escritores españoles de esta época fueron conscientes del nacimiento de una nueva manera de viajar, de esta «facilidad para recorrer el planeta». Unas veces aprovecharon las posibilidades que esta ofrecía, realizando largos periplos hacia otros países e incluso continentes, y otras veces se rebelaban contra el culto de la velocidad que devoraba el espacio, escogiendo un viaje a pie por territorios españoles. A finales del XIX y durante todo el siglo XX el género del viaje gozó de una gran vitalidad y, a su cultivo se dedicaron los escritores más importantes de la escena literaria. La aparición, entre los

⁶⁷ Esta cuestión se desarrollará en el segundo capítulo de esta tesis, en la parte dedicada al turismo como prolongación del colonialismo.

autores de libros de viajes, de tantos escritores importantes de la época, es un claro ejemplo de que «el género ha evolucionado hacia una mayor literariedad» (Champeau, 2004: 30). La crítica coincide en que «según se avanza en la historia, el relato de viajes se fija más en el estilo, la forma y los recursos literarios» (Almarcegui, 2016: 10).

Chantal Roussel-Zuazu (2005), en su tipología de la literatura de viaje española del siglo XIX, propone distinguir entre «el libro de viaje estético-cultural», «el libro de viaje económico-social», «el libro de viaje científico-histórico», «la novela de viaje» y «el libro de viaje filosófico-político». Según esta clasificación, Benito Pérez Galdós con sus obras *Cuarenta leguas por Cantabria*, (1879), *Excursión a Portugal* (1885), *Viaje a Italia* (1888) y *Memorias de un desmemoriado* (1888), Amós de Escalante con *Del Ebro al Tíber* (1863), así como Pedro Antonio de Alarcón y sus relatos *La Alpujarra...* (1872), *Viajes por España* (1883), *De Madrid a Nápoles* (1886), y otros, pertenecen al grupo de autores del libro de viaje estético-cultural. En cambio, *Recuerdos de viaje por Francia y Bélgica* (1888) de Ramón de Mesonero Romanos, *Cartas finlandesas* (1898) de Ángel Ganivet y *Al pie de la Torre Eiffel* (1889) de Emilia Pardo Bazán constituyen un ejemplo del libro de viaje económico-social. Junto a estas obras, existen testimonios de las distintas expediciones científicas que continuaban en el XIX y cuyo objetivo era, entre otros, descubrir nuevas especies de flora y fauna, así como mejorar los mapas existentes. A este tipo de textos Roussel-Zuazu los considera libros de viaje científico-histórico y en el panorama español destacan *Viajes por la América meridional* de Félix de Azara, *Diario de la expedición al Pacífico...* de Marcos Jiménez de la Espada y *Comisión Científica al Pacífico...* de Manuel Almagro.

El panorama de literatura de viajes del siglo XX también resulta muy heterogéneo⁶⁸. Salcines propone hablar, en este contexto, de escritores-viajeros y viajeros-escritores, representantes de dos actitudes diferentes: viajar para escribir o escribir porque se ha viajado. Los primeros viajan para «obtener materiales para sus novelas» (1996: 69), mientras que los segundos «se plantean un viaje para luego contarlo» (1996: 70). Según la autora, la primera postura la representan Pío Baroja y, «en cierto sentido», Vicente Blasco Ibáñez, mientras que entre los segundos destaca Camilo José Cela.

El primero de los autores mencionados por Salcines, Pío Baroja, pertenece a lo que tradicionalmente se conoce como la generación del 98, un grupo de autores cuya

⁶⁸ Para más información sobre el viaje en el siglo XX puede consultarse también: Peñate, Julio (2010), *Introducción al relato de viaje hispánico del siglo XX: textos, etapas, metodología*, Madrid, Visor.

importante aportación al género de viaje ha sido comentada por la crítica⁶⁹. Junto a Baroja, autores como Unamuno (*Andanzas y visiones españolas* [1922]) o Azorín (*La ruta de Don Quijote* [1905]) viajaron por España, observándola y describiendo su paisaje.

El segundo representante de la primera actitud, Blasco Ibáñez, fue también un autor de relatos de viajes en la época, lo que se evidencia en sus obras *Oriente* (1907) y *La vuelta al mundo de un novelista* (1924). No obstante, tal vez los escritores más significativos en este contexto sean Ciro Bayo y el ya mencionado Camilo José Cela.

El primero, en palabras de Alburquerque-García, «actúa como gozne entre los relatos de viaje pedagógicos del 98 y la posterior renovación del género de la mano de Cela» (en entrevista con Arellano, 2011: 38). Asimismo, según otros estudiosos, Bayo «recupera el modelo picaresco y viaja por España, a pie y sin dinero» (Salcines, 1996: 107). El reflejo de estas travesías son *El peregrino entretenido...* (1910) y *Lazarillo español...* (1910). El primer texto constituye un testimonio escrito del viaje que Bayo realizó con los hermanos Baroja, experiencia que también sirvió para la novela de Pio Baroja *La dama errante* (1908). Junto a los viajes por España, Bayo, en *Chuquisaca o la Plata perulera...* (1912), *El peregrino en Indias...* (1911) y *Por la América desconocida* (1927), describió sus recorridos por el continente americano. Según Alburquerque-García, este escritor, «sin renunciar a los elementos esenciales del género, lo acerca a las fronteras de lo novelesco al apropiarse de algunos de sus recursos y al haber transformado en ficticios determinados elementos de la narración, sin menoscabo de su modalidad factual» (2011: 31)⁷⁰.

Camilo José Cela, a su vez, fue para muchos el autor clave de la literatura española de viajes del XX y sus relatos viajeros se muestran como «un auténtico crisol de su producción literaria global» (Alburquerque-García, 2004: 522). El *Viaje a la Alcarria* (1948) constituye su obra más conocida en este género, a la que siguieron, entre otras, *Del Miño al Bidasoa* (1952), *Judíos, moros y cristianos* (1956), *Primer viaje andaluz* (1959), *Cuaderno del Guadarrama* (1960), *Viaje al Pirineo de Lérida* (1965) o *Páginas de geografía errabunda* (1965), así como su último libro de viajes *Nuevo viaje a la*

⁶⁹ Para más información sobre el viaje de la generación del 98, puede consultarse: Leralta, Javier (1998), *Viajes y viajeros del 98: andanzas literarias por España de la Generación del 98*, Editorial Viajes Ilustrados; para los viajes de Unamuno: Lloréns García, Ramón F (1991), *Los libros de viajes de Miguel de Unamuno*, Alicante, Caja de Ahorros Provincial de Alicante.

⁷⁰ Para más información puede consultarse también: Alburquerque-García, Luis (2008), «*El peregrino entretenido* de Ciro Bayo y el relato de viaje a comienzos del siglo XX» en *El viaje en la literatura hispánica: de Juan Valera a Sergio Pitol*, Francisco Uzcanga Meinecke, Julio Peñate (eds.), Madrid, Editorial Verbum, pp: 145-160.

Alcarria (1986). Según Salcines: «Camilo José Cela da un nuevo impulso al viaje a pie por España, pues a partir de la publicación de *Viaje a la Alcarria* (1948) serán más frecuentes los libros que relaten viajes por España» (1996: 111).

En este panorama de viajes por España cabe destacar también a Josep Pla y sus *Viaje en autobús* (1942) y *Viaje a pie* (1949).

Junto a los autores mencionados, en el panorama español del siglo XX resultan muy significativos los relatos sociales de viajes. En estos textos, publicados entre 1959 y 1976, el viaje y su relato sirvieron para denunciar la situación de pobreza y miseria en las que se encontraba la España de la posguerra. A las obras más importantes de esta corriente pertenecen *Campos de Níjar* (1959) y *La Chanca* (1962) de Juan Goytisolo, *Caminando por las Hurdes* (1960) de Armando López Salinas y Antonio Ferres, *Tierra de Olivos* de Antonio Ferres (1964), *Donde las Hurdes se llaman Cabrera* (1964) y *Gracia y desgracias de Castilla la Vieja* (1976) de Ramón Carnicer Blanco, así como *Tierra mal bautizada. Un viaje por Tierra de Campos* (1966) de Jesús Torbado Carro y *Por el río abajo* (1966) de Armando López Salinas y Alfonso Grosso, y finalmente *Las Hurdes: tierra sin tierra* (1968) de Víctor Chamorro y *Las Hurdes clamor de piedras* (1972) de Juan Antonio Pérez Mateos. En todos estos casos estamos ante unas obras que criticaban las injusticias sociales omnipresentes en el panorama español de la época, por lo que muchas fueron censuradas y publicadas fuera de España⁷¹.

Finalmente, la literatura contemporánea, tan compleja y heterogénea, se escapa a cualquier intento de clasificación u ordenación. Se trata de un campo inabarcable con múltiples voces, relatos y visiones. Resulta imposible nombrar a todos los autores que cultivan, hoy en día, este género. La crítica coincide en señalar la relación de la literatura de viajes actual con el periodismo y el reportaje, encarnada en autores como Ryszard

⁷¹ El territorio de las Hurdes, una zona significativa para los autores del principio del siglo XX, años más tarde desempeñó un papel importante para escritores del realismo social (Salcines, 1996: 114). Asimismo, tal y como comenta Montejo Gurruchaga: «Modesto Rubén Martínez Reche da testimonio de los libros sobre Las Hurdes cuyos antecedentes se remontan al siglo XVII y constata que a lo largo del siglo XX fue lugar común para escritores, intelectuales y cineastas como tópico de pobreza española y símbolo de la “España negra”» (2009: 173). Para más información puede consultarse: Martínez Reche, Modesto Rubén (1995), «Libros de viaje: Tres miradas a las Hurdes», en *Literatura española alrededor de 1950: Panorama de una diversidad*, Manuel José Ramos Ortega et alii (eds.), Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad, pp. 225-253. Para más información sobre los autores concretos del realismo social, sobre todo López Salinas y Grosso, pueden consultarse los estudios de Montejo Gurruchaga: Montejo Gurruchaga, Lucía (2004), «Alfonso Grosso y la literatura de viajes de los años sesenta: dos miradas a las tierras andaluzas», *Philologia Hispalensis*, XVIII, pp. 109-122; Montejo Gurruchaga, Lucía (2006), «Alfonso Grosso y el realismo social. Dos novelas de los años sesenta», *Archivum*, LVI, pp. 205-231; Montejo Gurruchaga, Lucía (2009), «La narrativa de Armando López Salinas: realismo crítico contra censura», *Estudios Humanísticos. Filología* 31, pp. 159-184.

Kapuściński, Manuel Leguineche, Alfonso Armada o Luis Pancorbo. En el ámbito hispánico, otras figuras importantes del género son, sin lugar a dudas, Javier Reverte, Julio Llamazares, Juan Pedro Aparicio, José María Merino, Jordi Esteva o Lorenzo Silva y Jordi Carrión. Asimismo, no se puede obviar la presencia de mujeres escritoras del género, como Ana María Briongos, Rosa Montero o Patricia Almarcegui. Asimismo, los grandes nombres del panorama actual de literatura de viajes universal pueden ser, entre otros, Paul Theroux, Lawrence Osborne, Bill Bryson, Norman Lewis, Patrick Leigh Fermor, Cees Nooteboom o Colin Thubron. Este último, hablando de las última generaciones de escritores de viaje, comenta: «hay gente interesantísima: Sara Wheeler, Rory MacLean, Philip -Marsden, Dalrymple y, en una generación ligeramente más joven, Tim Butcher, Peter Hessler, Oliver Bu-lough. Hay otros en Europa del Este subiendo: la búlgara Kapka Kassabova, el polaco Witold Szablowski» (en Antón, 2017b).

No obstante, con esta numeración se revelan tan solo unas pequeñas piezas del puzle general, unos trocitos mínimos del gran mosaico de la literatura de viajes actual. Un mosaico en el que resulta fascinante descubrir incluso estos elementos que parecen no destacar, que se pierden en el gran conjunto. El corpus de esta tesis está hecho justamente de estas piezas menos visibles, pero no por eso insignificantes...

1.4. Los modelos y retratos de viajeros en la historia

De la misma forma que a lo largo de la historia se sucedían diversas maneras de viajar y se modificaban los objetivos de las travesías, también cambiaban los sujetos que recorrían los caminos. Andrzej Waśko (2007) distingue dos tipos históricos de viajeros. El primero de ellos es el modelo clásico de Ulises y su viaje como búsqueda, como vuelta a la patria, al destino que se persigue. A este arquetipo se opone el modelo moderno encarnado por Don Juan, en el que el viaje se convierte en un objetivo en sí mismo o una forma de vida. Asimismo, autores como Dariusz Czaja (en Kowalczyk, 2018) proponen hablar de tres tipos de viajeros en la historia de la cultura. Estos son el descubridor, el viajero y el turista, que se corresponden, a su vez, con tres épocas: la época de los descubrimientos, la época de la industrialización y la época de la industria turística.

No obstante, tal vez la propuesta más interesante, en la que más se trabaja la relación histórica entre la experiencia del viaje y su plasmación en la literatura, sea *Retratos de viajeros* de Tzvetan Todorov. En este estudio, el filósofo presenta varios sentidos del viaje que llenaron las páginas de la historia y de la literatura. Según Beatriz Colombi, esta clasificación de Todorov revela «modos de enunciación previstos en el archivo de la lengua para el desplazamiento» (2006: 26), es decir, las actitudes que los viajeros-relatores han adoptado a lo largo de la historia para construir su relato. Aunque el estudioso se centra, sobre todo, en los escritores franceses, consigue mostrar ciertas tendencias propias de la literatura de viajes a lo largo de la historia. Todorov presenta una visión diacrónica de los modelos que provienen de la «observación empírica», ya que «resulta que aparecen una y otra vez, más a menudo que otros, en la literatura de viaje y evasión, tal como ésta se escribe desde hace ya siglos» (1991: 386).

El *asimilador* es la primera figura presentada en *Retratos...* Este viajero, poco frecuente en la época actual, tiene su representación en el personaje del misionero cristiano que quiere que el otro se asemeje a él y adopte sus creencias. Según Todorov, en la literatura, en el repertorio de los asimiladores, figuran autores como Jean-Jacques Rousseau y Victor Segalen. El *aprovechado*, el segundo tipo del viajero de Todorov, es un colonizador, propio de la visión imperial o colonialista de los territorios nuevos que presentaban muchos viajeros a lo largo de la historia. El *turista* está descrito por Todorov como «un visitante apresurado que prefiere los monumentos a los seres humanos» (1991: 388), caracterizado por su prisa constante y una cámara fotográfica. El siguiente viajero,

el *impresionista*, es un turista que dedica su atención a los seres humanos y cuyos recuerdos de viaje no se limitan solo a los suvenires o fotos, pudiendo ser también «esbozos, pintadas o escritos» (1991: 389). Los impresionistas buscan una experiencia sensual muy variada y se interesan por las costumbres, los olores, los sabores y los sonidos de los lugares nuevos. No obstante, «lo que verdaderamente les interesa, son las impresiones que estos países o seres dejan sobre ellos, y no los propios países y seres» (1991: 390). De esta forma, el centro de atención no es el «otro», sino el propio viajero, sus impresiones, reflexiones y visiones, lo que, tal y como comenta Todorov, encierra dos peligros: la creación de una imagen superficial del otro y su instrumentalización. Según Todorov, fue el escritor Pierre Loti quien «sistematizó por vez primera la actitud impresionista» (1991: 390) y lo siguieron autores como Henri Michaux en sus viajes por Asia y Roland Barthes en Japón. El *asimilado*, el siguiente viajero al que Todorov dedica unas líneas, es lo contrario del asimilador. Encarnado, sobre todo, por la figura del inmigrante, pretende asimilarse con la cultura nueva para, de esta forma, recibir su aceptación y formar parte de ella. El *exota*, en cambio, se interesa por lo diferente, lo extraño, lo exótico. Esta es la postura reivindicada por Victor Segalen. La característica principal del siguiente de los viajeros de Todorov, el *exiliado*, es no pertenecer a su medio y «al parecer, el primer gran exiliado de la literatura francesa fue Descartes» (1991: 392). Se trata de un exilio voluntario que modifica la mirada del sujeto y se relaciona con el sentimiento de libertad que atrae a muchos autores: «en el siglo XX, los escritores a menudo siguen el ejemplo de Descartes, y optan por el exilio para producir su obra: Joyce y Beckett se fueron de Irlanda, Rilke no puede escribir más que fuera de Alemania; García Márquez y Günter Grass escriben en París sus novelas nacionales...» (1991: 393). En su ensayo, Todorov habla también de la figura del *alegorista*, que recurre a ejemplos de otra cultura para poder hablar de la suya propia: «así, Lahontan utiliza a los hurones, para hablar de la falta de libertad e igualdad en Francia [...]. Diderot hace otro tanto con los tahitianos, para denunciar nuestras formas de la sexualidad y Artaud pone a los mexicanos al servicio de su visión propia del mundo» (1991: 393). De esta manera, el alegorista utiliza al otro para sus propias necesidades, es un aprovechado, pero en el plano simbólico. El *desengañado*, por el contrario, es este individuo que después de haber realizado largos viajes, siente que estos no le han enseñado nada: «habiéndose ido al antípoda, han descubierto que el viaje no era necesario, que se podía aprender tanto y más, concentrándose en lo familiar» (1991: 394). Finalmente, la fórmula del último de

los viajeros, el *filósofo*, encarnada por Rousseau, era «observar las diferencias para descubrir las propiedades» (1991: 395).

El sentido del viaje contemporáneo

Una vez realizado un recorrido histórico por los viajes y su literatura, tal vez llame la atención que a menudo nos referimos a algún periodo como «gran época viajera» o «tiempo de gran importancia del viaje». Esto, más que una incoherencia en el discurso, pretende indicar que realmente estamos ante una experiencia esencial en la historia de la humanidad y que no parece tan solo un lugar común afirmar que el viaje ha acompañado al hombre a lo largo de toda la historia. De la misma forma con este repaso, se ha podido constatar que el género de viaje «ha pervivido a través del tiempo amoldándose [...] a algunos de los paradigmas culturales más influyentes a lo largo de la historia» (Alburquerque-García, 2015: 64).

Carrizo Rueda señala cómo la escritura ha acompañado fielmente a la experiencia, salvando de los abismos del olvido múltiples vivencias:

Evidentemente, los viajes han sido impulsores formidables del desarrollo de la cultura desde los más remotos orígenes de la historia. Pero este protagonismo hubiera sido mucho menor y muchísimo menos efectivo si no hubieran existido las narraciones que fueron dando cuenta de ellos a los contemporáneos y a las generaciones siguientes (2015: 20).

Por lo tanto, la historia está atravesada por el viaje y su narración. Y en la literatura de viaje, tal y como nos recuerda Ferrús (2011), no solo se cruzan los géneros, sino también imaginarios e ideologías. Nunca ha habido un único viaje y una única narración, ni el viaje ni la literatura de viajes han sido neutrales. La experiencia y su puesta en palabras siempre han servido a unos objetivos determinados, estaban en consonancia con una cosmovisión concreta, con un conjunto de valores bien definidos. El viaje nunca ha dejado de desempeñar un papel fundamental en la creación de visiones e imaginarios, pero estos han ido modificándose a través de las épocas. A lo largo de la historia se han ido sucediendo diversos, a veces contradictorios, modelos de entender el viaje: «cambiaban las ideologías de *peregrinationis vitae*, el viaje de la vida. Desde la odisea en busca del vellocino de oro, pasando por las campañas mercantiles y de guerra, cruzadas y peregrinaciones, hasta los viajes de descubrimiento y científicos» (Podemski, 2005:103), el viaje ha tomado diversas formas y objetivos, empezando por las travesías

de los marineros antiguos, las peregrinaciones y misiones diplomáticas medievales, pasando por las crónicas de descubrimiento y conquista de América, viajes ilustrados de formación y expediciones científicas, evasiones hacia la naturaleza del sujeto romántico, visitas a balnearios de jóvenes aristócratas hasta llegar al turismo de masas contemporáneo.

Asimismo, podría decirse que a lo largo de la historia esta experiencia ha ido mostrando sus diversas facetas, a veces muy contrarias. Por un lado, los viajes y su literatura contribuían a crear épocas nuevas, abrían los ojos, agudizaban la mente, despertaban los deseos y eran catalizadores universales en la evolución del hombre (Boorstin, 1964)⁷². No obstante, por otro lado, durante siglos, estos justificaron el poder colonial e imperial, y fueron responsables de crear en el imaginario europeo la visión del «resto del mundo» (Pratt, 1997), produciendo representaciones ideologizadas y estereotipadas que se convertían en arquetipos de ciertos territorios⁷³. Por lo tanto, se viajaba por motivos espirituales, buscando conocimientos nuevos, pero también para enriquecerse o imponiendo una visión determinada del mundo. El viaje era esfuerzo, peligro, pero también ocio y diversión; unas veces pretendía acercarse al conocimiento del «otro» y otras veces se convertía en una herramienta más para controlar y cosificar a este «otro».

El objetivo de este capítulo, más que presentar una visión exhaustiva del viaje y su literatura a lo largo de la historia, era esbozar unas pinceladas generales, pero no superficiales, en el desarrollo de la experiencia viática y su género. Teniendo en cuenta que los textos del corpus son contemporáneos, pero mencionan a los viajeros del pasado y sus relatos, se ha considerado necesario rellenar la laguna que separa a los autores

⁷² Esta visión del viaje la defiende Daniel Boorstin, considerando que: «in the fifteenth century the discovery of the Americas, the voyages around Africa ant to the Indies opened eyes, enlarges thought, and helped create the Renaissance. The travels of the seventeenth century around Europe, to America, and to the Orient helped awaken men to ways of life different from their own and led to the Enlightenment. The discovery of new worlds has always renewed men´s minds. Travel has been the universal catalyst. It has made men think faster, imagine larger, want more passionately» (1980 [1964]: 78-79).

⁷³ Esta es la postura de, entre otros, los representantes de los estudios coloniales. En su trabajo *Ojos imperiales* Louise Pratt considera importante indagar en «¿Cómo fue que la literatura de viajes y exploración *produjo* “el resto del mundo” para los lectores europeos en determinados puntos de la trayectoria expansionista de Europa? ¿Cómo esa literatura [de viajes] ha producido las concepciones diferenciadas que Europa tuvo de sí misma en relación con algo que fue posible llamar “el resto del mundo”? ¿Cómo tales prácticas significadoras codifican y legitiman las aspiraciones de expansión económica y construcción de un imperio? ¿Cómo las traicionan?» (1997: 23). Para más información puede consultarse también: Clark, Steve (ed.), 1999, *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit*, Londres, Zed Books.

actuales de sus antecesores, así como situar e integrar los textos seleccionados en la tradición de la experiencia del viaje y sus testimonios escritos.

El viaje y su puesta por escrito siempre han revelado verdades sobre su época, su cosmovisión y sus valores dominantes. De alguna forma, el viajero interpretaba el mundo, le daba sentido, intentaba asimilar lo que veía, trataba de ponerlo dentro de los marcos de lo conocido, de relacionarlo con el orden establecido. Por esta razón, teniendo en cuenta los diferentes sentidos del viaje que se han ido sucediendo a lo largo de la historia, resulta necesario preguntarse por el valor de la experiencia del viaje hoy en día. ¿Qué nos revelan los textos del corpus sobre el desplazamiento actual? ¿Qué sentido encuentran los protagonistas para sus trayectos, qué valores les atribuyen, con qué matrices de significado asocian la experiencia? ¿Cuál es el objetivo del viaje en el siglo XXI? ¿La experiencia viática refuerza los tópicos y estereotipos o intenta cuestionarlos? ¿Le queda reservado al viaje un papel que desempeñar en el mundo contemporáneo?

A las preguntas sobre el sentido del viaje en la era contemporánea se unirán, posteriormente, cuestiones referentes al estatus del propio viajero, así como al territorio que recorre y al relato de experiencia que deja. No obstante, al mismo tiempo, esperamos que los siguientes capítulos, centrados en acercarse al mundo del turismo, analizar el imaginario de la Ruta de la Seda y pensar en la literatura viajera actual, permitan iluminar el largo camino que queda por recorrer.

2. EL TURISMO DE MASAS COMO FORMA DOMINANTE DEL VIAJE CONTEMPORÁNEO

| Aunque no lo parezcan, unas vacaciones son un acto de carácter político.

Louis Turner y John Ash

2.1. Viaje y turismo en las ciencias sociales y humanísticas

Con el primer viaje organizado de Cook, tal y como se ha visto, nació el turismo moderno y con él una nueva relación entre el sujeto, el tiempo y el espacio. En su desarrollo vertiginoso, el turismo ha llegado a convertirse en un fenómeno importantísimo que, por un lado, afecta a la sociedad y sus estructuras, y por otro lado, modifica la relación que los sujetos mantienen con otros seres, así como su manera de entender las otras culturas. Por esta razón, ha pasado a ser foco de atención de los investigadores de ciencias sociales y humanísticas en general, y de sociología y antropología en particular. El objetivo de este capítulo es acercarse al debate académico en torno al turismo, sus formas y significados en el mundo actual.

Hoy en día muy pocos estudiosos ponen en duda el hecho de que aproximarse al turismo y a la comprensión de sus leyes y paradojas permita entender mejor la sociedad actual, su funcionamiento y los mecanismos que la rigen. No obstante, hasta hace relativamente poco, se trataba de un campo rechazado como posible objeto de estudio de ciencias humanas y sociales. Podemski, siguiendo las ideas de Malcolm Crick (1989), indica que esta falta de interés de los estudiosos por el turismo se debía a múltiples factores:

En primer lugar la complejidad del fenómeno, la necesidad de una mirada interdisciplinar. En segundo lugar, en la civilización occidental estaba arraigada desde hace tiempo la oposición entre el trabajo, como algo que merece respeto, y la diversión como una esfera despreciada. En tercer lugar, en el mundo académico *leisure*, el ocio, no ha sido tratado en serio, sino como indigno de una investigación científica rigurosa. El turismo se trataba como algo poco serio, como el ámbito de las famosas 4 «eses»: *sun, sand, sea & sex*.

En cuarto lugar, los antropólogos investigaban sobre los otros, los extraños, «ellos», mientras que el turista es uno de «nosotros», en algún sentido «el pariente» del antropólogo (2005: 110).

De esta forma, las características que no permitían al turismo acceder al reino de los estudios académicos eran su relación demasiado cercana con «nosotros» en vez de con los «otros» (desde la mirada antropológica), así como su asociación constante con el ocio y el juego frente al trabajo (desde la perspectiva sociológica). Junto a estos factores, Adrian Franklin y Mike Crang (2001), los redactores de *Tourist Studies*, en el primer número de su revista, explicaron las dificultades de crear una teoría del turismo y mencionaron la mala herencia con la que tenían que lidiar los estudiosos de este fenómeno, lo que Podemski resumió de la siguiente forma:

El primer pecado que han cometido los investigadores es «el pecado de omisión». El desarrollo del turismo ha sorprendido a los representantes de las ciencias sociales, de ahí que el grupo de investigadores dedicados a esta problemática sea poco numeroso. Además, muchas veces el turismo ocupa los ámbitos académicos orientados en lo práctico, incapaces de pensar en las categorías teóricas. El segundo pecado es «el pecado de reificación»: «nuestra comprensión del turismo lo fetichiza como una cosa, un producto, un comportamiento, en especial como un bien económico» (2001: 6). El tercer pecado es el «pecado del individualismo», es decir, tratar al turismo como una serie de conductas individuales de consumo (2005: 110-111).

Actualmente, una vez superada la primera fase de olvido o más bien desprecio y falta de interés por los estudios del turismo, estos son vistos por muchos autores como una parte clave para entender la cultura posmoderna. El primer acercamiento a estas cuestiones pudo verse a partir de los años cincuenta. Claude Lévi-Strauss (1955) insistió en la diferencia entre los viajes verdaderos a sitios no tocados por la civilización y los actuales, «contaminados» y no tan puros. También en esta época Roland Barthes (1957) llevó a cabo, en tono bastante irónico, un análisis de guías de viajes, mientras que en 1960 el sociólogo alemán Hans-Joachim Knebel publicó el primer estudio dedicado exclusivamente al tema del turismo entendido como una actividad de ocio. Dos años más tarde, Edgar Morin (1962) criticó la superficialidad del turismo y el poder de las agencias de viajes, mientras que en 1964 apareció el famoso *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America* de Daniel Boorstin en el que el autor sostenía que los americanos, más que experimentar una realidad, vivían en un mundo de «pseudo-eventos».

No obstante, se podría decir que fue en los años 70 cuando el turismo y el viaje se colocaron en el foco de atención de las ciencias sociales. En esta época se creó la revista *Annals of Tourism Research* (1973), la primera publicación que tenía en cuenta el sentido sociocultural del turismo. En el campo de antropología destacó la aparición de *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism* (1977)⁷⁴, editado por Valene L. Smith, donde las reflexiones teóricas se combinaron con los resultados del trabajo antropológico de campo⁷⁵. A otras obras importantes en este ámbito pertenece *Ethnic and tourist art: cultural expressions from the fourth world* de Nelson Graburn (1976) y la visión pesimista del turismo y sus consecuencias expresada por Luis Turner y John Ash en *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery* (1975)⁷⁶. En los mismos años (1979) también cabe destacar la obra *Tourism: passport to development? Perspectives on the social and cultural effects of tourism on developing countries*, publicada por el profesor Emanuel de Kadt⁷⁷.

Asimismo, en esta época surgieron nombres fundamentales para la consolidación e institucionalización de los estudios sobre el turismo. En este panorama descuellan las figuras de Erik Cohen, Dean MacCannell y John Urry. Entre los diversos estudios del primero cabe señalar los artículos «Towards a Sociology of International Tourism» (1972) y «A Phenomenology of Tourist Experiences» (1979), frecuentemente citados y comentados en los ámbitos sociológicos⁷⁸. MacCannell, por su parte es autor del ya clásico estudio *The Tourist. A New Theory of Leisure Class* (1976)⁷⁹, y del no menos importante *Empty Meeting Grounds* (1992). A estos dos sociólogos, años más tarde, se unió Urry, que también convirtió los temas de movilidad y mirada turística en el centro de sus investigaciones. Entre sus obras destacan *Consuming Places* (1995), *Sociology*

⁷⁴ En español: Smith, Valene L. (ed.), (1992), *Anfitriones e invitados*, Madrid, Endymion.

⁷⁵ Entre los casos particulares presentados en el estudio se puede mencionar, entre otros, la isla de Bali, el centro cultural de Polinesia, los indios de San Blas, pero también, en el ámbito geográfico más cercano, se habló de los casos europeos, entre ellos el centro turístico catalán.

⁷⁶ En español: Turner, Luis; Ash John (1991), *La horda dorada. El turismo internacional y la periferia del placer*, Madrid, Endymion.

⁷⁷ En español: De Kadt, Emanuel (1991), *Turismo: ¿pasaporte al desarrollo?*, Madrid, Endymion.

⁷⁸ Entre otros trabajos de Cohen en el campo del turismo destacan: Cohen, Erik (1984), «The Sociology of Tourism. Approaches, Issues and Findings», *Annual Review in Anthropology*, 10, pp.173-192; Cohen, Erik (1985), «Tourism as Play», *Religion*, 15, pp. 291-304; Cohen, Erik (1989), «“Primitive and Remote”: Hill Tribe Trekking in Thailand», en MacCannell, Dean (ed.), *Semiotics of Tourism*, New York, Oxford, Kronberg, Potts Point, Tokyo, Seoul, Pergamon Press; Cohen, Erik (1993), «Introduction: Investigating tourist arts», *Annals of Tourism Research*, 20, pp:1-8.

⁷⁹ En español: MacCannell, Dean (2003), *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*, Barcelona, Melusina.

Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century (1999)⁸⁰ y tal vez la más famosa, *The Tourist Gaze* (2004)⁸¹.

En este contexto también resulta significativa la aportación de Jean-Didier Urbain *L'idiote du voyage: Histoires de touristes* (1991), centrada en la relación entre el turista y el viajero⁸² y el trabajo de Julio Aramberri *Turismo de masas y modernidad. Un enfoque sociológico* (2011), en el que critica y contraargumenta las posturas de los principales sociólogos del turismo (entre otros, los ya mencionados Cohen, MacCannel y Urry).

A la aparición de las publicaciones sobre el turismo le acompañaron jornadas académicas, congresos y conferencias que se convirtieron en foro de discusión y debate. Tal y como comenta Alfonso González Damián:

la Asociación Sociológica Internacional (Internacional Sociological Association) prestigiada organización sociológica en el mundo, incluyó por primera vez en su historia una sección autónoma en sociología del turismo en el XII Congreso de Sociología realizado en Madrid [...] en 1990 y aceptó la formación de un nuevo grupo temático que incluyó a más de cuarenta investigadores que trabajan con «Turismo en el mundo: unidad y diversidad», el cual adquirió el estatus de Comité de Investigación permanente para el XIII Congreso realizado en Bielefeld, Alemania, en 1994, involucrando a 80 científicos sociales en 13 sesiones temáticas, presentando alrededor de 60 «papers» enfocados en el tema de cómo «El turismo internacional elimina fronteras» (2010: 120)⁸³.

Este estudioso señala también que «la Asociación Latinoamericana de Sociología, para el XXIV Congreso alas (sic), realizado en Arequipa, Perú, en el 2003, incluyó una mesa de trabajo en «Turismo e Impacto Social», que muestra también un hito en la sociología del turismo en Latinoamérica» (2010: 120). La creación en 2001 de otra revista dedicada a los estudios del turismo, *Tourist Studies. An International Journal*, es un ejemplo más del interés en este campo. En el ámbito de habla hispana cabe destacar la revista *Perspectivas*

⁸⁰ No hemos conseguido encontrar una traducción al español. En este trabajo se sigue la traducción polaca: Urry, John (2009), *Socjologia mobilności [Sociología de la movilidad]*, Varsovia, Editorial Académica PWN.

⁸¹ En español: Urry, John (2004), *La mirada del turista*, Lima, Universidad de San Martín de Porres.

⁸² En español: Urbain, Jean-Didier (1993), *El idiota que viaja. Relatos de turistas*, Madrid, Ediciones Endymion.

⁸³ No obstante, el mismo autor señala que todavía en el 2010 la sociología del turismo era una disciplina no reconocida por muchas asociaciones de sociología como la Asociación Americana de Sociología (American Sociological Association), la Sociedad para Sociología Aplicada (Society for Applied Sociology) en Estados Unidos, o la Asociación Mexicana de Sociología (González Damián, 2010: 120-121).

y *Estudios en Turismo* centrada, sobre todo, en los territorios de América del Sur y Centroamérica.

En los primeros años de investigación sobre el turismo se perfilaron dos visiones opuestas de este fenómeno. En el discurso turístico pugnaban la valoración positiva que asociaba esta actividad con el cambio, la innovación y el empleo, y la negativa, que veía en ella la responsable de la destrucción del estilo de vida tradicional. Mientras que para unos «el turismo [era] un principio de vida y desarrollo» (Urbain, 1993 [1991]: 18) para otros el mismo fenómeno constituía «un principio de muerte y de desnutrición que aniquila parajes y culturas» (Urbain, 1993 [1991]: 19). La idea de revitalización demográfica, económica, patrimonial y cultural se oponía a la visión de degradación del paisaje físico y urbano (Urbain 1993 [1991]: 18). La visión positiva del turismo se conoció como «conceptualización optimista» y fue dominante en la década de los sesenta, mientras que «la aproximación pesimista» caracterizó a la década de los 70 (Santana, 1997: 28).

En realidad, podríamos repetir, siguiendo a Agustín Santana (1996: 27), que ninguna de las dos visiones, ni el mundo de ensueño, ni la pesadilla del turismo, resultaron totalmente ciertas. Por esta razón la crítica, actualmente, más que valorar esta actividad, considera necesario analizar y comprender lo mejor posible su funcionamiento. Aunque la sociología y la antropología parecen ser disciplinas dominantes en el desentrañamiento de los secretos de la actividad turística, para acercarse a este fenómeno resulta necesario recurrir también a otros campos, aunando, al mismo tiempo, modelos teóricos y trabajo empírico. El turismo se escapa a un único modo de investigación y su «comprensión se realiza con el esfuerzo conjunto de antropólogos, sociólogos, geógrafos, economistas, psicólogos y otros, careciendo, sobre todo en sus comienzos, de los corsés impuestos por las barreras disciplinarias» (Santana, 1997: 16).

El turismo, como un fenómeno multidisciplinar, necesita perspectivas múltiples, miradas cruzadas, visiones encontradas. El objetivo de este capítulo, dada la gran complejidad de este fenómeno, sus grandes paradojas internas y el sinfín de dudas que plantea, más que presentar una visión cerrada de los estudios sobre el turismo, es acercarse a las diferentes teorías que han surgido en relación a él y los múltiples debates que este ha suscitado. Por esta razón, más que valorar la actividad turística, afirmar si es buena o mala, noble o perversa, resulta interesante conocer sus mecanismos y analizar, entre otros, de qué manera estos condicionan la visión del mundo del sujeto actual, cómo influyen en la relación con el otro y hasta qué punto desproveen de sentido al viaje. Parece

que más que obtener respuestas claras, se trata de seguir interrogándose por esta forma dominante de desplazamientos contemporáneos, una de las fuerzas más importantes que mueven el mundo actual.

2.2. Acercamientos teóricos a la figura del turista

Se viajaba en grupo, acompañado o solo, desde que existe la humanidad. Se aventuraban hacia los territorios desconocidos los soldados, para conquistar o saquear. Vagaban los comerciantes para llenarse los bolsillos. Se dirigían hacia lugares sagrados los peregrinos para ganarse la salvación del alma. Por el mundo buscaban el pan los mendigos para los cuales faltaba comida en casa. Recorrían cientos de leguas los estudiantes, ansiosos del saber, para sentarse a los pies del maestro. Viajaban los aprendices que una vez dominado el arte del oficio se convertían en maestros hacia los cuales venían los estudiantes. Pero ninguno de ellos fue turista. El turista es una figura moderna.

Zygmunt Bauman

2.2.1. *El turista como paradigma del hombre posmoderno*

En el panorama de estudios del turismo llama la atención la figura del propio turista, el sujeto moderno (Bauman, 1993) que se ve inmerso en esta nueva realidad de desplazamientos. El sociólogo estadounidense MacCannell utilizó la metáfora del turista para referirse al hombre de la época actual. En su trabajo, siguió dos niveles de análisis: por un lado, habló de turistas reales, todos aquellos visitantes «principalmente de clase media, que en este momento se encuentran desplegados por el mundo en busca de experiencias» (2003 [1976]: 3), pero, por otro lado, señaló que «“el turista” es uno de los mejores modelos disponibles para el hombre-moderno-en-general» (2003 [1976]: 3). MacCannell se proponía explicar la estructura social moderna, y la tesis central de su trabajo sostenía que «la expansión empírica e ideológica de la sociedad moderna [estaba] íntimamente relacionada de diferentes modos con el ocio moderno de masas, en especial con el turismo internacional» (2003 [1976]: 5). Por esta razón, profundizó en la estructura del turismo, ya que esta le resultaba clave para acercarse al análisis de la estructura social moderna.

Mientras que MacCannell puso los estudios del turismo en su foco de atención, Bauman (1993), menos interesado en el análisis de este fenómeno, utilizó la figura del turista y otros viajeros para definir lo que él mismo llamó «los posmodernos modelos de

personalidades»⁸⁴. El punto de partida para su estudio era la hipótesis de Max Weber sobre la relación entre la ética protestante y la mentalidad capitalista, y con esto la figura de peregrino como la metáfora de la vida humana: «“Somos todos peregrinos por la vida” repetían los predicadores protestantes» (Bauman, 2011 [1993]: 438)⁸⁵. Tal y como comenta el sociólogo polaco, antiguamente el destino al que se dirigía el peregrino era el único objetivo de su vida, y todos sus esfuerzos se convertían en herramientas para conseguir este propósito. Más tarde esta visión religiosa se secularizó y la imagen de peregrino servía de «patrón de estrategia vital del hombre moderno» (Bauman, 2011 [1993]: 438). Este nuevo peregrino moderno ya no buscaba redimir sus pecados, salvar su alma u obedecer la voluntad divina, porque lo que le hacía recorrer su camino era «“cumplir con su vocación”, hacer realidad su potencial [...], la construcción de la identidad» (Bauman, 2011 [1993]: 439). Según Bauman, esta idea de vida como peregrinación pudo ser posible solo en el mundo moderno, un mundo organizado, bien estructurado, donde unos sucesos eran consecuencias de otros y creaban un conjunto coherente. No obstante, en la realidad posmoderna ya no se cumplen los requisitos para que el hombre pueda enfocar todas sus fuerzas en un proyecto vital, subordinando sus esfuerzos a un objetivo que una vez decidido resulta inamovible. Por esta razón, la idea del hombre como un peregrino por la vida ya no resulta atractiva como una metáfora del sujeto posmoderno, ni como «un prototipo de la estrategia vital razonable» (Bauman, 2011 [1993]: 440).

Asimismo, Bauman tampoco está de acuerdo con la imagen del sujeto posmoderno como una especie de nómada⁸⁶, por lo que considera que resulta necesario buscar otra metáfora en la que pueda verse reflejada la condición del hombre de la época posmoderna.

⁸⁴ La primera versión de este artículo es del año 1993. Yo utilizo la reedición del 2011. El texto apareció originalmente en polaco. Todas las traducciones son mías. En cuanto a los «modelos de personalidades» Bauman señala que esto existían ya en épocas anteriores, pero hoy en día se puede hablar de dos circunstancias que les dotan de su carácter posmoderno. En primer lugar, mientras que antes se trataba de conductas marginales, actualmente se han convertido en una norma y forman parte de los comportamientos cotidianos. En segundo lugar, lo que distingue estos modelos en la era posmoderna de los tiempos anteriores, es la convivencia y coexistencia de estos modelos al mismo tiempo y en la vida de la misma persona: « la misma gente, al mismo tiempo, lleva una vida que contiene elementos de cada uno de los modelos» (2011 [1993]: 457). Según Bauman, mientras que en la era moderna se trataba de una cuestión de elección: el sujeto aceptaba un modelo y rechazaba otro, hoy en día los distintos tipos de personalidades no solo coexisten, sino también se atraviesan y fusionan en la vida del mismo ser humano.

⁸⁵ Para más información véase: Weber, Max (2012), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza.

⁸⁶ Bauman considera que hay muchos motivos para relacionar la figura del nómada con la del peregrino (tanto el nómada como el peregrino siguen una ruta fija, a un ritmo constante, con unas etapas planificadas y encerradas en un marco temporal concreto) por lo que resulta imposible establecer una equivalencia entre el nómada y el sujeto posmoderno.

No obstante, la posmodernidad, por su complejidad, falta de cohesión y coherencia, a diferencia de la época moderna, no puede encerrarse en un único modelo cultural. Resulta imposible que un único tipo de personalidad dé cuenta de la variedad de experiencias, sensaciones y vivencias que acompañan al ser posmoderno. Por esta razón, los modelos que propondrá para sustituir la imagen del peregrino serán el *flâneur*, el vagabundo, el turista y el jugador. El hecho de que de cuatro modelos propuestos por el sociólogo tres estén estrechamente relacionados con la realidad del movimiento y el viaje, prueba la importancia del desplazamiento como una de las experiencias dominantes en el mundo actual.

Entre los modelos de personalidad definidos por Bauman, el turista aparece descrito como un ser centrado exclusivamente en la búsqueda de nuevas experiencias. El sociólogo compara al turista con el vagabundo, con el cual comparte ciertos rasgos. No obstante, a diferencia del errante el turista no está obligado a viajar, y el desplazamiento no define su condición. Esta diferencia resulta clave, porque condiciona la forma en la que se relaciona con los demás y modifica su mirada hacia la realidad: «el turista no posee esta docilidad hacia el mundo autóctono, esta humildad hacia sus reglas caprichosas e insondables, esta resignación hacia el destino lleno de sorpresas que caracterizan, por necesidad, no por elección, al vagabundo» (2011: 452).

2.2.2. *Turista vs viajero*

Mientras que Bauman relaciona al turista con el vagabundo, la postura más habitual entre los estudiosos será oponer las figuras de turista y viajero. Sorprendentemente, en su origen, la palabra «turista» no tenía el valor peyorativo que resulta evidente hoy en día. Urbain comenta que «en aquellos tiempos excepcionales [principios del XIX], los escritores viajeros no sintieron ninguna vergüenza en proclamarse turistas [...]. Incluso Nerval —romántico absoluto— emplea sin ningún reparo el término, libre aún de toda connotación injuriosa» (1993 [1991]: 29). También James Buzard se fija en esta cuestión, observando:

According to the Oxford English Dictionary, «tourist» made its first appearance in English in the late eighteenth century, functioning as a straightforward synonym for 'traveller'. Among the earliest entries provided by the OED is Samuel Pegge's statement, in a book of 1800 on new English usages, that «A Traveller is now-a-days called a Tourist» (1998 [1993]: 1).

No obstante, el mismo estudioso añade: «[y]et while this neutral equation of the two terms is still current, most English speakers also recognize a distinct negative connotation for 'tourist'. By the OED's accounts, 'tourist' had acquired this darker side by the middle of the nineteenth century» (1998 [1993]: 1). Es justamente en el siglo XIX cuando empieza a surgir la dicotomía viajero/turista: «the 'traveller/tourist' dichotomy has its origins in the literature of travel that emerged at the turn of the nineteenth century, at the cusp of what we think of today as mass tourism» (Kinsley, 2016: sp). Curiosamente, la oposición radical e irreconciliable entre dos maneras de vivir el desplazamiento se desarrolló, principalmente en el seno de los relatos de viajes de la época: «[f]rom the start of the nineteenth century, a differentiation between 'travellers' and 'tourists' becomes increasingly evident in travel writing» (Kinsley, 2016: sp). Urbain comenta esta evolución de la noción de «turista» en la literatura y llega a la conclusión de que «el paso histórico del orgullo a la vergüenza de ser turista fue extremadamente brusco» (1993 [1991]: 31). En los relatos de muchos viajeros del XIX la imagen del turista cayó en una caricatura y nació «el estereotipo del mal viajero» (Urbain, 1993 [1991]: 31). El mismo estudioso habla de «dos bandos [que] aparecieron desde la segunda mitad del siglo XIX: el del turista y el del viajero» (1993 [1991]: 32)⁸⁷.

Estos «bandos» siguen presentes en el imaginario actual y muchos críticos, hoy en día, señalan que el turista «ha robado el viaje al viajero» (Antón Clavé, 1998: 23), convirtiéndose en la figura dominante en un mundo de desplazamientos. No obstante, ¿en qué radican las diferencias? ¿Qué nos convierte en turistas y qué permite definirnos como viajeros? Los defensores de esta distinción argumentan que más que tratarse de una cuestión de terminología, estamos ante dos maneras de entender el desplazamiento, dos actitudes distintas hacia el mundo, dos vínculos diferentes con el espacio y el tiempo, y dos formas opuestas de relación con el otro y con uno mismo.

Hablar de las distintas ideas sobre el viajero y el turista es entrar en un territorio de múltiples debates, pero en el que frecuentemente se repiten las mismas ideas, visiones y prejuicios.

⁸⁷ Resulta muy interesante el análisis que realiza Urbain de las posturas de ciertos viajeros del XVIII (Chateaubriand, 1791), del XIX (Gérard de Nerval, 1843) y del XX (Jules Romains, 1942) que evidencian que «no es tan clara la diferencia entre turista y algunos viajeros del siglo pasado» (1993: 28). Según el estudioso, la mirada de estos viajeros del pasado no dista de lo que hoy consideramos turista modelo. Chateaubriand se queja de la falta de monumentos que ver en los Estados Unidos y la misma visión la comparte Romains, mientras que Nerval «reúne todas las condiciones para hacer de él un turista: su gusto por la imagen, el espectáculo, los lugares acumulados: ciudades, paisajes y monumentos. Incluso hay en Nerval una cierta prisa y algo de superficial en su comportamiento» (Urbain, 1993 [1991]: 29).

En este panorama destacan unos estudios, ya clásicos, como *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America* de Boorstin. En este estudio, publicado en 1964, este historiador estadounidense opone claramente el desplazamiento turístico a los viajes antiguos. De hecho, considera que el turista no solo ha robado el viaje al viajero, sino que también le ha hecho perder al viaje su quintaesencia. No por casualidad titula el tercer capítulo de su obra «From Travel to Tourist: The Lost Art of Travel». Boorstin considera que en esta evolución del viajero al turista se ha perdido «el arte de viajar». El estudioso enfrenta la actividad contemporánea de desplazarse al hecho de ser viajero en «el sentido antiguo de la palabra». Según él «many Americans now “travel”, yet few are travelers in the old sense of the word» (1980 [1964]: 79). Por esta razón, en el mundo actual la palabra aventura se ha convertido en una de las más vacías de todo el lenguaje, mientras que la experiencia del viaje «has become diluted, contrived, prefabricated» (1980 [1964]: 79). Como a lo largo de la historia se ha banalizado, simplificado y trivializado el viaje, el producto final de esta evolución, el turista no es más que la antítesis del verdadero viajero:

The traveler, then, was working at something; the tourist was a pleasure-seeker. The traveler was active; he went strenuously in search of people, of adventure, of experience. The tourist is passive; he expects interesting things to happen to him. He goes «sigh-seeing» [...] He expects everything to be done to him and for him (Boorstin, 1980 [1964]: 85).

La incansable búsqueda de placer, así como la pasividad del turista, su falta de iniciativa, sus expectativas poco reales y exigencias omnipresentes, se oponen a todo lo que definía al viajero de antaño. La aventura que a lo largo de los siglos se experimentaba arriesgando la vida, ahora se ha visto sustituida por un mundo de comodidades y servicios siempre disponibles.

La actualidad de esta dicotomía se ve confirmada en un trabajo bastante reciente del filósofo francés Michel Onfray en el que considera que «el viajero y el turista se distinguen radicalmente, se oponen definitivamente. El uno busca sin cesar y a veces encuentra, el otro no busca nada y, por consiguiente, no obtiene tampoco nada» (2016 [2007]: 87). De la misma manera que Boorstin, Onfray propone una visión de un sujeto apasionado que condensa lo esencial de la experiencia del viaje:

El viajero concentra esos tropismos milenarios: el gusto por el movimiento, la pasión por el cambio, el deseo ferviente de movilidad, la incapacidad visceral de la comunión gregaria, la furia de la independencia, el culto de la libertad y la pasión por la improvisación de sus menores gestos y acciones, ama su

capricho más que el de la sociedad, en la que se comporta a la manera de un extranjero (Onfray 2016 [2007] :17).

Asimismo, Onfray señala la actitud opuesta de ambos: mientras que el viajero «intenta entrar en un mundo desconocido, sin prevenciones, como espectador libre de compromisos, con cuidado de no reír ni llorar, de no juzgar ni condenar, de no absolver ni lanzar anatemas, sino deseoso de captar su interior, de comprender en el sentido etimológico», el turista «se queda a las puertas de la civilización, roza una cultura y se contenta con percibir su espuma, con captar sus epifenómenos, de lejos, como espectador comprometido, militante de su propio arraigo» (2016 [2007]: 66).

Como hemos visto, también las visiones de los estudiosos contemporáneos indican que se trata de una especie de dicotomía muy clara, unas imágenes opuestas y un par de sujetos irreconciliables. Hay una tendencia evidente de ver al viajero como «adventurous, spontaneous, genuine, active, curious, and in search of a real and authentic experience of other places and cultures», en oposición al turista que se muestra «unadventurous, predictable, artificial, passive, uninquisitive, and happy to experience place and culture performed for them» (Kinsley, 2016: s.p). La incontable cantidad de dibujos y viñetas omnipresentes en Internet prueban lo arraigada que resulta esta dicotomía en el imaginario colectivo.



<http://travelercorner.com/are-you-a-traveler-or-tourist/>

El mundo virtual parece gritarnos: «No seas turista, sé viajero», recordando a cada paso la famosa frase de Paul Theroux: «el turista no sabe dónde ha estado; el viajero no sabe a dónde va». Pero no seas ¿qué turista?, conviértete en ¿qué viajero?

En estas visiones negativas del turista se suele pensar siempre en un sujeto muy concreto cuyos atributos son las gafas de sol y la cámara de fotos (o tal vez ya el palo de selfie), una persona que sale del hotel solo para ir a la playa y se queja de que los camareros locales no hablan su lengua. Este turista resulta tan odioso porque «hace turismo», pero ¿qué turismo hace? ¿El turismo es siempre lo mismo, comprende las mismas actividades, se desarrolla en los mismos lugares, sigue el mismo esquema? ¿Y el sujeto que lo lleva a cabo siempre es el mismo turista?

2.2.3. *Tipologías de turistas y sus experiencias*

La primera cuestión que ha visto esencial la crítica interesada en el estudio del turismo y sus sujetos es la necesidad de acercarse a sus variedades y sus diversas formas, lo que ha dado lugar a las distintas clasificaciones de tipos de turismo y turistas. El objetivo de este trabajo no es analizar en profundidad todas las tipologías del turismo y sus sujetos, sino esbozar un panorama general de reflexión sobre las distintas maneras de desplazarse por placer en la época contemporánea y las diversas figuras del viajante que surgen en este contexto.

En lo referente a la estructura espacial del desarrollo turístico, siguiendo el repaso que hace Santana (1997), cabe señalar tres propuestas. El trabajo de Yvette Barbaza (1970) analiza los territorios del Mediterráneo y del Mar Negro, y habla de tres formas del desarrollo turístico: *desarrollo espontáneo*, *desarrollo planificado* y *localizado* y *desarrollo extensivo*. John Gregory Peck y Alice Shear Lepie (1977-1989), trabajando también el ámbito de la costa (en este caso la estadounidense) y utilizando como criterio el tipo de transformación y los efectos que esta provoca, hablan de *crecimiento rápido*, *crecimiento lento* y *desarrollo transitorio*, mientras que Douglas Pearce (1978-9) propone hablar de *desarrollo integrado* y *catalítico*.

El problema de estas clasificaciones centradas exclusivamente en el criterio del desarrollo de las regiones turísticas y llevadas a cabo, sobre todo, por geógrafos, es que no distinguen entre las diversas maneras de hacer turismo y los intereses de los visitantes. Este tema será tratado por otros autores que clasificarán la actividad turística en diversas categorías, dependiendo de las preferencias de los turistas; por ejemplo, Salah Wahab (1975) propondrá hablar de cinco formas diferentes de turismo: *turismo recreacional*,

turismo cultural, turismo de salud, turismo deportivo y turismo conferencial. No obstante, tal vez la clasificación más famosa sea la que llevó a cabo Valene Smith en su introducción a *Hosts and Guests* (1977). La antropóloga estableció cinco categorías del turismo, siendo el primero de ellos el *turismo étnico* en el que, según ella, se comercializa lo exótico representado por las costumbres indígenas, los alimentos tradicionales, las danzas populares, así como las ceremonias y los rituales de otras culturas⁸⁸. En cambio, el sujeto del segundo tipo de turismo, el *turismo cultural*, se centra más en lo «pintoresco» y en el «color local» (1992 [1977]: 21), observando la vida tradicional del campo y participando en las actividades de la vida rural. En *el turismo histórico* el punto de interés lo constituyen los museos y catedrales, mientras que *el turismo ambiental* le ofrece al turista un entorno lejano y extraño. El último tipo de turismo propuesto por Smith es el *turismo recreativo* que, como ella misma reconoce, «suele resumirse en tres objetivos: arena, mar y sexo» (1992 [1977]: 22), el turismo de las famosas «eses» (*sand, sea, sex*).

De la misma manera que no existe una única forma del turismo, tampoco es posible hablar de un turista modelo. Dentro de esta etiqueta general hay matices que no se pueden obviar. Por esta razón, en el panorama de estudios sociológicos sobre el turismo resultan frecuentes los distintos intentos de clasificar a los turistas, su experiencia, sus roles sociales, así como su mirada.

Roles del turista de Erik Cohen

Uno de los primeros estudiosos que se ha fijado en esta cuestión ha sido Cohen que ha subrayado que el problema tanto de Boorstin como de MacCannell radicaba en hablar siempre de un único tipo de turista, de un turista modélico. Según Cohen, en realidad: «different kinds of people may desire different modes of touristic experiences; hence “the tourist” does not exist as a type» (1979: 180). Por esta razón, en dos de sus artículos más importantes «Towards a Sociology of International Tourism» (1972) y «Phenomenology of Tourist Experience» (1979) propone hablar de cuatro tipos de turistas y cinco modos de experiencia turística.

El criterio utilizado por Cohen en su primer estudio para distinguir entre unos turistas y otros, es su relación con la industria turística y el país al que se dirigen. En «Towards a Sociology of International Tourism» (1972) el sociólogo propone hablar de

⁸⁸ No resulta sorprendente que Smith, siendo antropóloga, proponga como el primer tipo de turismo, el que comprende el contacto intercultural y el encuentro con lo «exótico».

cuatro roles diferentes. El primero de ellos es el rol del turista de masas organizado (*the organized mass tourist*) cuyo lema podría ser: «familiarity is at a maximum, novelty at a minimum» (Cohen, 1972: 167). Este tipo de turista apuesta por un viaje organizado, un pack que le ofrece una agencia de viajes y donde todo está controlado y bien diseñado. Conoce muy bien el plan de la excursión, sabe perfectamente cada parada que tendrá lugar durante del trayecto y no tiene que preocuparse por nada ya que le acompaña un guía especializado. Es un viaje sin sorpresas ni imprevistos en el que el turista en ningún momento tiene que tomar la iniciativa o arriesgarse de alguna manera. Aunque se aleja de su casa, se mantiene en su «burbuja ambiental» (*environmental bubble*).

Junto a este primer tipo aparece el turista individual organizado (*the individual mass tourist*) que ya no viaja en grupo por lo que goza de más libertad a la hora de vivir su experiencia. No obstante, la mayor parte de su viaje está organizada por la agencia de viajes y, de la misma forma que los turistas de masas organizados, este también se mantiene en su «burbuja ambiental», desde la cual observa la realidad nueva. Aunque quiere acercarse a lo desconocido, en su trayecto sigue dominando la comodidad y la seguridad y en ningún momento se desequilibra el vínculo con lo familiar.

Un tipo del viajero muy distinto es el explorador (*explorer*) que, a diferencia de los dos anteriores, organiza su propio trayecto y rechaza los caminos trillados que proponen las agencias de viajes. Le interesa buscar el contacto con los nativos e intentar utilizar su lengua. Muestra el deseo de salir de su burbuja, de traspasar sus fronteras, pero vuelve a ella siempre cuando lo necesita: buscando un alojamiento cómodo o el medio de transporte fiable. A pesar de este interés por lo nuevo, extraño, diferente, el explorador no se sumerge completamente en la realidad de los anfitriones.

Esta fusión completa con la sociedad nueva es lo que intenta, y a veces consigue, el último tipo de viajeros a quien Cohen llama *drifter*, es decir el que va a la deriva, el que se deja llevar, ¿un vagabundo? Este rechaza completamente la industria turística, recorre caminos desconocidos sin tener muy claro no solo los itinerarios y horarios, sino también el objetivo general del viaje. Se libera de su «burbuja ambiental» e intenta vivir el modo de vida de los lugareños, compartiendo su cultura y hábitos.

En el caso de los dos primeros viajeros, Cohen propone hablar de roles turísticos institucionalizados (*institutionalized tourist roles*), mientras que los dos últimos grupos constituyen roles turísticos no institucionalizados. Los comportamientos de los turistas institucionalizados están condicionados por la industria turística y se relacionan estrechamente con su red de influencias (agencias de viajes, hoteles, transporte

organizado, etc.) a diferencia de los roles no institucionalizados que resultan mucho más abiertos y libres. De la misma forma, el turismo institucionalizado tiene un gran impacto en lo referente a la cultura y economía de los países al que se dirigen los turistas, influencia que resulta mucho menor en el caso de las maneras no institucionalizadas de desplazarse.

Tipos de turistas según Valene Smith

Será justo la cuestión del impacto que los visitantes ejercen sobre la cultura de los anfitriones lo que motivará la clasificación de turistas de Smith (1977). Atendiendo al número de turistas, así como a su grado de adaptación, la antropóloga distinguirá diversos grupos de viajeros. Según ella, los turistas *exploradores* constituyen un grupo muy limitado que se adapta a las normas locales, de la misma forma que el turista de *elite*. Asimismo, tampoco abundan *los turistas ajenos a los circuitos turísticos* cuyo grado de adaptación es bueno. *El turista inusual* también aparece únicamente de forma esporádica, y su adaptación es aceptable. Los grupos más conflictivos y lo que más impacto causan entre los anfitriones son los del *incipiente turismo de masas, el turismo de masas y los turistas que viajan en vuelo chárter*. Todos estos grupos esperan el estándar al que están acostumbrados en su país por lo que «la “burbuja turística” de las comodidades occidentales salta constantemente a la vista» (Smith, 1992 [1977]: 35).

Modos de experiencia turística de Cohen

Dos años después de la propuesta de Smith, Cohen en «Phenomenology of Tourist Experience» (1979) vuelve a la necesidad de darle nombre a las diversas maneras de vivir el viaje y en esta ocasión habla de cinco modos de experiencia turística. Esta será, tal vez, su propuesta más conocida y más citada.

A diferencia del primer trabajo de Cohen, ahora la base de su reflexión, así como el punto de partida para toda la propuesta de clasificación, es la idea del centro⁸⁹. Como él mismo explica «phenomenologically distinct modes of touristic experiences are related to different types of relationships which obtain between a person and a variety of “centres”» (1979: 180). De esta forma, lo que define y marca el tipo de experiencia es «el

⁸⁹ Para más información sobre la noción del centro véase los trabajos de Eliade (1971) y Turner (1973) que en su propuesta sigue Cohen: Turner, Victor (1973), «The Center out There: Pilgrim's Goal», *History of Religions*, 12 (3), pp. 191-230; Eliade, Mircea (1971), *The Myth of the Eternal Return*, Princeton, Princeton University Press.

centro» de cada turista y su relación con él. Para explicar la noción del centro, Cohen recurre al trabajo de historiador de religiones Mircea Eliade (1971), según el cual cada religión posee «the zone of the sacred, the zone of absolute reality» (1979: 180). Además, siguiendo a Victor Turner (1973), el estudioso comenta que este centro, que no tiene que entenderse solamente en términos religiosos⁹⁰, muchas veces resulta lejano y exige que el sujeto emprenda un peregrinaje hacia él. En su trabajo, Cohen se refiere al centro individual que para cada uno de los sujetos simboliza «ultimate meanings». Aunque asume que el centro del individuo está en armonía con el de su sociedad y se adhiere a él, muchos sujetos modernos están alienados de su sociedad y la relación de estos seres con su centro puede resultar muy diferente:

a) Some may be so completely alienated as not to look for any centre at all i.e. not to seek any ultimate locus of meaning; b) some, aware of what to them looks an irretrievable loss of their centre, seek to experience vicariously the authentic participation in the centre of others (...); c) some, [...] often possess a «descentralized personality», and equivocate between different centres, almost turning the quest into the purpose of their life; d) finally, some may find that their spiritual centre lies somewhere else, in another society or culture than their own (1979: 181-182).

Según Cohen, los diferentes significados de la experiencia turística se deben a estas distintas actitudes hacia el centro. Por esta razón, la clave de su análisis será el grado en que cada viaje representa la búsqueda del centro, así como la naturaleza de este. Tal y como señala,

[t]he typology, in turn, relates to different points of continuum of privately constructed 'worlds' of individual travellers (not necessarily identical with those prevalent in their culture), ranging between the opposite poles of the conception of space characteristic of modern tourism on the one hand and that of the pilgrimage on the other (1979: 183).

Siguiendo este criterio, Cohen distingue cinco modos de experiencia turística: el modo de recreación (*recreational mode*), el modo de distracción (*diversion mode*), el modo de experiencia (*experiential mode*), el modo experimental (*experimental mode*) y el modo existencial (*existential mode*). De esta forma, el turista puede ser tanto un buscador del

⁹⁰ Cohen, citando a Edward Shils (1975), comenta que el centro de cada sociedad lo pueden constituir, entre otros, sus valores morales supremos (1979: 180).

placer superficial como el sujeto que persigue un nuevo centro espiritual. Los distintos modos de experiencia propuestos por Cohen representan este paso gradual de una actitud a otra.

Los turistas del modo recreativo (*recreational mode*) no están en conflicto con su sociedad y su centro, no buscan una experiencia nueva, transgresora o reveladora. De hecho, durante el viaje, más que cuestionar o poner en duda los valores de su entorno, los reafirman: «recreational tourism is a movement away from the centre, which serves eventually to reinforce the adherence to the center» (Cohen, 1979: 185). Tal y como comenta Cohen, desplazarse de este modo es una forma más de entretenimiento como lo pueden ser el cine o el teatro. Uno viaja para recuperar las fuerzas físicas y mentales, para vivir experiencias agradables, para descansar después de un periodo del trabajo. Una vez acabadas las vacaciones vuelve a su rutina sin que haya cambiado algo en su mirada hacia el mundo.

El segundo grupo propuesto por Cohen lo constituyen los viajantes que funcionan en el modo de distracción (*diversionary mode*). Estos no se sienten relacionados con ningún centro y tampoco pretenden buscar uno en lugares remotos o sociedades nuevas. Por lo tanto el viaje es solo una manera de distraerse o de olvidarse por un momento del sinsentido de la existencia y se revela como una huida de una rutina abrumadora y de unos valores que no definen al sujeto.

Como comenta el propio Cohen estos dos perfiles se corresponderían con las imágenes de turistas criticados, entre otros, por Boorstin, estos malos viajeros, irreflexivos y exigentes. Asimismo, reconoce que los modos recreativo y de distracción «are apparently characteristic of most mass tourists from modern, industrial urban societies» (Cohen, 1979: 186). Al contrario, los tres siguientes modelos que presenta, aunque minoritarios, engloban sujetos que aspiran a experiencias más profundas y que dotan de sentido nuevo al viaje. Estos se parecen a los turistas como buscadores de autenticidad tal y como los entiende MacCannell.

El primer modelo alternativo es el turismo en modo de experiencia (*experiential mode*). Quienes siguen sus principios al igual que los turistas del modo de distracción no se sienten conformes con los valores de su sociedad por lo que se ven desvinculados del centro. No obstante, a diferencia de los primeros, los turistas en modo de experiencia escogen acercarse al camino de la búsqueda de otros sentidos que pueden habitar en los centros de otras culturas, en tierras remotas y desconocidas. Buscan la autenticidad en las experiencias de otros, pero siempre se mantienen a cierta distancia. De esta forma, su

vivencia adquiere carácter estético y no sirve como una fuerza renovadora y transformadora para su propia existencia.

Los que viajan en el modo experimental (*experimental mode*) tampoco están relacionados con el centro de su sociedad por lo que en su búsqueda de lo auténtico se dejan llevar por diferentes maneras de vivir y experimentar, siendo el desplazamiento físico una de ellas⁹¹. Son sujetos de una «personalidad descentralizada» (Kavolis 1970, en Cohen 1979) que buscan construirse a sí mismos, muchas veces sin saber qué es lo que buscan exactamente. Como ejemplo de estos viajeros en modo experimental, Cohen propone a muchos jóvenes que, decepcionados por los valores de su época, buscan lo auténtico más allá del mundo que conocen: «urban American, European, or Australian youngsters who taste life in farming communities, the Israeli kibbutzim, the Indian ashrams, remote Pacific villages and hippie communes, engage in the experimental mode of tourism» (1979: 189). Su compromiso con los centros de los demás es mayor que en el caso del turista en modo de experiencia, ya que no se limitan a una mera observación. No obstante, tampoco se identifican con un único centro, una única manera de vivir y un único sistema de valores. En palabras del propio Cohen, «he samples and compares the different alternatives, hoping eventually to discover one which will suit his particular needs and desires» (1979: 189). El peligro de este camino radica en que una búsqueda lleve a la otra y el sujeto no consiga vincularse con ninguna realidad concreta y vagabundee entre múltiples experiencias.

Solo en el último modo de experiencia turística, el modo existencial (*existential mode*), el ser alienado de su sociedad encuentra otra fuente de sentido y lo convierte en su propio centro. Este acto parece una especie de conversación, en el sentido secular de la palabra.

Con esta clasificación, Cohen, de alguna manera, concilia las posturas encontradas de Boorstin y MacCannell: es posible y muy frecuente que el turista sea un inconsciente centrado solo en experiencias placenteras, pero también ocurre que detrás de su viaje se ocultan aspiraciones más profundas, una búsqueda real, todos estos valores que tradicionalmente se asociaban con el verdadero viajero, con «el viajero en el antiguo sentido de la palabra» como lo diría Boorstin. Asimismo, resulta clara la relación entre esta propuesta y la primera clasificación del sociólogo. Los roles institucionalizados de

⁹¹ Cohen comenta que otras alternativas en esta búsqueda del sentido pueden pasar por las experiencias de drogas y del misticismo.

los que hablaba Cohen en 1972, de alguna forma, encuentran su equivalencia en el modo de recreación y distracción, el turista en modo de experiencia se parece al explorador, mientras que el famoso *drifter* guarda mucha relación con quien vive el modo experimental del viaje.

Roles sociales del turista de Philip Pearce y la tipología motivacional-comportamental de Andrew Yiannakis y Heather Gibson (1992)

Cohen no es el único que considera necesario distinguir entre varios tipos de turistas. El psicólogo social Philip Pearce en su trabajo *The Social Psychology of Tourist Behaviour* (1982) se centra en los distintos roles del turista⁹². A diferencia de Cohen para Pearce será la conducta del turista (*tourist behaviour*) lo que permitirá definir al sujeto y nombrar ciertos roles relacionados con el hecho de viajar. A los comportamientos turísticos que el estudioso tuvo en cuenta para su trabajo pertenecen, entre otros: hacer fotos, comprar *souvenirs*, ir a lugares famosos, quedarse brevemente en un sitio, beneficiar la economía local, buscar el sentido de la vida, observar la sociedad visitada, etc. La misma conducta puede estar presente en varios tipos de viajeros o las actitudes de los sujetos pueden contraponerse, siendo este un criterio clave para distinguir un viajero del otro. De esta forma, siguiendo la propuesta de Pearce, se podría decir que el turista, el veraneante, el antropólogo, el periodista y el estudiante extranjero hacen fotos, actividad a la que no se dedica un hombre de negocios que está de viaje. El turista y el veraneante compran *souvenirs*, a diferencia de hippie y misionero que no están interesados en acumular las pruebas físicas de su experiencia. La lujosa vida del *jet-setter* contrasta con la situación del emigrante, misionero o peregrino religioso⁹³.

A la idea de los roles sociales de Pearce se parece la tipología motivacional-comportamental propuesta por Andrew Yiannakis y Heather Gibson (1992), que parte de la idea de que «el comportamiento turístico refleja la existencia de patrones estables de motivación y que ambos, comportamiento y motivación, distinguen y caracterizan las

⁹² Pearce propone distinguir 15 categorías de viajeros que son: turista (*Tourist*), viajero (*Traveller*), veraneante (*Holidaymaker*), miembro de la jet set (*Jet-setter*), hombre de negocios (*Businessman*), emigrante (*Migrant*), defensor del medio ambiente (*Conservationist*), explorador (*Explorer*), misionero (*Missionary*), estudiante extranjero (*Overseas student*), antropólogo (*Anthropologist*), hippie (*Hippie*), deportista internacional (*International athlete*), periodista extranjero (*Overseas journalist*) y peregrino religioso (*Religious pilgrim*). Para más información sobre la conducta turística véase también Pearce, Philip L. (2005) *Tourist Behaviour. Themes and Conceptual Schemes*, Clevedon, Channel View Publications.

⁹³ Saltan a la vista los distintos problemas de esta propuesta. Además del criterio muy temático que hace que el listado se pueda ampliar infinitamente, la clasificación de Pearce pone al mismo nivel el viaje voluntario del turista con el desplazamiento forzoso del migrante o el viaje de negocios o de estudios.

diferentes formas que puede tomar la actividad turística, pudiendo darse una multitud de combinaciones e influencias en la unión comportamiento-motivación» (en Santana, 1996:41). Teniendo en cuenta estas cuestiones los autores proponen distinguir catorce categorías que aunque no son las mismas que las de Pearce, resultan muy parecidas. De esta forma, para Yiannakis y Gibson los *amantes del sol* están interesados en «relajarse y tomar el sol en lugares calurosos y con mucho sol, arena y mar» (en Santana, 1996: 42) mientras que los *exploradores* prefieren los viajes de aventura, pasando por lugares poco comunes. Hay quienes como *buscadores de acción* están interesados en fiesta y relaciones pasajeras o quienes persiguen experiencias fuertes y a veces arriesgadas como los *buscadores de emociones*⁹⁴.

La mirada del turista de John Urry

La cámara de fotos parece haberse convertido en el atributo por excelencia de muchos tipos de turistas dentro de las clasificaciones mencionadas. No sin razón, Todorov, describiendo este tipo de viajero insiste en que el turista «da preferencia a la imagen por encima de la lengua» (1991: 389). Asimismo, Urry está convencido de que la mirada organiza la relación del sujeto con el mundo, lo que resulta todavía más claro en el caso del turista. Tal y como lo resume Podemski, el turista de Urry ya no es el peregrino moderno de MacCannell que persigue una experiencia auténtica, tampoco se trata del amante de sol y placeres tan odiado por Boorstin ni del buscador de un nuevo centro espiritual tal y como comentaba Cohen. Este turista es simplemente «el mirón, el transeúnte, el *flâneur* de Walter Benjamin» (Podemski, 2005: 75).

El punto de partida para la reflexión de Urry lo constituye la idea de la mirada clínica de Michel Foucault. Urry compara ambas realidades y llega a la conclusión de que «esta mirada [de turista] está tan socialmente organizada y sistematizada como la del médico» (2004: 5). La mirada del turista se dirige a estos objetos, paisajes y visiones que se alejan de la vida cotidiana y que pertenecen al ámbito de lo extraordinario lo que los convierte en dignos de ver. Según Urry se trata de una mirada especializada, que se distingue de las demás y a cuya construcción contribuyen múltiples factores. Esta puede remontarse al siglo XIX, ya que es cuando surgieron dos importantes y parcialmente

⁹⁴ Los demás tipos de roles de turistas que mencionan los estudiosos son: *antropólogos, arqueólogos, turismo de masa organizado, jet, buscadores, turismo de masa independiente, turismo de clase alta, turismo de mochila, turismo de evasión y amantes del deporte.*

relacionados fenómenos: la nueva forma del espacio urbano y la fotografía que posibilitaba inmortalizar la mirada en las imágenes. No obstante, como no se puede hablar de una mirada universal, esta evoluciona dependiendo de las sociedades, grupos sociales y momentos históricos. Este cambio de la mirada, sus transformaciones y desarrollo a lo largo de la historia se convierten en el objetivo del trabajo de Urry. Asimismo, el estudioso presenta una especie de tipología de las distintas miradas turísticas entre las cuales la *mirada romántica* y la *mirada colectiva* constituyen dos tipos básicos.

La primera de ellas, la *mirada romántica* «enfatisa la soledad, la privacidad y una relación personal y semiespiritual con el objeto» (Urry, 2004: 162). El turista no quiere compartir las vistas con una masa homogénea de sujetos, espera poder verlo en privado o solo con «otros importantes». Por esta razón busca todos estos objetos o paisajes (una playa desierta, el bosque inhabitado o una cumbre montañosa vacía) que podría admirar con su mirada solitaria.

La mirada colectiva se revela como lo contrario de esta primera mirada tan privada e íntima. Como el propio nombre indica esta implica la convivencia, la existencia de otras personas que contemplen el mismo objeto. No obstante, los demás mirones no resultan molestos, todo lo contrario: «las otras personas que también están mirando la locación son necesarias para dar vivacidad o cierta sensación de carnaval o movimiento» (Urry, 2004:162). La presencia de los múltiples espectadores confirma que el objeto es digno de ver y permite llevar a cabo «el consumo colectivo de un lugar» (Urry, 2004: 162).

Junto a estas miradas principales, dos modos de contemplación claramente opuestos y con esto dos formas muy diferentes de vivir la experiencia turística, resulta posible hablar de otras miradas turísticas, se podría decir complementarias. La primera de ellas, la *mirada espectadora*, se ve encarnada por un turista observador cuyo objeto es coleccionar en muy poco tiempo los diversos signos, todo lo contrario de la *mirada reverente* en la que se «consume espiritualmente la locación sagrada»⁹⁵. La *mirada antropológica* muestra la capacidad de una interpretación independiente del objeto, así como su contextualización histórica y cultural, mientras que la *mirada ambientalista* se centra en las huellas que las diversas prácticas turísticas dejan en el «medio ambiente». La última de las miradas, la *mediatizada*, abarca todos estos objetos, paisajes y lugares conocidos de la cultura: «locaciones particulares famosas por su naturaleza “mediada”» (Urry, 2004: 163).

⁹⁵ Para Urry un ejemplo de esta mirada es la contemplación del Taj Mahal por los musulmanes.

2.2.4. *El turismo de masas y sus características*

Con las diferentes clasificaciones y propuestas de tipologías se ha podido ver que el turismo de masas y su representante por antonomasia, *el turismo recreativo*, no constituyen las únicas formas de desplazarse, de la misma manera que *el amante del sol* o el viajero en *modo recreativo* o *de distracción* no son los únicos sujetos que emprenden el viaje. No obstante, la crítica está de acuerdo en que estas son las formas dominantes de la experiencia turística en el mundo actual. Asimismo, el turismo de masas constituye también el objeto de estudio donde más consenso hay, dado que ciertos rasgos, tendencias y actitudes presentes en él parecen innegables. Además, este tipo de actividad turística es la que más impacto tiene tanto en la realidad de los países receptores de turistas, como en las sociedades de las que estos vienen, por lo que toma «un lugar cada vez mayor en la elaboración del sentido social completo» (González Damián, 2010: 141).

Por esta razón, los estudiosos de ciencias humanas y sociales, aunque reconozcan la existencia de otras maneras de viajar, casi siempre, como una base para formular sus teorías, parten del turismo de masas en general y del turismo recreativo en particular. Por consiguiente, antes de hablar de las teorías más importantes referentes a este turismo, resulta necesario acercarse a los presupuestos que, en esta cuestión, suelen compartir los académicos.

Según la crítica, hablando de turismo de masas casi siempre estamos ante un «viaje empaquetado», de fórmula cerrada que, aunque quiera dar sensación de aventura, elimina cualquier elemento de peligro o falta de confort para el viajero. El viaje debería llevarse a cabo sin imprevistos ni sorpresas desagradables. El turista puede estar tranquilo porque la agencia tiene el control total y le proporcionará el máximo nivel de experiencia por el mínimo precio. Muchas veces, ya en el momento de contratar el viaje, el cliente puede pedir el cronograma de todas las actividades y la planificación día por día de su estancia. Además, la experiencia se anticipa cuando en el folleto informativo que se le entrega aparecen las fotos del hotel donde se quedará, de los platos que sirve el restaurante local y de los principales lugares de interés que visitará. Esta anticipación de la experiencia tiene lugar también a través de las imágenes o documentales que verá el turista para informarse sobre el lugar de destino. De esta forma el viajante es privado de cualquier sorpresa y el turista «anticipa sus experiencias sin tener que salir de casa gracias a los medios de comunicación de masas» (Antón Clavé, 1998: 32). Aceptando que «en el viaje el asombro juega un papel importante a tal grado que éste es el elemento que caracteriza

cualquier viaje digno de tal término» (Krotz, 1991: 53), estos desplazamientos turísticos no son dignos de considerarse verdaderos viajes. Igualmente, parece que el objetivo del viaje ya no es descubrir algo nuevo, sino reconocer lo anteriormente visto, sea en la pantalla del ordenador, en el folleto publicitario o en el programa de televisión.

Según muchos autores, en los desplazamientos turísticos se ha perdido la capacidad de disfrutar el presente, y el viaje se convierte en una especie de inversión para el futuro, «se trata de una visita al futuro que cobra todo su sentido después, cuando se muestran a los parientes y a los amigos [...] las fotografías» (Augé, 2006: 12). Esta imposibilidad de disfrutar de lo visto, se debe a la necesidad de transformar la experiencia en imágenes. La fotografía adquiere un poder inmenso, convirtiéndose en el objetivo en sí misma. No traer fotografías de un lugar equivale a no haber estado en él y parece que solo se han vivido experiencias de las que se tiene pruebas. Como afirma Marc Augé, «todos somos hijos de este siglo: todos tenemos necesidad de la imagen para creer en la realidad y necesidad de acumular testimonios para estar seguros de que hemos vivido» (1998: 66).

De esta forma, no sorprende que la vista sea el sentido dominante de la experiencia turística. La imagen comentada por Urry (2000) de un turista que desde la ventana de un autobús climatizado contempla el mundo, separado de los olores y del ruido, sin entremezclarse con los locales, sin tocar, oler ni oír nada que no sea de su agrado, ilustra este predominio absoluto de la mirada que ha desterrado a otros sentidos del reino de la experiencia turística, convirtiéndose en su única soberana⁹⁶.

Junto a la fórmula cerrada y perfectamente diseñada de la experiencia, según la mayor parte de la crítica, las características de esta nueva forma de desplazarse son la mercantilización y la masificación. Podemski, en su intento de definición del turismo, comenta que lo que más separa este fenómeno de otros tipos de viajes es la mediación de factores económicos y, con esto, la lógica de dinero que lo atraviesa: «el turismo [...] es un viaje “mercantilizado”, un viaje ofrecido como servicio, un producto a la venta, un bien de consumo» (2005: 9). La relación entre el turismo y el consumo resulta muy clara, ya que la experiencia turística no es más que un producto que se publicita, entra en el mercado y finalmente se vende. De la misma forma, el turismo institucionalizado de masas constituye un elemento muy importante de la cultura de consumo y con el apoyo

⁹⁶ El propio Urry (2000) indica que contemplar el mundo desde las ventanas del autobús turístico recuerda a ver la tele o estar en un cine, captando la sucesión de las distintas imágenes en una pantalla. Por esta razón, la crítica se plantea hasta qué punto en la época de la imagen y del predominio absoluto de la vista, el viaje y el desplazamiento dejan de diferenciarse de las experiencias virtuales: ¿en qué radica la diferencia entre ver una imagen desde la ventana de un autobús o en una pantalla?

de esta, así como gracias a los cambios tecnológicos, la concentración del capital en determinados grupos hosteleros, agencias de viaje y organizaciones financieras (Antón Clavé, 1998), se convierte en una actividad omnipresente y dominante en las sociedades desarrolladas. Aunque no existe unanimidad en su definición, la mayoría de los críticos coincide en que se trata de «una nueva “industria”, a la par que [...] un rentable negocio» (Ros, 2010: 5)⁹⁷. Tal y como comentan Turner y Ash: «al turismo no se le denomina industria por mero accidente. Al igual que el acero o los computadores, requiere una dirección, una inversión de capital, una determinada educación de la mano de obra y todas las restantes actividades que de sólo se relacionan con una industria puntera y competitiva» (1991 [1975]: 168).

Para que esta nueva industria traiga beneficios tiene que dirigirse a un grupo muy amplio de receptores, por lo que el viaje se masifica dirigiéndose a un público lo más amplio posible. En el mundo del turismo se da por supuesto que todos tienen necesidades e ideas parecidas:

Las intervenciones de los intérpretes del patrimonio y el diseño que éstos hacen del producto turístico [...] obvian algo tan básico en la comunicación como es la diversidad de los públicos. Nos encontramos, no pocas veces, con propuestas unilineales, con un discurso único y unos medios de presentación homogéneos que pretenden valer para todos los visitantes, sin tener en cuenta que entre ellos se encuentra gente [...] diversa. Se trata de discursos interpretativos planteados para un público considerado «estándar» (Rodríguez Regueira, 2002: 3).

La homogenización del turista lleva consigo la homogenización de lugares turísticos que cumplen los mismos requisitos y siguen el mismo patrón, independientemente del lugar donde estén situados. La homogenización se ve tanto en la decoración de los hoteles, la

⁹⁷ Resulta interesante observar cómo evoluciona la definición de turismo, que al principio es visto por los sociólogos como un fenómeno cultural, una manera de intercambio de valores y de encuentro con otras civilizaciones (Przeclawski 1973, 1997, en Podemski 2005) para, años más tarde, pasar a entenderse casi exclusivamente en términos económicos. Se podría arriesgar la constatación de que es la misma evolución que ha sufrido el fenómeno del turismo, ya que «en vez del turismo cultural hoy en día estamos hablando de la cultura turística» (Podemski, 2005:111). Algunos autores, como Wierzchowicz (2008), prefieren no dar una definición clara del turismo, ya que se trata de un fenómeno demasiado complejo y creen que es mejor simplemente analizar sus diversas formas y las relaciones que mantiene con otros fenómenos sociales. Sobre los distintos intentos de definir el turismo véase: Santana, Agustín (1997), *Antropología y turismo: ¿nuevas hordas, viejas culturas?*, Barcelona, Ariel, que en el capítulo «Acercamiento, tipología y definiciones» comenta las distintas propuestas de definición de este fenómeno. Como comenta Santana, al tratarse de un sistema abierto y más bien un proceso, hoy en día resulta imposible darle una definición cerrada (1996: 50).

música y los olores de los lugares preparados para turistas, como en la comida que se les propone. Muchas veces viajar no significa conocer sabores nuevos, ya que: «la cocina del hotel sirve platos locales pero privados de todos estos elementos que pueden resultar desagradables para el paladar europeo» (Podemski, 2005: 49).

Se podrían seguir enumerando las características del turismo recreativo de masas señaladas por la crítica, pero en este lugar resulta más útil la cita de Salvador Antón Clavé, que resume el funcionamiento de los mecanismos que construyen este fenómeno sintetizando, de esta forma, muchos de los puntos en los que se han centrado los estudios sobre el turismo de masas:

Consumiendo espacios turísticos —entre ellos las ciudades turísticas—, en tanto que productos culturales, los turistas adquieren calidades intangibles que los alejan de su vida cotidiana. Consiguen, de forma estrictamente superficial, una imagen que sintetiza la imagen que desean para ellos mismos. Los bienes tangibles (recuerdos, guías, fotografías, etc.) que adquieren prueban su experiencia turística y recreativa. Instituciones sociales como las empresas y las administraciones se dedican a su producción, comercialización y regulación y facilitan, al fin y al cabo, la consecución de las experiencias que anticipan. Los viajes y los espacios turísticos son, desde esta perspectiva, un producto de consumo cultural que, como otros bienes en principio superfluos, permiten adquirir una manera de vivir, poner de manifiesto un determinado gusto o demostrar la posesión de un determinado «capital cultural» (1998: 22).

Como afirma Fernando Antonio Ros, esta tendencia se encuentra en «el marco de un sistema globalizado e infiltrado por el voraz mercantilismo neoliberal» (2010: 19). El turismo de masas organizado, más que oponerse a la lógica dominante, la refuerza, recibe su apoyo y se identifica con ella. Por esta razón es la forma más común de desplazarse en el mundo contemporáneo y la que se ha puesto en el foco de atención de los estudios académicos.

2.3. Teorización de la relación anfitrión-invitado

Mientras que, como se ha visto, una parte importante de los estudios de ciencias sociales y sobre todo de la sociología, gira en torno a la posible clasificación de las experiencias turísticas y a la elaboración de una tipología de sujetos que las realizan, para otra parte de los estudiosos, representada sobre todo por los antropólogos, la cuestión central del turismo se relaciona con el contacto entre culturas, el impacto del turismo sobre las sociedades anfitrionas y los diferentes procesos de aculturación que produce este fenómeno. Por esta razón, no sorprende que la primera publicación importante sobre este tema en el campo de la antropología se titulara *Hosts and Guests (Anfitriones e invitados)* (1977, ed. Valene L. Smith). La relación entre los sujetos que viajan fuera de lo conocido para acercarse a realidades nuevas y los que los acogen como anfitriones resulta muy compleja, y muchas veces paradójica. Podría parecer que el turismo es un mecanismo perfecto de intercambio cultural que permite que el mundo del turista y el del indígena se entremezclen, y que ambas realidades se enriquezcan mutuamente. Los defensores del turismo consideran que, gracias a la democratización del viaje que representan los desplazamientos masificados, el conocimiento de otras culturas, costumbres y hábitos no está limitado solo a un grupo muy pequeño de viajeros. No obstante, la crítica coincide en que esta posibilidad de hacer accesibles a un público general y numeroso las zonas tradicionalmente de difícil acceso es, al igual que todo el turismo, un arma de doble filo. Tal y como comenta Smith: «para una población anfitriona, el turismo es a menudo una bendición a medias: la industria del turismo genera nuevos puestos de trabajo e incrementa el flujo de dinero constante y sonante, pero los propios turistas pueden convertirse en una carga física, además de social, sobre todo al aumentar desproporcionadamente su número» (1992: 32).

La consecuencia más clara de la masificación de la experiencia turística es la despersonalización de los sujetos que participan en este supuesto intercambio cultural. Muchas veces parece cierto que los turistas, más que conocer la vida de los locales y entender su cultura, están interesados en sacarse unas fotos con ellos, acumulando pruebas de sus múltiples experiencias, ya que, como es sabido, viajar es una cuestión de estatus (Urry, 2004)⁹⁸. En este sentido los indígenas se convierten en un elemento decorativo,

⁹⁸ En lo referente a la importancia de pruebas de haber estado en un sitio, Podemski comenta lo siguiente: «Los indios en las reservas se quejan de que los turistas les proponen no solo comprarles la ropa cotidiana

constituyen el fondo exótico de una fotografía cuyo protagonista es el turista. Las costumbres y los rituales son un producto a la venta, y «la comercialización de la alteridad lleva a la cosificación del otro» (Podemski, 2005: 65).

No obstante, al tratarse de un flujo constante de un gran número de visitantes también los propios turistas quedan deshumanizados: «si se cumplen los objetivos económicos del turismo de masas y los visitantes aislados son sustituidos por una afluencia constante de turistas, será inevitable que la identidad de cada visitante se difumine y que todos ellos reciban el calificativo común de “turistas”» (Smith, 1992: 29)⁹⁹. Por lo tanto parece que lo que reina en las relaciones entre los anfitriones y los invitados es una impersonalidad recíproca, una deshumanización mutua: «a medida que los invitados se vayan convirtiendo en objetos deshumanizados, tolerados por los beneficios económicos que aportan, los turistas apenas tendrán otra alternativa que considerar a sus anfitriones como simple curiosidad, y también, en última instancia, como objetos» (Smith, 1992: 29). Por esta razón, se trata de una relación de índole instrumental. Parece que ambos sujetos son una víctima de un sistema mucho más poderoso que ellos: «el indígena comercializado y el turista convertido en moneda de cambio se inscriben en el marco de un enorme trueque que tiende a hacer de ellos meras mercancías» (Urbain, 1993 [1991]: 54).

Obviamente, el contacto entre ellos resulta muy artificial, no tiene nada que ver con las relaciones naturales que los sujetos mantienen en su ámbito cercano, «rara vez connota lazos afectivos; casi siempre se da marcada por diversos grados de distanciamiento social y de estereotipamiento, lo cual de ninguna manera existiría entre vecinos, familiares o paisanos» (Núñez, 1992: 407).

Por esta razón Todorov en su *Retrato de viajeros* se muestra bastante escéptico en cuanto al valor del contacto cultural entre el turista y el local: «la práctica del turismo no

que justo están llevando, sino que incluso intentan sacarles un pelo de la cabeza para tener de recuerdo “un verdadero cabello indio”» (2005: 65).

⁹⁹ Resulta curioso porque es posible hablar de una doble cosificación del turista. Por un lado, para los anfitriones son solo estos seres de la identidad difuminada de la que hablaba Smith, pero para la propia industria turística es también una masa homogénea. Por esta razón, Podemski, siguiendo las reflexiones de Jan Szczepański (1980) comenta: «hemos dejado de ser viajeros, se nos ha limitado al papel de envíos aéreos» (Podemski, 2005: 107).

es despreciable en sí misma; es, simplemente, que dentro de la perspectiva de una relación con los representantes de otra cultura, produce resultados más bien pobres (1991: 389).

2.3.1. Turismo como prolongación del colonialismo

Otros autores no se han mostrado tan indulgentes con el turismo como el pensador búlgaro-francés. Louis Turner y John Ash (1975), así como Dennison Nash (1977) vieron en la relación entre el anfitrión y el invitado la confirmación de la lógica neocolonial e imperialista.

El punto de partida para la reflexión de Turner y Ash es la idea de que junto con el desarrollo de los medios de transporte, sobre todo del avión, ha tenido lugar la aparición de una nueva tribu. Se trata de turistas de masas que son comparados con las antiguas hordas bárbaras que hace siglos amenazaban Europa. No obstante, la dirección de la invasión ha cambiado: ahora los que inundan el planeta son los ciudadanos del primer mundo. En palabras de los propios Turner y Ash:

el avión, al existir íntimamente vinculado a una creciente opulencia, ha dado lugar al nacimiento de toda una nueva tribu: la de los turistas en masa, es decir, los bárbaros de nuestra Edad del Ocio. La Horda Dorada. Es absolutamente legítimo comparar a los turistas con las tribus bárbaras. En ambos casos se produce una migración en masa de diversas poblaciones que experimentan una notable colisión con una serie de culturas distintas y distantes de la suya propia. Existe, sin embargo, una diferencia crucial. La antigua Horda Dorada (el imperio tártaro que legó Gengis Khan a sus sucesores) era un pueblo nómada y carente de moneda, que amenazó las civilizaciones sedentarias y urbanas de toda Europa. Hoy, esa tendencia se ha invertido. Los turistas proceden de los centros industrializados, sólo que esta vez son precisamente ellos los que se despliegan por el mundo entero, anegando sociedades en apariencia menos dinámicas, incluidas las escasas civilizaciones pre-industriales que quedan en pie hoy en día (1991 [1975]: 9-10).

El orden social ha cambiado, ya no son Constantinopla o Viena las que tienen que resistir el ataque de los bárbaros. Hoy en día, los nuevos nómadas, los que Ash y Turner llaman «Nómadas de la Opulencia»: «proceden de las nuevas *Constantinoplas* —de ciudades como Nueva York, Londres, Hamburgo o Tokio—, quienes han creado un nuevo territorio, tanto social como geográfico, sumamente dependiente: la Periferia del Placer» (1991 [1975]: 10). Esta «Periferia del Placer» consta de múltiples regiones, países y

ciudades, entre otros, Haití, Papúa Nueva Guinea, Hawái, el Caribe, Torremolinos, Italia, Francia, Cuba, México y un largo etcétera, todos juntos constituyen «un auténtico cinturón turístico que rodea las grandes zonas industrializadas del mundo» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 10). Los estudiosos analizaron los procesos que tuvieron lugar en el desarrollo desmedido del turismo en estas regiones, los mitos e imaginarios que contribuyeron a convertirlos en los núcleos mundiales del turismo así como el impacto social que esto provocó¹⁰⁰. Este análisis les llevó a justificar su tesis inicial: «el turismo es una invasión del exterior por parte de los centros metropolitanos más desarrollados que se vierten en las periferias todavía “incivilizadas”» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 195). Según ellos, los países que se han independizado hace relativamente poco de las antiguas potencias imperialistas han desarrollado tanta dependencia del turismo y lo necesitan hasta el punto que «dan la bienvenida, con los brazos abiertos, a los antiguos amos y señores que los dominaron no hace tanto tiempo» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 16). Esta opinión la defienden también otros autores que consideran que:

no es casual que la industria comience a promocionar esta marca exótica de forma paralela al proceso de descolonización. La creciente intervención del capital transnacional y las políticas desarrollistas aplicadas por los organismos internacionales desde los 60 continuaron en la práctica el mismo proyecto histórico del colonialismo, dando alcance a un número creciente de territorios dispuestos a ser convenientemente civilizados, modernizados y explotados (VV.AA., 2017: 18).

El turista, el nuevo bárbaro según Turner y Ash, para Nash desempeña en la historia el mismo papel que tuvieron el comerciante, el empresario, el conquistador, el educador o el misionero, es decir, es un agente de contacto entre las culturas (1992 [1977]: 69). No obstante, también Nash señala que este contacto y todas las transacciones que tienen lugar dentro de él se caracterizan por la desigualdad de fuerzas, por lo que lleva a desarrollar unas relaciones de tipo colonial o imperialista. Para que el visitante pueda divertirse, disfrutar de su tiempo libre y sentir que ha merecido la pena el gasto que ha supuesto el viaje, el anfitrión se ve obligado a proporcionarle el mayor número de posibilidades de ocio de la manera que «la totalidad de la estructura turística descansa sobre la existencia

¹⁰⁰ Como se trata de un libro de los años 70 las estadísticas en él presentes resultan, hoy en día, bastante obsoletas, pero las diversas lógicas que rigen el funcionamiento del turismo, descritas por Turner y Ash, siguen muy actuales.

de personas deseosas de servir al turista» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 315). El turista llega a los lugares nuevos para descubrir al otro y su mundo, para empaparse de lo diferente, pero, paradójicamente, en mitad de una jungla o un desierto espera un alojamiento si no de lujo, al menos muy cómodo, y cree que los indígenas deberían hablarle solo en el idioma que pueda entender, es decir el suyo. Nash comenta:

Es sobradamente conocido el turista norteamericano que, estando de vacaciones, exige hamburguesas instantáneas, café con la comida, agua caliente corriente en la habitación de su hotel y el uso constante del inglés por todas partes. Es una persona que procede de un país altamente industrializado, y que espera e incluso exige que su vida vacacional en el extranjero coincida con la que da por supuesta en su tierra (1992 [1977]: 73).

Parece que la industria turística, en vez de explicarles a sus clientes que el valor de su experiencia radica en vivir en unas condiciones lejanas de lo habitual, experimentar un entorno diferente y la alteridad procedente de la incompreensión de la lengua, decide ajustar la realidad local a sus expectativas. Esto tiene muchísimo impacto en las formas de vida e infraestructuras del país anfitrión que ha de encargarse de satisfacer los deseos de los visitantes aunque esto suponga prejuicio ambiental y social. Por esta razón en territorios dominados por la naturaleza o con arquitectura bastante sencilla, se construyen grandes rascacielos y hoteles de cinco estrellas; en los lugares donde reina la escasez del agua, sorprendentemente hay piscinas y jacuzzis para los turistas, mientras que los camareros, guías o animadores, menos formados que los turistas, que muchas veces nunca salieron de su entorno familiar, aprenden inglés y chapurrean algunas palabras en alemán o francés. Esto les lleva a Turner y Ash a considerar que «la ideología preponderante en el turismo es claramente neocolonialista. La industria da por sentado que los países anfitriones han de modelarse de acuerdo con los deseos de las superpotencias ricas y generadoras de turismo» (1991 [1995]: 335).

Asimismo, como comentan varios autores, muchas veces los turistas tienen una visión muy estereotipada de los locales y les decepciona que estos no se ajusten a sus ideas. Por esta razón: «los sujetos visitados [...] están obligados a representar una y otra vez el papel de los estereotipos culturales que les han sido asignados, para que los turistas puedan colmar sus ansias de autenticidad» (VV.AA., 2017: 10). Turner y Ash comentan ejemplos de turistas que se sienten desilusionados y engañados porque las tribus lejanas,

que en su imaginario deberían vivir ajenas a cualquier lógica del dinero, quieren venderles sus productos y ganar lo máximo posible con su visita¹⁰¹.

Otro problema asociado al fenómeno de turismo de masas institucionalizado, es que las ganancias que este genera no llegan directamente a los anfitriones, y estos tienen que contentarse con una parte mínima del dinero que mueve la industria turística. Muchas veces, las ganancias pertenecen a los grandes monopolios y se quedan en las corruptas élites políticas para las cuales la especulación turística es una fuente muy considerable de ingresos. Asimismo, «los gobiernos han dado la bienvenida al fenómeno del turismo sin plantearse ninguna crítica, por considerarlo una fuente infalible de divisas, pero sin prestar atención suficiente a sus implicaciones sociológicas o psicológicas» (Turner y Ash, 1991 [1995]: 297). Según los defensores de esta teoría, las relaciones, claramente jerárquicas, entre la industria turística y los países a los que se dirigen los visitantes, «mantienen a estos lugares periféricos en una situación de dependencia y explotación por parte de transnacionales y países industrializados» (VV.AA., 2017: 36). De esta forma «el turismo hacia los países en vías de desarrollo, hacia la *periferia del placer* no es políticamente neutral [...]. Los turistas, inconscientemente mantienen el *status quo* político» (Podemski, 2005: 43).

No obstante, aunque los países subdesarrollados son el ejemplo más claro de estas relaciones tan asimétricas estas no se dan solamente allí. Tal y como indica Nash: «los anfitriones pueden ser una nación de hoteleros perfectamente adaptados a este tipo de servicio, como Suiza, o bien camareros moscovitas que lo hacen a desgana, pero la diferencia entre trabajo y ocio sigue siendo efectiva y separando a esta gente de sus visitantes» (1992: 82). En Europa, en general, y en países como España o Italia en particular, el contacto entre los anfitriones e invitados, o más bien entre los habitantes de las ciudades turísticas y sus visitantes, resulta muy conflictivo y, muchas veces, también se basa en una relación de desigualdad absoluta. El número desmedido de aficionados a cruceros en Venecia, turistas en Barcelona o veraneantes en las Baleares convierten el turismo en un sistema insostenible que afecta directamente a los habitantes de las zonas

¹⁰¹ Esta visión estereotipada del otro, así como las expectativas irreales sobre su vida cotidiana, no se observa solo en el caso de los habitantes exóticos de las islas más remotas del planeta. Laya Martínez indica cómo incluso en algunas zonas turísticas rurales de España «los habitantes del medio rural no tienen derecho a vivir simplemente sus vidas: están obligados a responder las expectativas ajenas». Según ella, estos «tienen que cargar sobre sus hombros la pureza de la patria, el heroísmo antisistema y la salvaguarda de los valores tradicionales», mientras que a los turistas «les molesta que tengan *tablets*, se estresen por el trabajo y prefieran comprar el pan congelado en el Mercadona más cercano que levantarse a las cinco para cocerlo ellos mismos cada mañana» (VV.AA., 2017: 84-85).

turísticas, que se sienten seres subalternos en un sistema hecho para el turista. A diferencia de los indígenas exóticos, estos ni siquiera sirven de decorado y se ven constantemente empujados hacia las zonas periféricas de su ciudad. Los grandes destinos europeos se vuelven visitables, pero no habitables. La sobreexplotación turística de los espacios públicos, el problema de los pisos de alquiler, la manipulación inmobiliaria, la omnipresente subida de precios y el nivel de vida cada vez más bajo, han dado lugar a una postura hostil hacia el turismo conocida como la turismofobia con lemas como «Tourist go home» y acciones concretas muy polémicas¹⁰².

Se puede observar que el sujeto de la teoría del turismo como prolongación del imperialismo es el turista modelo, el típico turista de masas que para Cohen sería el turista en el *modo recreativo de la experiencia* o el turista de masas institucionalizado que parece encarnar todo el mal. No obstante, ¿es él el responsable de los desastres de la industria turística? Muchos autores, más que culpar al turista de las consecuencias del turismo lo ven, de alguna forma, como una víctima más de la industria que atrapa a todos. Por esta razón Urbain comenta que «turismo y turista no son [...] realidades equivalentes» (1993 [1991]: 16). Antes que nada, no cabe duda de que la relación entre la industria turística y el sujeto que recurre a sus servicios es sumamente mercantilista, el turista no es más que «una suma de dinero que se desplaza en el espacio» (Urbain, 1993 [1991]: 56-57). Además, los organizadores de viajes y todos los agentes de la maquinaria del turismo separan al viajero del mundo real y lo guardan, con mucho cuidado, en su “burbuja ambiental”. Incluso Boorstin, tan escéptico con la figura del turista, a quien culpa de la pérdida de la esencia del viaje, indica esta gran paradoja del contacto intercultural: «the traveler used to go about the world to encounter the natives. A function of travel agencies now is to prevent this encounter» (1980 [1964]: 91-92). El turista, durante su viaje, se encuentra rodeado de «padres adoptivos» cuyo objetivo es «velar por su seguridad», pero en realidad estos hacen que sus actividades queden restringidas a «la playa y una lista de

¹⁰² La gran actualidad del tema y su importancia lo prueban los innumerables artículos de prensa que giran en torno al turismo, sus problemas y consecuencias. De ejemplo pueden servir algunos titulares como: «La turismofobia es la queja desesperada de un montón de gente» (*El País*, 10.05.2018), «Barcelona, Venecia, Malta y Lisboa se unen contra el turismo masivo» (*El País*, 26.04. 2018), «¿Qué queda de la turismofobia?» (*El País*, 11.02. 2018), «Barcelona se sitúa entre las ciudades más amenazadas por la masificación turística» (*El País*, 16.12. 2017). Asimismo, en este contexto cabe destacar la obra reciente de Pedro Bravo, un conjunto de reflexiones sobre el fenómeno del turismo, su historia y sus características, así como la polémica que este provoca: Bravo, Pedro (2018), *Exceso de equipaje: Por qué el turismo es un gran invento hasta que deja de serlo*, Barcelona, Editorial Debate.

lugares que se pueden visitar por haber sido “aprobados”» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 132-133).

Hablando de «padres adoptivos» Turner y Ash muestran que al turista se le trata como a un niño pequeño, se le dice qué puede hacer y qué no, se le recuerda que no puede alejarse del grupo o que el tiempo libre es solo media hora¹⁰³. Asimismo, en un mundo de actividades perfectamente planeadas, entre museo y museo, espectáculo y espectáculo, atracción y atracción, el turista no tiene tiempo ni posibilidad de reflexionar sobre su propia experiencia por lo que «la hiperprotección de esta forma de turismo tan sumamente controlada también impide que el viajero caiga en la cuenta de las consecuencias de su propia actividad turística» (Turner y Ash, 1991: 133). El turista está controlado por el omnipresente ojo de la industria turística que sabe dónde come, dónde está en cada momento, qué tipo de viajes prefiere, qué *souvenirs* le interesan, etc. De esta manera el turismo se revela como una esfera más del poder que se ejerce en la sociedad y no sorprende que algunos autores lo relacionen con la teoría de panóptico de Bentham y Foucault. So-Min Cheong y Marc. L. Miller, en su trabajo relacionan el turismo con el sistema de poder descrito por Foucault y observan que: «the power relationships are conspicuous for inspection in the micro-interactions of brokers, locals, and tourists in tripartite tourism systems» (2000: 386). Dentro de este sistema tripartido se insiste en el «potentials for tourists to be Foucauldian targets and for brokers and locals to be Foucauldian agents» (2000: 386). Estos estudiosos sostienen que varios grupos relacionados con el turismo ejercen su poder sobre el turista de la misma forma que esto tiene lugar en el campo de la sexualidad, dentro del sistema penitenciario y en los estudios clínicos. Mientras que los niños están bajo el poder de sus padres, los pacientes no pueden huir de la mirada clínica y los prisioneros se sienten constantemente vigilados, los turistas están controlados por la industria turística y sus agentes. De esta manera el turismo puede ser un elemento más dentro de la visión foucaultiana del poder.

Esta tensión entre el turista y el turismo se observa no solo en el caso de las relaciones neocoloniales que se dan entre los locales y los visitantes. También otras teorías referentes al contacto del turista con sus anfitriones y las verdaderas motivaciones del sujeto al emprender el viaje están atravesadas por esta relación tan polémica. En la visión del intercambio cultural como un espectáculo, así como en el tema de la

¹⁰³ Para una visión más completa de la idea de turista como un niño véase: Dann, Graham (1989), «The Tourist as Child: Some Reflections», *Cahiers du Tourisme*, 135.

autenticidad de la experiencia turística, la crítica insiste en la compleja relación entre lo que desea el turista y lo que le proporciona la industria turística.

2.3.2. *Turismo como espectáculo*

Varios autores, entre los cuales cabe destacar a MacCannell, utilizando los estudios «dramatúrgicos»¹⁰⁴ de Erving Goffman, han recurrido a la metáfora teatral para representar las relaciones de los turistas con los locales. Según Goffman (1969), las personas en su vida cotidiana están representándose a sí mismas, haciendo pública una parte de su carácter y ocultando otra. Esto resulta más visible en sus interacciones con otros sujetos, ya que es durante los encuentros con los demás cuando la representación adquiere mayor fuerza. Por esta razón Goffman decidió utilizar las metáforas y analogías del mundo teatral para describir «la presentación de la persona en la vida cotidiana»¹⁰⁵.

Conforme con esta teoría los sujetos-actores crean un guión de actuación y lo siguen, intentando causar una impresión concreta en su auditorio, que define e interpreta lo que ve. Según varios estudiosos, esta actuación, propia de las interrelaciones humanas, se acentúa y toma una forma mucho más clara en la relación entre el local y el forastero. El encuentro turístico es un espectáculo: el turista desempeña el papel de un espectador y el local se convierte en un actor que, en su actuación, intenta reconciliar la idea que tiene de sí mismo con las expectativas del otro. Ambos, ya de antemano, tienen asignado un rol claro y bien delimitado que van a jugar durante el encuentro. Tal y como explica Núñez:

Los turistas, y más a menudo sus anfitriones, se hallan casi en todo momento sobre el escenario, especialmente en sus encuentros cara a cara. Y han preparado a conciencia sus actuaciones: el turista ha leído con detenimiento sus folletos de viaje, ha consultado con visitantes anteriores, ha planeado qué vestuario llevará y repasa de continuo su diccionario y su manual de lenguas extranjeras antes de subir al escenario; su anfitrión repasará su vivienda, calibrará el humor de la audiencia ante la cual ha de representar, dispondrá con cuidado de la iluminación y el resto del decorado, consultará sus dudas con sus compañeros de reparto, ensayará la mejor de sus sonrisas (1992 [1977]: 407).

¹⁰⁴ Así habla del trabajo de Goffman Theron Núñez en su aportación a *Host and Guests* (1977).

¹⁰⁵ Este es el título del libro en el que presenta esta teoría: Goffman, Erving (1969), *The presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth, Penguin.

También Tim Edensor (2001) se ha interesado por esta interpretación del encuentro turístico, analizando las distintas maneras de realizar el espectáculo entre el turista y el local, así como los factores que contribuyen a su desarrollo y le dan forma. Su análisis le ha llevado, entre otras cosas, a hablar de los diversos agentes del espectáculo turístico y sus múltiples formas. Asimismo, ha puesto en duda la separación tradicional entre lo cotidiano y el turismo¹⁰⁶.

La teoría del turismo como espectáculo tal vez no vea este fenómeno como algo tan nocivo y poco moral como la visión neocolonialista, pero lo que salta a la vista es que se trata de una actividad en la que no caben sorpresa ni espontaneidad y donde todo, incluso las relaciones humanas, está prediseñado y prelaborado. Se asemeja a una relación virtual en la que la tradición, las costumbres y los ritos son un producto más que se les vende a los visitantes en forma de espectáculo. Resulta que «los turistas buscan la verdadera realidad de las regiones, países o continentes visitados, pero la industria turística les facilita solamente los espectáculos, unas escenificaciones de la realidad preparadas especialmente para su uso» (Podemski, 2005: 63).

2.3.3. La autenticidad de la experiencia turística

La idea del turismo como espectáculo está indisolublemente unida a la cuestión de la autenticidad, otro de los temas centrales de los estudios de ciencias sociales sobre el turismo. Muchos autores se han preguntado por la autenticidad de la experiencia turística: ¿qué es lo auténtico?, ¿al turista realmente le interesa buscar lo auténtico?, ¿está siempre condenada al fracaso esta posible búsqueda?

Parece que el proyecto de la cultura de la autenticidad puede funcionar como una ayuda en el mundo incoherente y nada armonioso de la época posmoderna: «“la búsqueda de la autenticidad” se convierte en un importante motivo cultural. Existe como una idea formulada en el campo de ciencias humanísticas y sociales, así como planteada en la vida cotidiana. El turismo es uno de estos ámbitos en los cuales esta se cultiva con especial cuidado» (Wieczorkiewicz, 2008: 40)¹⁰⁷. Pero ¿puede cumplirse este deseo de autenticidad? ¿Es posible que el turismo sea una forma de llegar a lo auténtico? Tal y

¹⁰⁶ Como él mismo comenta: «I have emphasized the imbrication of the everyday and tourism, where the everyday is both routine and full of disruption. Accordingly, tourist performance also includes unreflexive assumptions and habits but contains moments where norms may be transcended» (Edensor, 2001: 79).

¹⁰⁷ Wieczorkiewicz (2008) en la primera parte de su libro titulada «El deseo de la autenticidad» presta atención, entre otros a la noción de autenticidad, presentando las visiones culturales y filosóficas referentes a este concepto teórico, así como esbozando la evolución histórica que ha experimentado esta noción.

como comenta Marek Kazimierzak: «en los análisis socioculturales referentes al problema de la autenticidad en el ámbito de las interacciones turísticas predomina una postura crítica hacia el turismo condenado a la falta de autenticidad» (2009: 34). Asimismo, en el imaginario colectivo el turista suele asociarse con un sujeto cuya experiencia no es verdadera, tal y como comenta Wieczorkiewicz: «la gente muchas veces no quiere ser vista como “típicos turistas”, entendiendo el estatus de turista como un obstáculo para acceder a un tipo (auténtico) de experiencia (Presbensen, Larsen, Abelsen 2003)» (2008: 89).

Paradójicamente, la industria turística se aprovecha de este deseo y lo utiliza en la publicidad como una estrategia de marketing para llamar la atención de los posibles consumidores: «la búsqueda de la autenticidad es comercializada, perfectamente canalizada por la empresa del ocio, que la convierte en objeto de consumo» (Santana, 1997: 30). No obstante, cuando lo supuestamente auténtico se convierte en «objeto de consumo» y se mercantiliza, a la vez se condena a la falsedad y a la superficialidad. Según muchos autores resulta imposible hablar de lo auténtico en el mundo de la reorganización y escenificación de diferentes culturas, sus costumbres y ritos para el uso del turismo. ¿Es el turista culpable de este mundo de representaciones donde ya no habita lo auténtico? En este contexto es famosa la polémica entre MacCannell y Boorstin. Aunque ambos estudiosos están de acuerdo en cuanto a la existencia de un mundo artificial creado solo para el uso de los turistas, discrepan a la hora de señalar a los responsables de este fenómeno.

Según Boorstin el propio turista es culpable de la omnipresente falta de autenticidad de las experiencias turística, ya que él mismo «has come to expect both more strangeness and more familiarity than the world naturally offers» (1980 [1964]: 79). Las expectativas del turista y sus visiones fantasiosas e idealizadas no se corresponden con la realidad de los territorios que visita y, por consiguiente, la industria turística se encarga de crearle los *pseudoeventos*, una realidad artificial, mejorada, perfeccionada, capaz de satisfacer sus expectativas. Boorstin considera que el turista «has demanded that the whole world be made a stage for pseudo-events» (1980 [1964]: 80). De esta forma el turista, por su propio deseo, está encerrado en una especie de burbuja (*bubble*) que lo separa del mundo real, mientras que la vida que vive y las aventuras que experimenta están tejidas de lo que para

Boorstin son *pseudoeventos*, de lo que Baudrillard llamaría *simulacros* y lo que para Eco formaría parte de la hiperrealidad¹⁰⁸.

Una visión diferente presenta MacCannell, que ve en el turista una especie de peregrino moderno y al mismo tiempo una víctima de la industria turística. Según él, los turistas sí que buscan autenticidad y «están motivados por un deseo de ver la vida como realmente se vive, incluso mezclarse con los nativos» (2003 [1976]: 125), pero muchas veces el turismo les ofrece solamente unos espectáculos preelaborados. MacCannell, recurriendo a la teoría de Goffmann, habla de la división de los establecimientos sociales en «regiones frontales» y «regiones traseras» (2003 [1976]: 122). Tal y como explica, mientras que el frente «es el lugar de reunión de anfitriones y huéspedes o de clientes y personal de servicio», la región trasera es «el sitio adonde se retiran los miembros del equipo local entre una actuación y otra, con el fin de relajarse y prepararse» (2003 [1976]: 122). Por lo tanto el actor y el espectador comparten la región frontal, pero la trasera está reservada solo para los actores que allí no tienen que actuar ni representar un papel concreto. Llevando esta metáfora al ámbito turístico se podría decir que los visitantes se encuentran en las regiones frontales, pero no pueden acceder a la zona trasera. Según MacCannell, los turistas, en busca de la autenticidad, intentan sobrepasar la frontera de los escenarios para llegar a las regiones posteriores y alcanzar los bastidores del gran teatro turístico, pero tanto su percepción como ellos mismos están manipulados por la industria turística:

[I]a consciencia turística viene motivada por el deseo de vivir experiencias auténticas, y el turista puede creer que está avanzando en esta dirección, aunque a menudo resulta muy difícil saber a ciencia cierta si la experiencia es, de hecho, auténtica. Siempre existe la posibilidad de que lo que supuestamente es la entrada a una región trasera sea en realidad una entrada a una región frontal totalmente preparada para la visita turística (MacCannell, 2003 [1976]: 133-134).

Por esta razón MacCannell habla de la «autenticidad escenificada»¹⁰⁹. Asimismo, entre la parte frontal y trasera de Goffman, MacCannell propone establecer unas etapas intermedias. Según él «los escenarios turísticos pueden ser dispuestos en un continuo,

¹⁰⁸ Para más información véase: Eco, Umberto (1986), *Travels in Hype-Reality*, Londres, Picador; Baudrillard, Jean (1978), *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.

¹⁰⁹ Wiczorkiewicz observa que, a veces, la situación puede ser la contraria, como en el caso de los antropólogos que, estando tan sensibilizados con el tema de la autenticidad, por doquier sospechan falsedad o escenificación (2008: 168-169).

comenzando por el frente y terminando por la trasera, reproduciendo la trayectoria natural del ingreso inicial de un individuo en una situación social» (2003 [1976]: 134). Aunque reconoce que empíricamente puede resultar muy difícil distinguir entre una fase u otra, desde el punto de vista teórico propone hablar de seis etapas de este continuo. La primera es la conocida región frontal de Goffman. Después de ella MacCannell propone hablar de *región frontal turística* cuyo objetivo es parecerse a la región trasera. Esta idea se refuerza en la tercera etapa: «una región frontal que está totalmente organizada para parecer una región trasera». A partir de la cuarta etapa se pasa a los distintos tipos de regiones traseras: «una región trasera abierta a extraños», una región trasera limpiada o alterada a la que los turistas le pueden echar un vistazo y, finalmente, la región trasera de Goffman, la que motiva la conciencia turística y es el verdadero objetivo del peregrino secular moderno.

En su camino hacia la autenticidad los turistas rara vez consiguen realizar todo el recorrido y llegar a esta última etapa. Muchas veces se quedan en etapas anteriores convencidos de que allí han encontrado lo auténtico, o se sienten fracasados siendo conscientes de que no les han dejado atravesar la frontera entre el espectáculo y la vida, sintiendo que apenas han visto a lo lejos los bastidores.

Por esta razón, Stephanie Cary, más que hablar de una experiencia auténtica, propone hablar del momento turístico de autenticidad. Se trata de un momento en el que el turista se representa a sí mismo y toma conciencia tanto de su identidad, como de su estado respecto a los demás «the tourist moment represents a spontaneous experience of self-discovery and communal belonging» (2004: 64). Es un momento de constitución y disolución del sujeto que es a la vez un punto culminante de la búsqueda de autenticidad: «the tourist moment represents a temporary fulfillment to the search for authenticity, for in that moment, via serendipity, the tourist thinks to have found something “true”» (2004: 66).

Mientras que la superficialidad del turista de Boorstin se opone al deseo profundo de autenticidad del peregrino moderno de MacCannell, según Cohen, si no existe un único modelo del turista universal tampoco puede existir una única visión de la autenticidad en el mundo turístico. Este sociólogo, muy coherente con su visión de los distintos tipos de turistas y experiencias turísticas, considera que el grado de autenticidad cambia dependiendo del tipo de sujeto y su experiencia.

El turista en modo de recreación no anhela la autenticidad en su experiencia y no se ve corroído por la duda de si lo que ve es una realidad o simplemente un espectáculo

preelaborado. Mientras que el espectáculo sea ameno y le permita disfrutar de sus vacaciones, no ve problemática su «falsedad». En ningún momento se siente desilusionado o engañado, porque del mundo vacacional no exige autenticidad, tan solo ocio y diversión. La autenticidad tampoco le interesa ni preocupa al turista en modo de distracción, que lo único que pretende es huir del tedio de su propia vida. La situación es muy distinta en el caso de los turistas en modo de experiencia y los turistas experimentales, para los cuales la autenticidad se convierte en un valor primordial. Estos buscan su centro en los modos de vida de otra gente, de manera que, si dieran por supuesto que estas maneras de vivir, costumbres o ritos, no son más que representaciones prediseñadas, su viaje no tendría ningún sentido. En palabras del propio Cohen:

This is true not only for the 'experiential' tourist, who is reassured by the authentic life of others, and for whom authenticity is obviously a *sine qua non* for the realization of his experience. It is equally true for the 'experimental' and 'experiential' tourist: one can hardly experiment with alternative ways of life if these are merely contrived for one's convenience, nor can one derive existential meaning from a 'spiritual centre' outside one's society or culture, if such a centre is only a chimera, advertised to lure tourists in quest of existential experiences (1979: 194).

Independientemente de la visión del turista y la autenticidad de su experiencia, la crítica señala unánimemente que la frontera cada vez más borrosa entre las nociones realidad/autenticidad se está apreciando en el mundo del turismo. Al mismo tiempo, no solo las interacciones entre los turistas y los locales pertenecen al ámbito del espectáculo turístico. Resulta que toda la infraestructura turística forma parte de la hiperrealidad, del mundo de simulacro que más que contraponerse a la realidad parece complementarla.

2.4. La visión del turismo como consumidor y generador de espacios

Los parques temáticos o las cadenas hoteleras son otros de los elementos que contribuyen a la visión de lo auténtico y su relación con la realidad. Se trata de unas infraestructuras específicas destinadas a la industria turística, la gran creadora y consumidora de espacios. Por esta razón, la noción del espacio turístico se ha encontrado también en el foco de atención de los estudiosos de ciencias humanísticas y sociales. Por un lado, los estudiosos han querido centrarse en los tipos de espacios que aparecen en el mundo turístico y sus características, y por otro lado, se han interesado por la relación del sujeto con los espacios que este recorre.

Parece indiscutible que en el mundo actual se va creando y desarrollando una gran red de espacios pensados para los turistas. La superficie turística se está haciendo cada vez más grande y abarca territorios muy diversos, muchas veces impensables hace algunos años. Según muchos autores, los destinos turísticos se crean «exclusivamente para el consumo superfluo de actividades de ocio y recreación» (Antón Clavé, 1998: 20). El mundo de turismo consume «actividades de ocio y recreación», pero también se dedica al consumo de los propios espacios que se convierten en un producto más dentro de las complejas redes de la industria turística.

El consumo de lugares es una parte esencial de la maquinaria del turismo, por lo que Urry titula una de sus obras *Consuming places*. El sociólogo sostiene que la relación de los lugares con el mundo de consumo es cada vez más fuerte y en la introducción a su estudio explica las cuatro asociaciones lugar/consumo que desarrollará en su trabajo. Antes que nada, se puede observar que los lugares se reestructuran para poder funcionar como centros de consumo. Asimismo, los espacios son, por un lado, el objeto de consumo visual, pero por otro lado pueden ser consumidos en sentido literal ya que «what people take to be significant about a place (industry, history, buildings, literature, environment) is over time depleted, devoured or exhausted by use» (1995: 1-2). Esta última idea se relaciona con el consumo metafórico de la identidad del sujeto que habita o atraviesa estos lugares: «it is possible for localities to consume one's identity so that such places become almost literally *allconsuming* places» (1995: 2). Urry está convencido de la importancia del estudio de los espacios turísticos y las relaciones que los sujetos mantienen con y en ellos. Asimismo, otros autores, tanto del campo de la sociología como de la antropología, convierten esta cuestión en el tema de sus reflexiones.

2.4.1. Los «no lugares» de Marc Augé

El antropólogo francés Marc Augé analiza los espacios de la *sobremodernidad*, nombre que utiliza para referirse al mundo actual, caracterizado por la superabundancia de acontecimientos. Esta nueva realidad provoca la aparición de un espacio nuevo que Augé denomina el *no lugar*. Según él, el *no lugar* es la oposición del lugar en el sentido simbólico del lugar antropológico: «si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un *no lugar*» (Augé, 1994 [1992]: 83). Unos años después de la acuñación de este término, Augé retoma la definición del *no lugar* explicando sus características principales:

el *no lugar* es lo contrario del lugar, un espacio en el que quien lo atraviesa no puede interpretar nada ni sobre su propia identidad (sobre su relación consigo mismo), ni sobre sus relaciones con los demás o, más generalmente, sobre las relaciones entre unos y otros, ni a fortiori, sobre su historia común (1998 [1997]: 89).

En el turismo, muy conforme con el espíritu de la *sobremodernidad*, se encuentran los arquetipos de estos espacios de anonimato de los que habla Augé. Los aeropuertos, las estaciones ferroviarias, las cadenas hoteleras etc. son grandes zonas artificiales, anónimas, indiferentes, creadas para las necesidades de la industria turística. En estos lugares impuestos por la *sobremodernidad* se produce la aparición de nuevas experiencias de soledad: «el espacio del no lugar no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud» (Augé, 1994 [1992]: 107). El individuo experimenta esta soledad rodeado de otros sujetos. No obstante, entre ellos no existe ningún tipo de relación o se trata exclusivamente de un vínculo contractual simbolizado por un documento concreto. El *no lugar* se revela como un espacio dominado por el anonimato y soledad donde no cabe fascinación ni sorpresa.

Otra de sus grandes características es la homogeneidad de los diversos *no lugares*. El aeropuerto de Valencia no se distingue mucho del de Nantes que, a su vez, se parece sorprendentemente al de Varsovia e incluso al de Lima. Se trata de espacios preparados según el mismo proyecto y siguiendo los mismos estándares. En un largo viaje intercontinental el turista, tal vez, ni siquiera se dé cuenta de si está en Europa, América o Asia. La situación es bastante parecida en cuanto a las cadenas de hoteles que siempre deben cumplir los mismos requisitos, por lo que las diferencias entre un alojamiento en

Aruba, Perú, España o Kenia son realmente mínimas¹¹⁰. Esta falta de diversidad de espacios, más que preocupar al turista parece tranquilizarlo: «vaya a donde vaya, el turista espera que el hotel, el restaurante o el autobús sea como en América, como en el Oeste de Europa o en Japón. Para calmar la necesidad de novedad, se les añade, como mucho, un poco del colorido local, por ejemplo en la pared de la habitación del hotel cuelga un cuadro “exótico”» (Podemski, 2005: 49).

2.4.2. La homogenización de los lugares turísticos: la «McDisneyización» y los «espacios de enclave»

Todo esto lleva a Ritzer (1996) a hablar de la «McDonalización» de la sociedad actual, es decir, la homogenización que anula la diversidad (de la misma forma que son homogéneos los McDonalds en todas las partes del mundo). Este fenómeno o más bien conjunto de fenómenos¹¹¹ resultan especialmente visibles en el turismo, aunque, según George Ritzer y Allan Liska (2000), ha sido Disney el que introdujo las reglas de la McDonalización en la industria turística. Por esta razón, para hablar del turismo y los procesos en él presentes, estos estudiosos acuñan el término de «McDisneyización», un gran movimiento cuyos productos pueden ser, entre otros, los parques temáticos, los casinos o los centros comerciales.

La industria turística crea realidades nuevas y despersonaliza las existentes, hace desaparecer su identidad convirtiendo un lugar turístico de una parte del mundo en casi idéntico a los existentes al otro lado del planeta. Estos lugares homogenizados, preparados para un público general, con gustos y necesidades parecidos, se corresponderían con lo que Edensor (1998) llama *espacio de enclave (enclavic space)*, un microcosmos creado especialmente para los turistas. Este tipo de espacio es típico de los países en vías de desarrollo y allí: «Tourist are characteristically cut off from social contact with the local populace and are shielded from potentially offensive sights, sounds and smells» (1998: 43). Por esta razón, los locales están climatizados, los restaurantes sirven comida internacional, mientras que el personal domina varios idiomas. Como en la creación de *espacios de enclave* se han invertido muchos recursos, el objetivo es conseguir que los turistas dejen allí el máximo beneficio posible. Además, en el *espacio de enclave* se

¹¹⁰ Turner y Ash (1991 [1975]) en el capítulo «El marketing de Moscu» analizan las presunciones imperiales de la cadena de hoteles Hilton.

¹¹¹ Como explica el propio Ritzer: «al hablar de mcdonalización, nos referimos a un vasto abanico de fenómenos sociales» (1996: 12).

presenta una visión estereotipada de la cultura anfitriona y se observa lo «exótico», pero siempre desde una distancia de seguridad y una posición acomodada.

Esta visión de un espacio totalmente cerrado, una especie de burbuja ambiental que separa al turista del mundo real, se relaciona, sobre todo, con los grandes complejos hoteleros y su oferta *all inclusive*, así como con la teoría del turismo como prolongación del colonialismo. Se trata de zonas dominadas por el turista en modo recreativo de la experiencia, y el lugar odiado y despreciado por los turistas alternativos, los buscadores de sentidos y los *drifters*.

Estos últimos, los viajeros que se oponen a la McDonalización de la vida y la McDisneyización de la experiencia del viaje, escogen, para sus vivencias, unos lugares de características muy diferentes. Estos constituyen el segundo tipo de superficies turísticas propuestas por Edensor y se denominan *espacios heterogéneos*. Lo primero que distingue estos lugares de los *espacios de enclave* es el hecho de que no estén creados exclusivamente para los visitantes, siendo el turismo solo una de las formas de vida que se desarrollan en ellos. La infraestructura turística resulta muy diferente de la de enclave, los pequeños hoteles y apartamentos familiares se oponen a los grandes complejos de lujo. Los turistas conviven con los locales, comparten espacios y experiencias. A diferencia del *espacio de enclave*, dominado por el orden impecable, en los *espacios heterogéneos* reina una especie de caos y falta de regularidad. Estas zonas están atravesadas por múltiples formas, sonidos y olores, siendo bazares y mercados sus máximos representantes.

Otros autores, más que hablar de la homogenización de los espacios turísticos y su omnipresente anonimato, se han preguntado: ¿por qué un espacio resulta turístico y otro no?, ¿cuáles son los factores que determinan que un sitio sea digno de ver y se convierta en una realidad diferente de lo cotidiano hacia la cual valga la pena dirigir la mirada? Como comenta Podemski, lo que resulta extraordinario está definido culturalmente. Ya en la Antigüedad se hablaba de las Maravillas del Mundo y los viajeros antiguos con sus relatos mostraban lo que merecía la pena ser visto y lo que no. La crítica contemporánea está de acuerdo en que la creación de lugares insólitos forma parte del proceso social de mitificación. La gente quiere contemplar ciertas vistas que «son famosas por ser famosas» (González Damián, 2010: 127). Pero, ¿cómo llegan a serlo?

2.4.3. *La semiótica de las atracciones turísticas*

MacCannell, en su estudio, llevó a cabo el análisis de la semiótica del turismo y sobre todo la interpretación de las atracciones turísticas, término clave en toda su reflexión. El estudioso propone definir la atracción turística como «una relación empírica entre un *turista*, una *vista* y un *marcador*» (2003 [1976]: 56). Desarrollando esta idea comenta que los marcadores pueden tener múltiples formas, a veces siendo guías, otras veces placas informativas o incluso documentales sobre viajes. Asimismo, MacCannell considera que «no resulta posible ninguna definición *naturalista* de la vista» (2003 [1976]: 56). Por esta razón, a las atracciones turísticas, es decir «las vistas con marcadores que atraen a los turistas» (2003 [1976]: 56) pertenecen lugares u objetos de la más diversa índole. Pueden serlo los monumentos y los edificios antiguos, las estatuas y los templos, pero también lugares como parques, museos e incluso antiguas fábricas o, siguiendo los ejemplos del propio MacCannell: «cadenas montañosas, el sombrero de Napoleón» (2003 [1976]: 56). Aunque se trate de realidades muy diferentes, los turistas, milagrosamente, saben lo que hay que ver y lo que no resulta importante:

Los modernos de algún modo conocen cuáles son las atracciones importantes, incluso en lugares remotos. Este milagro de consenso que trasciende las fronteras nacionales se basa en un conjunto elaborado de mecanismos institucionales, un proceso dual de *sacralización de la vista* que se corresponde con una *actitud ritual* por parte del turista (2003 [1976]: 57).

Otra vez, recurriendo a las teorías de Goffman sobre la idea del ritual, y relacionado con él el sentido de la obligación, MacCannell ve ciertos paralelismos entre los rituales antiguos y el turismo moderno. En las visitas turísticas que poseen «su propia estructura moral» también se pueden distinguir ciertas vistas que resultan obligatorias. Los turistas siguen un ritual secular: estando en París es imposible no ver la torre Eiffel, uno no puede volver de Londres sin haber paseado por el London Bridge, ¿qué es un viaje a Venecia sin admirar sus canales desde una góndola o para qué irse a Roma si no se echa una moneda en la Fontana di Trevi? Allí donde unos ven una homogenización total de las experiencias y un rebaño de sujetos irreflexivos¹¹² otros señalan la existencia de un ritual moderno. En este contexto, los tours guiados se convierten en «vastas agendas

¹¹² Para más sobre la animalización del turista en los discursos críticos y literarios véase el capítulo dos «Del animal turístico al turista mercancía» de Urbain, Jean-Didier (1993), *El idiota que viaja. Relatos de turistas*, Madrid, Ediciones Endymion.

ceremoniales que comprenden largas cadenas de ritos obligatorios» (Goffman, en MacCannell, 2003 [1976]: 58).

Los peregrinos seculares llevan sus pasos a los lugares sacralizados. La sacralización de la vista es un proceso complejo que consta de distintas fases. La primera de ellas es la *fase vocativa*, en la que se destaca un objeto de su entorno, haciendo hincapié en sus valores y en su excepcionalidad. A continuación, el objeto en cuestión es colocado en exhibición, «ya sea en un estuche, en un pedestal o abierto al público para ser visitado» (2003 [1976]: 60), lo que MacCannell denomina *fase de enmarcado y elevación*. El siguiente punto de la sacralización de la vista es la *consagración*, en la que se prepara toda una infraestructura para exhibir el objeto¹¹³. La siguiente etapa es la fase de la *reproducción mecánica*, en la que la industria turística se dedica a la creación de fotografías, modelos o grabados del objeto sacralizado. Al final tiene lugar la *reproducción social*, en la que los elementos del entorno de la atracción, como hoteles o restaurantes, empiezan a llamarse igual que la atracción.

Asimismo, los mass media desempeñan un papel muy importante en esta sacralización de objetos y lugares. La prensa, la televisión o internet promueven la imagen extraordinaria de unos lugares y no de otros. La publicidad turística es crucial en la creación de imaginarios concretos de ciertos sitios y sus atracciones turísticas¹¹⁴. Muchas veces la visión creada en los medios de comunicación supera la realidad de las zonas visitadas. En realidad, a diferencia de la visión publicitaria, las playas no son tan desiertas como aparecen en las fotos, la arena no resulta fina y el mar no es turquesa, los anfitriones no esperan a sus invitados con los brazos abiertos y uno no es el único al que se le ha ocurrido pasar las vacaciones en una isla paradisiaca.

Las atracciones turísticas pueden ser lugares u objetos ya existentes, puestos en valor a través del proceso de sacralización, o también mundos artificiales creados exclusivamente para el uso del turista¹¹⁵. Entre estos últimos, destacan Disneyland,

¹¹³ MacCannell, como un ejemplo de *consagración*, indica la Santa Capilla que construyó San Luis para albergar «la verdadera corona de espinas» (2003 [1976]: 61).

¹¹⁴ Múltiples autores se han acercado al tema de la publicidad turística, analizando las imágenes que presenta de los destinos turísticos, los valores con los que relaciona la estancia vacacional e incluso la visión del propio turista. Para más información véase, entre otros, Wiczorkiewicz, Anna (2008), *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży [El apetito del turista. Sobre la experimentación del mundo en el viaje]*, Cracovia, Universitas, Urbain, Jean-Didier (1993), *El idiota que viaja. Relatos de turistas*, Madrid, Endymion; Turner, Luis; Ash John (1991), *La horda dorada. El turismo internacional y la periferia del placer*, Madrid, Endymion.

¹¹⁵ Podemski, para constatar cómo es posible convertir en una atracción turística toda una sociedad, comenta el ejemplo proporcionado por MacCannell en *Empty Meeting Grounds. The Tourist Papers* (1992): «En el año 1977 una corporación de Hongkong compró en California toda una localidad llamada Locke. El lugar

omnipresente en los estudios sociológicos y antropológicos, así como diversos parques temáticos y de diversión. Asimismo, la crítica señala que, constantemente, tiene lugar el proceso de mejorar y hacer más atractivas las atracciones. De esta forma, el turismo va creando una realidad irreal, artificial, una especie del mundo paralelo que, una vez más, nos lleva a las nociones de *pseudoeventos* (Boorstin), *simulacros* (Baudrillard), *hiperrealidad* (Eco), *McDonalización* (Ritzer) y *McDisneyización* (Ritzer y Liska).

está habitado por los jornaleros chinos. El objetivo de esta transacción fue la conversión de esta comunidad histórica en una gigante muestra viva de la cultura de seis países asiáticos, con la figura del Buda y restaurantes flotantes en el centro» (Podemski, 2005: 65).

2.5. El turismo: entre ocio y trabajo, sacro y profano

El gran éxito de las atracciones turísticas se debe al hecho de que el turismo sea una actividad clave en las sociedades occidentalizadas modernas, constituyendo la manera por excelencia de pasar el tiempo libre y la forma de descanso predilecta. Tal y como comenta Urry:

Es un elemento crucial de la vida moderna sentir que el viajar y las vacaciones son imprescindibles. «Necesito vacaciones» es el reflejo más seguro de un discurso moderno que se basa en la idea de que la salud física y mental de las personas se recuperará si tan solo pueden «irse» de tiempo en tiempo (2004 [2000]: 9).

Según muchos autores el tiempo del viaje, su lógica y los mecanismos que lo rigen, se oponen al orden de lo cotidiano. El turismo forma parte del ámbito de tiempo libre, en contraposición al tiempo de trabajo. En opinión de Urry, durante las vacaciones la mirada capta objetos extraordinarios y las actividades resultan fuera de lo común¹¹⁶. De la misma forma que Urry, también Graburn considera que el turismo «no es trabajo»¹¹⁷ y se trata de «una forma especial de juego de diversión basada en el viaje» (1992 [1977]: 46).

No obstante, este lleva la oposición ocio/trabajo a la dicotomía mucho más compleja de sacro/profano, proponiendo hablar del turismo como «el viaje sagrado»¹¹⁸. Según el antropólogo, al analizar el transcurso del tiempo, tanto en las sociedades arcaicas como en las contemporáneas se puede observar que este: «está jalonado por una sucesión de fiestas, cada una de las cuales representa un cambio temporal del orden de existencia que pudiéramos llamar normal/profano, para pasar al orden anormal/sagrado, y vuelta a empezar» (Graburn, 1992 [1977]: 51). Esto se debe a que el ser humano busca «fuentes artificiales de estímulo, con el fin de compensar las carencias e insuficiencias de su medio habitual» (Berlyne en Graburn, 1992 [1977]: 50). Graburn parte de la premisa de que el turismo pertenece a un grupo de actividades

¹¹⁶ Las teorías de McDonalización de Ritzer (1996) y de la McDisneyización de Ritzer y Liska (2000) entran en polémica con esta idea muy extendida de las vacaciones como lo contrario del tiempo cotidiano. Según estos autores, la gente no viaja para ver algo nuevo y experimentar lo diferente, sino para replicar los modelos de su vida cotidiana. Por esta razón, busca hoteles que se parezcan a los alojamientos que conocen, optan por la comida estándar, nada diferente de la dieta a la que están acostumbrados y muchas veces, estando de vacaciones, hasta hacen lo mismo que harían en su casa.

¹¹⁷ La cursiva es original.

¹¹⁸ Este es el título de su artículo que constituye el primer capítulo de *Hosts and Guests*.

denominadas por Daniel Ellis Berlyne (1962) «conducta humana exploratoria». Junto al viaje turístico, entre estas se incluyen actos ceremoniales, el arte, el deporte o el folclore. Todos estos actos se pueden considerar «desviaciones de lo cotidiano» y «hacen que la vida sea digna de ser vivida» (Graburn, 1992 [1977]: 46). De esta forma, el turismo encuentra su lugar en el ciclo vital del ser humano, y las vacaciones llegan a ser, tal y como explica el propio Graburn, «el equivalente moderno, en nuestras sociedades laicas, de las secuencias de festividades anuales vitalicias propias de las sociedades más tradicionales y temerosas de Dios» (1992 [1977]: 51). Estar de vacaciones marca la diferencia entre el tiempo ordinario de trabajo y el extraordinario de descanso: «es fundamental el contraste entre el estado de trabajo ordinario/obligatorio, realizado “en casa”, y el estado sagrado extraordinario/voluntario que transcurre “fuera de casa”» (Graburn, 1992 [1977]: 51-52).

También Nash (1977) insiste en la importancia de esta dicotomía señalando que lo que separa a los turistas de los locales, independientemente de su cultura, el idioma que utilizan o el nivel sociocultural es «la distinción entre trabajo y tiempo libre» (1992 [1977]: 82). El tiempo sagrado de los invitados es el tiempo profano de los anfitriones. Mientras que unos están de vacaciones, disfrutan de lo diferente, lo extraordinario, lo poco común, otros trabajan para cumplir con las expectativas de los primeros, ya que el objetivo del viaje turístico es proporcionarle al turista «nuevas energías para el trabajo cotidiano» y hacerle «olvidar en el sosiego las tensiones cotidianas» (Graburn, 1992 [1977]: 46).

Mientras que para Graburn este ocio es natural dentro de los ciclos vitales del hombre y permite estructurar mejor su relación con el tiempo, Turner y Ash consideran esta promesa de desconexión y descanso una herramienta más de la que se sirve el sistema capitalista para convertir el tiempo libre en «una mercancía susceptible de ser comercializada» (1991 [1975]: 14). Paradójicamente, la gente sacrifica su tiempo libre trabajando más para así conseguir dinero que poder gastar en el poco tiempo libre que le queda:

Las industrias del ocio, como el turismo, aseguran que los trabajadores mantengan un alto grado de motivación para permanecer dentro del sistema. Por más que una persona desee disponer de más tiempo libre, tiende a trabajar más de lo que trabajaría en unas condiciones ideales si de él dependiese, con objeto de ahorrar el dinero necesario que le permita disfrutar de su tiempo con auténtico estilo. Al hacer del tiempo libre una mercancía cara, la industria

turística mantiene en funcionamiento y sobre ruedas la maquinaria de la industria en general (Turner y Ash, 1991 [1975]: 14).

De esta forma, allí donde Graburn habla del viaje sagrado, la perfección de los ciclos sagrados y profanos del tiempo, unos estímulos presentes en la sociedad desde tiempos inmemoriales, Turner y Ash ven una estrategia cuyo objetivo es la mercantilización de cualquier valor, incluso el tiempo libre.

Viaje como confirmación del estatus

La crítica parece coincidir en que el viaje se ha convertido en una confirmación del estatus. De la misma forma que estando en París hay que ir al Louvre y ver la Gioconda, teniendo vacaciones hay que viajar: «la gente que se queda en casa durante las vacaciones suele ser considerada con desdén o con pena, o se le hace sentirse atrasada o incluso provinciana» (Graburn, 1992 [1977]: 48). No solo ver ciertos lugares, ciertas atracciones, sino que viajar en general parece ser una especie de ritual obligatorio: «El “no irse” equivale a no tener un automóvil o una casa bonita» (Urry, 2004 [2000]: 8). El desplazamiento se convierte en una necesidad de ir reafirmando el propio estatus y las posibilidades del sujeto: «si la gente no viaja pierde estatus: éste es un indicador del mismo» (Urry, 2004 [2000]: 9), «los que no viajan están en situación de inferioridad» (Graburn, 1992 [1977]: 48). Esta experiencia empieza a formar parte de un juego de apariencias y conveniencias sociales: «La gente va a Disneylandia para poder decir que ha estado allí y para dar la prueba de ello» (Augé, 1998 [1997]: 26).

Curiosamente, la imagen social del sujeto se construye por lo que hace en su tiempo libre y no por cómo se muestra en el trabajo: «empiezan a juzgarnos por la persona en que nos convertimos al disfrutar de nuestro tiempo libre, y no por nuestro papel en el mundo del trabajo» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 14). De esta forma, en la base de creación de nuevas estructuras sociales ya no se encuentra el trabajo, sino el ocio, este objeto de estudio al principio tan rechazado por los sociólogos. Hoy en día, «la afirmación de los valores sociales básicos se aleja del mundo del trabajo para buscar refugio en el reino del ocio» (MacCannell, 2003 [1976]: 10)¹¹⁹.

¹¹⁹ Por esta razón MacCannell (1976) habla de la necesidad de una «sociología del ocio».

2.6. Las paradojas del turismo de masas contemporáneo

Como se ha podido ver a través de los estudios actuales, el turismo se revela como un fenómeno muy complejo que permite múltiples miradas y acercamientos desde perspectivas muy variadas. Las diversas interpretaciones muchas veces se complementan, otras veces siguen caminos muy independientes, y algunas veces se contraponen, chocando sin remedio. Igual podríamos decir, siguiendo a Ritzer y Liska, que más que existir una teoría que permita descubrir la gran verdad sobre el turismo, se puede hablar de conceptos e ideas que hacen posible entender cosas del turismo que antes no se entendían (2000: 109). Lo que tampoco tiene respuesta unívoca son las grandes paradojas presentes en este fenómeno. Se podría decir que el turismo está hecho de contradicciones internas y la tensión entre ellas es lo que le da la vida.

En primer lugar, no deja de resultar sorprendente que, aunque el turismo parece un fenómeno global y los turistas están por todas partes, realmente, incluso en el siglo XXI, desplazarse por placer sigue siendo una actividad de grupos muy concretos, de un número bastante reducido de gente:

El turismo se inserta dentro de las necesidades de expansión económica, social, cultural, política y psicológica de las sociedades occidentales u occidentalizadas, pues solo éstas vienen siendo sociedades de concentración y de la formación de los excedentes necesarios, potenciando el desarrollo de las comunicaciones y los desplazamientos humanos colectivos, no forzados, como una válvula de escape a su propio estrés (Santana, 1997: 19).

No todos somos turistas y parece que hay quienes están eternamente condenados a desempeñar el papel de anfitriones: «Para ellos, pescadores del Algarve o campesinos del Yucatán, el nomadismo por placer es un lujo inaccesible. Nunca serán turistas. Si alguna vez se van, serán emigrantes abocados a otro sedentarismo: el exilio» (Urbain, 1993 [1991]: 14). Por esta razón el turista es también «símbolo poderoso de las desigualdades de nuestro mundo contemporáneo» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 198).

Quienes viajan, sobre todo los europeos, los norteamericanos y los representantes de las capas más poderosas de Asia y África, lo hacen para ver lo extraordinario para conocer algo nuevo y totalmente distinto. No obstante, tal y como ha observado Todorov: «la búsqueda desenfundada del colorido local desemboca, paradójicamente, en la homogenización» (1991: 389). El turista convierte en homogéneo todo lo que toca, quiere

que los hoteles tengan el mismo estándar en todos los sitios, necesita que le hablen en su idioma y no quiere arriesgarse a probar manjares locales que desconoce. Parece que le interesa la vida sencilla de los locales, pero, en realidad «exige la uniformidad del alojamiento y de la alimentación, y exige, en consecuencia, la instalación de una infraestructura que solamente puede construirse mediante el despliegue de la alta tecnología» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 198). Por esta razón, Onfray habla de la desaparición, hoy en día, de lo Diverso como resultado del triunfo de lo Mismo (2016: 74). Aunque al turista lo que le motiva es el deseo del mundo exótico lo quiere encontrar domesticado, estandarizado y unificado, contribuyendo, de esta forma, a acabar con la diversidad del mundo. Tal y como comenta Podemski: «La masividad del turismo contiene en sí los elementos de su autodestrucción. La búsqueda de la naturaleza “no tocada por el hombre” y de “la diversidad cultural no afectada por la comercialización” destroza ambas» (2005: 114).

Otra gran paradoja del turismo actual radica en que el descubrimiento de un lugar “no contaminado” por el turismo acaba convirtiéndolo en un destino de masas. Mucha gente quiere disfrutar de los lugares ajenos a la lógica turística, contemplar en solitario la belleza de un paisaje, bañarse en un lago rodeado de montañas, atravesar una jungla salvaje. Pero justamente, como tantas personas desean este tipo de experiencia, la industria turística busca lugares todavía no tan famosos en los mapas de destinos turísticos para ofrecérselos a sus clientes, por lo que hay cada vez menos lugares recónditos y no descubiertos. Además, cuando un turista visita una zona relativamente poco conocida y comenta su experiencia con otras personas lo que hace, en realidad, es comercializarla, hacer que se convierta en otra atracción turística.

Por lo tanto, el turista se encuentra en un dilema moral: quiere viajar, conocer lo nuevo, pero cada paso que da va borrando del mapa del mundo los territorios vírgenes y realmente desconocidos. También el anfitrión, el local que acoge al turista, vive en una especie de paradoja interna: tiene que *vender* su cultura para preservarla. Se ve obligado a presentarle al turista un espectáculo preelaborado, opta por lo no auténtico para conservar lo auténtico. Por esta razón, en el mundo homogéneo del turismo se insiste en la conservación, por parte de los grupos étnicos, de sus costumbres, para poder convertir la diferencia cultural en otro bien que se comercializa. En este contexto, no son los turistas los que amplían sus horizontes y se enriquecen culturalmente por estar fuera de lo conocido. Los locales tienen que ajustar su forma de ser para agradar a los visitantes, lo que provoca que la forma de vida de los anfitriones, sus costumbres y hábitos, vayan

diluyéndose: «A medida que una comunidad anfitriona se adapta al turismo, al satisfacer las necesidades de los turistas y adecuarse a sus actitudes y valores, la comunidad anfitriona ha de convertirse en algo cada vez más parecido a la cultura de los propios turistas» (Núñez, 1992 [1977]: 399). Tal y como comentan Turner y Ash: «aunque su motivación pudiera encontrarse en el deseo de escapar de su sociedad de origen, el turista muy pronto impone sus propios valores sobre la sociedad que ha ido a visitar» (1991 [1975]: 198). Además, se ha observado que el turismo, en vez de crear contactos entre los forasteros y los locales, los imposibilita por la clara separación entre unos y otros, y en vez de luchar contra los prejuicios y los mitos, parece que confirma los existentes. El turista, al no entrar en contacto con los locales, no cuestiona la visión preestablecida de ellos y muchas veces se centra en encontrar los rasgos estereotipados de los cuales había oído o leído antes de emprender el viaje.

No solo los deseos del turista y su contacto con los locales presentan múltiples contradicciones. Lo que resulta no menos paradójico es la relación que el visitante mantiene con su propio estatus de *turista*. Parece que todos viajan, pero nadie quiere ser turista. Hoy en día, el propio término *turista* tiene un matiz negativo, se utiliza frecuentemente para mostrar desprecio. Tal y como comenta Urbain: «esta palabra se ha convertido en un mote. Es hiriente. Atenta contra la dignidad del viajero» (1993 [1991]: 14). También MacCannell observa que «la palabra “turista” se utiliza cada vez más como etiqueta despectiva para alguien que parece satisfecho con sus experiencias, que evidentemente, no son auténticas» (2003 [1976]: 125). Parece que «mofarse hoy en día de los turistas confiere cierta elegancia intelectual» (MacCannell, 2003 [1976]: 13)¹²⁰.

Sorprendentemente, «el desprecio antiturístico no es patrimonio de los indígenas extra-occidentales y de sus defensores. ¡Se encuentra en el mismo turista! En la mayoría de los casos, *el desprecio del turista es de origen interno*» (Urbain, 1993 [1991]: 17)¹²¹. Paradójicamente uno nunca es turista, siempre es el otro. Según, MacCannell, se trata de «an attitude that turns man against man in a they-are-the-tourists-I-am-not equation» (en Cohen, 1979: 179). También Zoë Kinsley considera que estos estereotipos «offer a

¹²⁰ Una publicación reciente (2017) con el significativo título *Jodidos Turistas* empieza justamente con esta burla hacia el turista modelo: «todos nos hemos reído de sus quemaduras al borde del cáncer de piel, sus caminatas a cuarenta grados y sus sandalias con calcetines. Puede que incluso hayamos esbozado una sonrisa de satisfacción al verles pagar un dineral por un plato de arroz con un montón de colorante amarillo» (VV.AA., 2017: contraportada). No obstante, como indican los propios autores, se trata de la risa del subalterno: «nuestra risa es la del sujeto subalterno que obtiene una pequeña venganza, que subvierte durante unos instantes la relación de dominación en la que está inmerso» (2017: 9).

¹²¹ La cursiva es original.

tempting model for thinking about ourselves in relation to others» (2016, s.p). «Tourists are never ourselves, always other people», repite siguiendo a Thubron (2012). La situación resulta hasta hipócrita:

Muchas personas rechazan hoy ser clasificadas como turistas y se reivindican como viajeros evocando el imaginario de grandes figuras de la historia [...]. Critican el comportamiento de los turistas (no solo de los incívicos) que, por ejemplo, recibe Barcelona y parece que cuando ellos visitan París o Berlín no hacen fotos en los lugares emblemáticos, no contribuyen a saturar los aeropuertos y los centros de interés, sus vuelos no contaminan, no tienen programas de visitas apretados para aprovechar al máximo los días o se relacionan cordialmente con la población local (Gomis, 2012).

Asimismo, parece cierto que «pocas cosas molestan tanto a ciertos turistas como la presencia de otros turistas» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 204). De esta forma, el mundo de los desplazamientos actuales está atravesado por una gran paradoja: todos odian a los turistas, pero todos desean viajar: «mientras servimos las mesas de los turistas soñamos con un viaje a Cancún y una pulsera de todo incluido. Mientras nos quejamos de las borracheras y el balconing, planeamos una visita a una comunidad mapuche de la Patagonia» (VV.AA., 2017: 11). Tal vez el turismo sea una de las industrias más poderosas del mundo y una de las actividades que más afectan a la sociedad contemporánea, precisamente gracias a sus paradojas: «nos reímos de los turistas pero ansiamos convertirnos en ellos, maldecimos entre dientes mientras hacemos las camas de los hoteles pero ahorramos para que otros hagan la nuestra. En nuestras paradojas y en nuestro deseo de dominar mientras somos dominados crecen los tentáculos del sistema» (VV.AA., 2017: 11).

No obstante, también hay quienes cuestionan la fuerza de este sistema tan todopoderoso, observando que en un mundo marcado por la posibilidad y el deseo de viajar, ha desaparecido aquello que podría dar sustancia a los viajes (contraportada Augé, 1998). Tal vez sea esta la paradoja más grande de los desplazamientos voluntarios actuales: en la época en la que más posibilidades hay para viajar, el viaje ha perdido su esencia. Si, según dicen muchos, ya no se viaja para conocer, para aprender, para superarse, ni siquiera para enriquecerse, ¿de verdad tiene sentido viajar en la actualidad? Y si la respuesta es positiva nacen otras preguntas: ¿Cómo viajar para no ser un colonizador más? ¿Cómo, en su afán por la heterogeneidad, no contribuir a la homogenización del mundo? ¿Cómo librarse de la manipulación omnipresente, no verse

envuelto en un espectáculo turístico y no reforzar el *status quo* del mundo? En fin, ¿cómo no ser «el idiota que viaja», un turista exigente y caprichoso, un torpe e ingenuo, un aficionado a «pseudoeventos»?¹²².

El viajero-escritor contemporáneo en el contexto actual de experiencias turísticas

En este panorama, la situación del viajero-escritor contemporáneo resulta muy compleja. Parece innegable que está inmerso en este mundo de desplazamientos lleno de paradojas y atravesado por la lógica dominante del turismo de masas. La estructura turística lo rodea a cada paso, haciendo que resulte imposible huir de su influencia y obviar su impacto en las relaciones entre *anfitriones* e *invitados*. El orden dominante de moverse por el mundo condiciona incluso a quienes lo rechazan. Por esta razón, en este contexto surge un sinfín de preguntas relacionadas con el estatus de este viajero-escritor en el mundo del turismo. ¿Cómo se define a sí mismo? ¿Se conforma con llamarse «turista» o, tal vez, insiste en rechazar este nombre? ¿Qué medio de transporte utiliza en una realidad marcada por los desplazamientos en avión? ¿Se relaciona con los locales o se trata solo de una interacción instrumental? ¿Llega a sentirse un espectador en el gran espectáculo de las apariencias? ¿Es la vista el sentido dominante de su experiencia? ¿El tiempo del viaje es tiempo de ocio, o crea una lógica nueva, una relación distinta entre el trabajo y el descanso? ¿Qué valor tiene su experiencia, qué sentidos le atribuye? Estos y otros interrogantes atravesarán el análisis de las obras del corpus de este trabajo.

¹²² Obviamente, resulta imposible responder estas preguntas. No obstante, queda claro que existe una conciencia cada vez más grande de que el modelo de turismo de masas organizado e institucionalizado resulta insostenible y se hace necesario buscar otras formas de desplazamiento. En este contexto cabe destacar el proyecto «Post-turista» llevado a cabo por académicos polacos. Su objetivo es concienciar a todos los viajantes actuales de las consecuencias sociales, culturales y políticas del turismo, así como animarles a una mirada crítica hacia el turismo y con esto a unos viajes más conscientes, éticos y responsables. El proyecto se caracteriza por su visión interdisciplinar del problema, ya que en él participan sociólogos, geógrafos, orientistas, etnólogos, economistas, antropólogos e historiadores de cultura. Esta toma de conciencia del lector, este darse cuenta de la manipulación psicológica, ideológica y comercial cuya víctima es, sin saberlo, el propio sujeto, se pretende conseguir a través de unos ensayos referentes a la temática del turismo, sus problemas y consecuencias; textos divulgativos de base académica que le permitan al lector-turista cuestionar lo que parecía incuestionable. La página web del proyecto es: <http://post-turysta.pl/spis> (está en polaco).

3. EL ESPACIO COMO GENERADOR DE MITOS: LA RUTA DE LA SEDA, LA RUTA DE LOS SENTIDOS

Quien ama el viaje sabe del poder que tienen los nombres. Hay lugares que solo con escucharlos o citarlos la imaginación explota y genera imágenes mágicas y sueños suspendidos...

Patricia Almarcegui

Todos los escritores-viajeros del corpus seleccionado recorren los territorios de la antigua Ruta de la Seda, uno de los nombres más conocidos para referirse a la superficie de Asia Central y Oriental, así como a su pasado de mercaderes, caravanas y comercio de los productos más codiciados. No obstante, tal y como son múltiples y confusos los caminos recorridos por los comerciantes, de la misma forma resultan muy heterogéneos los pueblos que habitaban y habitan esta ruta, sus culturas y religiones, así como las vicisitudes de su historia. La crítica parece estar de acuerdo en que la Ruta de la Seda más allá de la simple red de intercambios de mercancías constituía una importantísima vía de comunicación entre Oriente y Occidente. A lo largo de la historia se ha creado en torno a estos caminos una especie del mito, y la Ruta de la Seda se ha ido convirtiendo en una realidad abstracta. Esta leyenda de la Ruta de la Seda llegó hasta tal punto que podríamos repetir, al igual que Luce Boulnois, «¿se trata verdaderamente de una realidad concreta?» (2004 [2001]: 9).

Por esta razón, en este capítulo, resulta necesario acercarse a la parte más tangible de este camino mítico: ¿qué fue realmente?, ¿quién la recorría?, ¿por qué? Una vez aclaradas estas cuestiones, a las preguntas iniciales tiene que seguirles la reflexión sobre lo que significó a lo largo de la historia, y sigue significando, hoy en día, la Ruta de la Seda. Este camino ha sido un gran generador de connotaciones y significados, responsable de diversos imaginarios individuales y colectivos, e incluso en nuestros tiempos «la Ruta de la Seda [...] despierta en cualquiera de las personas que se aproxima a su comprensión un cúmulo de sensaciones y de sentimientos» (de Bunes Ibarra, 2013: 11).

Los viajeros que recorren estos caminos y describen su experiencia en las obras que constituyen el corpus de este trabajo, llevan en su bagaje los diferentes imaginarios de

este trayecto, son herederos de los múltiples mitos de la Ruta de la Seda y cargan con todas las etiquetas que se le iban atribuyendo a lo largo de la historia.

3.1. La realidad tangible de la ruta comercial más famosa del mundo

Un simple gusano tejiendo su tupido capullo estaba tendiendo un delgado hilo de comunicación por el que comenzaron a transitar objetos, conocimientos, saberes, dioses y hombres.

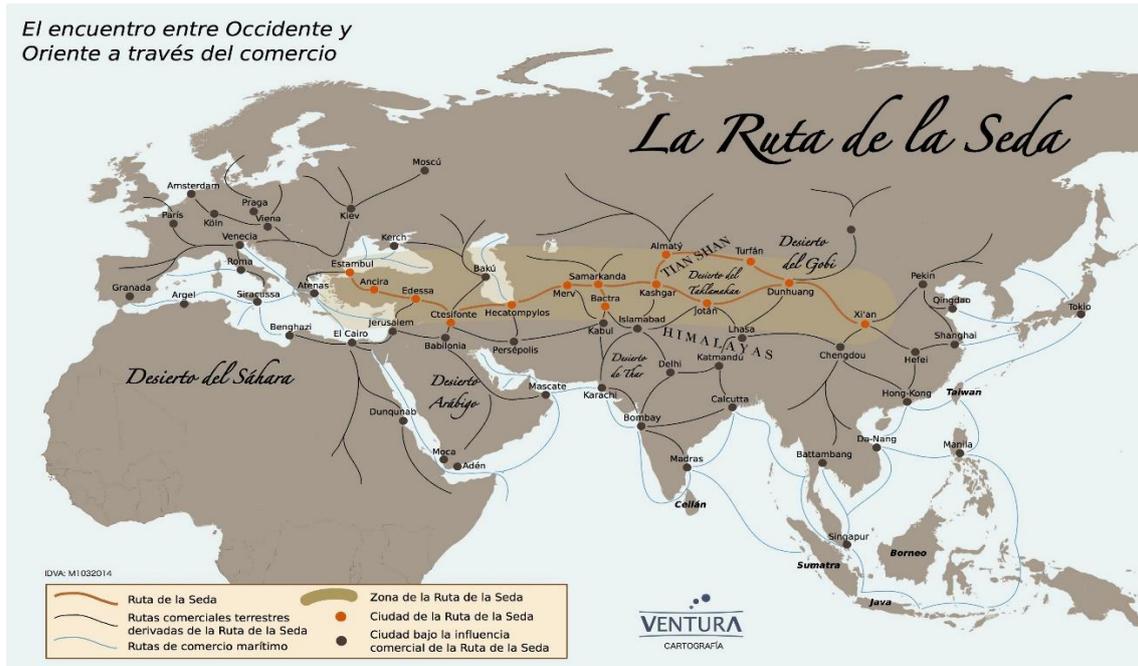
Miguel Ángel de Bunes Ibarra

La Ruta de la Seda, el nombre acuñado en 1877 por el geógrafo alemán Ferdinand Freiherr von Richthofen, más que referirse a un único camino bien marcado, abarca toda una red de comercio asiático (casi 15 000 km de largo)¹²³. Bajo esta denominación se encuentran tanto los caminos terrestres como las rutas marítimas que conectaban Europa con Asia. Señalar las principales vías de este recorrido no es una tarea fácil, ya que la Ruta de la Seda constaba de múltiples variantes y alternativas. No obstante, en cuanto a las rutas terrestres, tal y como propone Thomas Höllmann:

Con independencia de la organización política del territorio según las épocas, de las concentraciones de poder militar y de las divisiones culturales, la vía más importante de la Ruta de la Seda puede dividirse en varios sectores sucesivos, definidos con ayuda de criterios geográficos. De este a oeste son: a) el valle del Wei; b) el corredor de Hexe; c) el Gobi y el Takla Makan; d) las montañas que concurren en el nudo de Pamir; e) la depresión turania; f) el antiplano iranio; g) Mesopotamia, y h) el desierto sirio con acceso al mar Mediterráneo (2015: 32).

¹²³ Ferdinand Freiherr von Richthofen utilizó, por primera vez, esta expresión en la introducción a su obra *Tagebücher aus China [Diarios de China]* que se publicó en Berlín en 1907.

El encuentro entre Occidente y Oriente a través del comercio



<http://vaventura.com/divulgacion/historia/los-inicios-del-comercio-internacional/>

El punto que se suele considerar el inicio de la Ruta fue la ciudad imperial de Chang'an (hoy conocida como Xi'an) y entre las ciudades más importantes que la recorrían destacan, entre otras, Tianshui, Wuwei, Kashgar, Samarcanda y Bujara. Además, la Ruta de la Seda estaba conectada con otros caminos cuyos nombres también hacían referencia a sus mercancías por excelencia: la Ruta de la piel que empezaba en Siberia, la Ruta del incienso que partía del sur de Arabia y la Ruta del ámbar cuyo origen era el Báltico (Höllmann, 2015 [2004]). Asimismo, Miguel Ángel de Bunes Ibarra (2013: 12) considera la Ruta de la Seda una denominación general que englobaba otras sendas, como *La Ruta del Desierto* que se correspondía con los territorios de Taklamakan, la *Ruta de la Estepa* que ocupaba la gran parte de Asia Central y la *Ruta de los Nómadas* que se extendía entre Mongolia y Persia.

Hasta bien avanzado el siglo XX estos caminos se recorrían, sobre todo, a camello, el animal más importante de toda la Ruta: «en la parte occidental se empleaba el dromedario, de una sola joroba, y en cambio en el este, el camello de dos. Solo este último animal se adapta a las temperaturas extremadamente bajas» (Höllmann, 2015 [2004]: 23). Para el transporte de mercancías también resultaba útil el asno y en algunas circunstancias se utilizaban la mula o el yak. Puede resultar sorprendente pero, debido a las condiciones climáticas y las barreras naturales, el uso del caballo, clave en el sistema de las postas mongolas, no era muy frecuente: «en el comercio de larga distancia, al contrario de lo que

sucede con los correos, por ejemplo, la resistencia y la sobriedad son más importantes en general que una mayor velocidad en poco tiempo» (Höllmann, 2015 [2004]: 25).

A lo largo de las vías comerciales de la Ruta se encontraban una especie de posadas, imprescindibles en los largos viajes de las caravanas. Estas casas, conocidas como caravasares y agrupadas en torno a un patio, resultaban importantísimas en la infraestructura de la Ruta de la Seda, ya que en ellas:

no solo se ofrecía la posibilidad de descansar y reponer las provisiones, sino que había ocasión para reclutar guías e intérpretes, cambiar animales de carga y montura, reparar arreos y materiales, además de poder realizar las más diversas transacciones [...] Y, aspecto importante, proporcionaban un foro para el intercambio de experiencias y novedades (Höllmann, 2015 [2004]: 30).

Los caminos terrestres entre el Occidente y el Oriental, además de difíciles por su naturaleza hostil e indómita, muchas veces resultaban también peligrosos por los conflictos presentes en ellos. A esta falta de seguridad y a la gran incomodidad del trayecto se unía el hecho de que en tiempos de grandes epidemias como, por ejemplo, la de la peste, una de las vías de propagación de las infecciones contagiosas eran justamente las rutas comerciales. Por estas razones resultaba cada vez menos atrayente recorrer estos territorios y, de esta manera, las rutas marítimas (sobre todo a partir de 1498 cuando se consiguió doblar el cabo de Buena Esperanza) resultaron clave para las relaciones entre Europa y Asia, sustituyendo con el tiempo la ruta terrestre.

De la misma forma que resulta imposible establecer un único trazado fijo de la ruta, tampoco se puede fechar claramente su origen. Sin embargo, tal y como comenta Höllmann: «es seguro en todo caso que su existencia no puede remontarse a un acto de planificación concretable en el espacio o en el tiempo, sino al enlace paulatino de caminos de una red ya existente» (2015 [2004]: 41). Tradicionalmente, sus comienzos suelen situarse bajo la dinastía Han (206 a. C.-220 d. C.) en el Oriente, y la época del Imperio Romano en el Occidente. Lo que sí que parece más claro es que «la historia de la Ruta de la Seda está caracterizada en cierta medida por un complicado juego de cambio y continuidad» (Höllmann, 2015 [2004]: 41). Mientras que en unos territorios se sucedían rápidamente las épocas de esplendor y crisis, con la consiguiente creación y descomposición de los grandes imperios, otras partes, sobre todo las zonas limítrofes, parecían inmutables.

A la dificultad de delimitar claramente los territorios que abarcaban estos caminos y a la falta de información precisa sobre sus orígenes, se añade la escasez de datos exactos sobre sus actividades comerciales. Algunos conocimientos referentes a las diversas mercancías que se ofrecían a lo largo de la ruta vienen de los libros de comercio o guías para los mercaderes, pero estas son bastante escasas¹²⁴.

No resulta sorprendente que la seda, el material a la que esta red de comercios debe su nombre, fuera el artículo máspreciado a lo largo de la ruta y el primero utilizado en el intercambio entre China y Occidente (Llagostera, 2014: 244). Este bien tan deseado y la más valiosa de las mercancías de toda la ruta no era más que «tejidos cuyos hilos se extraen de la secreción glandular que se origina en la transformación en crisálida de diversos tipos de larvas» (Höllmann, 2015 [2004]: 101)¹²⁵. El tejido de mejor calidad era el que venía del gusano de seda que se alimentaba de las hojas de la morera blanca. No obstante, durante muchos siglos, los países importadores de seda ignoraban el origen de esta mercancía y la manera de fabricarla: «los romanos se imaginaban que la seda era el producto de una especie de árbol de lana» (Llagostera, 2004: 244-245)¹²⁶.

Este producto, admirado y codiciado fuera de China, llegó a otros territorios (Asia occidental, el norte de África y también Europa) como muy tarde en la época de nacimiento de Cristo. Boulnois (2004 [2001]) habla de «estandartes de oro y seda» desplegados ante los romanos derrotados en el año 53 a. c. después de la batalla de Carrás. También Helmut Uhlig se fija en esta famosa contienda entre romanos y partos, señalando la existencia de «banderas de colores esplendorosos y bordadas con oro que brillaban al sol» y afirmando que «ningún legionario romano había visto antes algo así. Era el primer encuentro de los romanos con la seda china» (1994 [1988]: 70).

No obstante, menos de un siglo más tarde, esta mercancía apareció en Roma con el nombre de *sericum*¹²⁷. Rápidamente la famosa tela llegó a ser un verdadero producto de

¹²⁴ Tal vez el ejemplo más destacable sea el texto conocido como *Pratica della mercatura* de Francesco Balducci Pegolotti.

¹²⁵ Para más información sobre las distintas fases de este proceso, así como la historia de la seda y su fabricación en varios países, véase: Llagostera Cuenca, Esteban (2004), «La seda china y la Ruta de la Seda», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XL, pp. 243-265.

¹²⁶ Plinio el Viejo en su obra *Naturalis Historia* describía el proceso de la fabricación de la seda de la siguiente forma: «despegan una pelusa blanca de las hojas y la riegan; las mujeres por lo tanto ejecutan el doble trabajo de trabajar y de tejer este producto» (en Niglio, 2012: 82). Asimismo, el famoso verso de Virgilio «Velleraque quid referam utfoliis depectant tenuia seres» [en castellano: Y por qué te explicaría yo de qué manera los seres retiran peinando la fina pelusilla de las hojas] hace pensar que el poeta romano también creía en la naturaleza vegetal de la seda (Boulnois, 2004 [2001]: 30-31).

¹²⁷ Olimpia Niglio explica el origen de este nombre: «La serica –denominada así porque era producida por el pueblo de los Serios, como los romanos llamaban a los chinos» (2012: 82).

lujo: «algunos datos históricos refieren que el emperador César, en Roma, vistió togas de seda elaborada en China para asistir a los espectáculos públicos. Los aristócratas y los ricos imitaron al emperador y por esto el precio de la seda alcanzó el del oro» (Niglio, 2012: 85).

Junto a la admiración, la seda despertaba también la indignación. Es famosa (citada, entre otros, por Llagostera, 2004 y Höllmann, 2015 [2004]) la crítica que en su obra *De beneficiis* hace Séneca de este tejido tan transparente:

Veo vestidos de seda, si es que se pueden llamar vestidos aquellos en que no hay cosa que defienda el cuerpo ni la vergüenza, porque después de puestos no habrá mujer que pueda jurar con verdad que no está desnuda. Estas son las mercaderías que se atraen con subidos precios por comercio de gentes no conocidas, para que nuestras matronas no muestren más a sus adúlteros en lo retirado, que muestran a los demás en las calles públicas¹²⁸.

En el año 14 d.c. el Senado romano prohibió a los hombres el uso de la seda justificando su decisión por lo poco honroso que resultaba para los varones lucir vestimentas de este tejido. En realidad, el objetivo de estas prohibiciones era doble, tanto moral como económico: «evitar la ostentación y el relajamiento de las costumbres [...] e impedir el derroche y el desequilibrio comercial provocado por las importaciones de lujo» (Boulnois, 2004 [2001]: 31). La seda tampoco encontró aprobación en los moralistas cristianos y San Jerónimo recomendaba abiertamente despreciar «las telas de los gusanos de seda, los paños de los *seres*» (Boulnois, 2004 [2001]: 168).

Esta mercancía tan polémica, codiciada y criticada al mismo tiempo, constituía a la vez la auténtica moneda de toda la ruta: «la seda china [...] [era] un medio de pago tremendamente estable, no solo en el país [...] sino también en los negocios más allá de la frontera» (Höllmann, 2015 [2004]: 114). Los cuadros de equivalencias de las transacciones entre la corte china y otros territorios (Höllmann, 2015 [2004]) muestran el gran valor de este producto: la seda se intercambiaba por caballos, camellos, o pieles de algunos animales como ardillas, armiños, martas cibelinas o linceos. Tal y como comenta Boulnois: «aparte de ser símbolo de lujo, la seda tenía, como en China, un papel

¹²⁸ Seneca, *Sobre los beneficios (De beneficiis)*, Libro VII, Traducción de Pedro Fernández Navarrete [1564-1632], disponible en el portal *Interclassica* (Universidad de Murcia): [http://interclassica.um.es/divulgacion/traduccion/obras/obras_de_seneca/tratados_filosoficos/sobre_los_beneficios_de_beneficiis/libro_vii/pedro_fernandez_navarrete_1564_1632/1/\(offset\)/8](http://interclassica.um.es/divulgacion/traduccion/obras/obras_de_seneca/tratados_filosoficos/sobre_los_beneficios_de_beneficiis/libro_vii/pedro_fernandez_navarrete_1564_1632/1/(offset)/8) [Consultado el 27 de marzo de 2018].

de valor financiero, al igual que un lingote de oro o que las gemas» (2004 [2001]: 316)¹²⁹.

Por esta razón:

Bajo este doble aspecto de valor económico y de prestigio del lujo, las sederías afectaban a la imaginación de la misma manera y en la misma medida que el oro. Por este motivo, el oro, las monedas de plata, las joyas y las piezas de seda eran lo primero que se saqueaba entre los tesoros de la ciudad... (2004 [2001]: 316).

En este contexto, no sorprende que el cultivo de la seda y la forma de la producción de los valiosos tejidos se convirtiera en uno de los secretos mejor guardados en la historia de la corte china, mientras que la acción clandestina de sacar fuera del país el gusano de seda y las semillas de morera se castigaba hasta con la pena de muerte¹³⁰.

Además de la omnipresente seda, otros productos importantes en esta red de comercio eran las especias, entre otras, pimienta, canela, jengibre o clavo, los inciensos, así como piedras preciosas como rubíes, amatistas, zafiros, turquesas o topacios. Sorprendentemente, la porcelana, siempre asociada con el comercio chino, en los primeros tiempos no se exportaba y su uso se restringía a la corte imperial: «al parecer, antes de la dinastía Míng no se produjo porcelana expresamente para la exportación a regiones situadas más allá del océano Índico» (Höllmann, 2015 [2004]: 104). Solo a partir del siglo XVII se puede empezar a hablar de su exportación masiva a Europa, sobre todo a Gran Bretaña y Holanda. Es en la misma época cuando tuvo lugar el auge del consumo del té, antes utilizado sobre todo por sus propiedades medicinales. A pesar de que se trataba de un producto de lujo cuyos precios resultaban casi prohibitivos, tuvo mucho éxito en varios países, sobre todo en Inglaterra.

Los valiosos tejidos, las piedras preciosas, las especias multicolores, la fina porcelana o el aromático té no era lo único que ofrecía el Oriente: «muchos inventos que en Europa se atribuyen sin más a su propia creatividad tuvieron su origen en realidad en China. El arte de la guerra, la náutica y la imprenta no son más que algunos ámbitos en

¹²⁹ Boulnois (2004 [2001]: 317) recuerda la anécdota del relato de viajes de Guillermo de Rubruck: en Crimea el franciscano pasó hambre porque como no llevaba consigo sederías nadie quería venderle alimento.

¹³⁰ Se cuenta que la primera que consiguió sacar de China los productos prohibidos, fue una princesa china, prometida del rey de Khotan. En cuanto a los territorios occidentales: «El gusano de seda no llegó a Occidente sino hacia el año 582 d. C., gracias a dos monjes que donaron la semilla al emperador Justiniano. De Bizancio, los árabes lo llevaron a España y, alrededor del año 1000, llegó a Italia y, más concretamente, a Sicilia» (Niglio, 2012: 86).

los que el *know-how* llegó a Occidente a través de la Ruta de la Seda» (Höllmann, 2015 [2004]: 138).

Los múltiples caminos que atravesaban diferentes territorios se caracterizaban por su gran heterogeneidad étnica y religiosa. A largo de la Ruta de la Seda los pueblos nómadas convivían con los sedentarios, los pastores con los comerciantes, las oasis con las grandes urbes. La gran diversidad étnica, y con ello la multiplicidad de lenguas utilizadas por sus habitantes, dificultaba, o muchas veces hacía casi imposible, el contacto. No obstante, la buena comunicación resultaba imprescindible para los objetivos de los que recorrían la ruta, ya que: «el beneficio de los mercaderes, el éxito de las embajadas o la repercusión de misiones ha de verse en relación directa con las correspondientes posibilidades que había para expresarse» (Höllmann, 2015 [2004]: 62). Por esta razón, resultaba fundamental la figura del intérprete, trujamán o trujimán: «una gran importancia adquirieron los políglotas, sobre todo en las relaciones entre los distintos estados y sus soberanos, pues la calidad de su trabajo contribuía en gran medida al éxito o fracaso de negociaciones, y una palabra mal elegida podía arruinar las conversaciones» (Höllmann, 2015 [2004]: 71). De hecho, esta se convertía incluso en una profesión de gran riesgo, ya que unas negociaciones fracasadas podrían acabar con la vida del traductor.

La diversidad religiosa de la Ruta de la Seda y los distintos intentos de misiones que se llevaron a cabo a lo largo de la historia, también son una de sus características. La primera gran doctrina presente en estas tierras fue el budismo que «ya a partir del siglo II d.C. [...] se había establecido a lo largo de las vías terrestres de la Ruta de la Seda en regiones que hoy pertenecen a Turkmenistán, Uzbekistán, Tayikistán, Afganistán, Pakistán y China» (Höllmann, 2015 [2004]: 122). Otra religión que dejó sus huellas por estos territorios fue el zoroastrismo, que desde Irán empezó a expandirse por otros terrenos¹³¹. El maniqueísmo también tuvo su presencia en los caminos de la Seda y su fundador Maní muchas veces fue invocado como el «gran guía de caravanas» (Höllmann, 2015 [2004]: 129). En el universo cristiano destacan los nestorianos, que habitaban estos territorios desde el siglo VII, pero cuya importancia decayó con el fin del imperio mongol. Tampoco se puede obviar la influencia de los monjes cristianos (sobre todo franciscanos) cuya misión en las cortes de los grandes poderosos asiáticos era convencer al caudillo y sus súbditos de los grandes valores de la fe cristiana. Hoy en día, los rastros de esta

¹³¹ Una muestra de la importancia de estas creencias son, entre otras, pinturas murales como las de la región de Sogdiana.

diversidad religiosa son escasos y el dogma dominante en la mayor parte de los países que forman la Ruta de la Seda es el islam, que en los territorios asiáticos se extiende desde el Mediterráneo hasta la parte occidental de China.

Todos estos factores convertían la Ruta de la Seda en un territorio complejo, una zona heterogénea de encuentro de varios idiomas y mercancías, pero sobre todo, de diferentes formas de vivir, de relacionarse y de expresarse. Por esta razón, esta red de comercio era, en realidad, «un espacio cultural y humano» (de Buenas Ibarra, 2013: 14). A lo largo de la historia estas vías de comunicación vehicularon los intercambios materiales y culturales de los cuales Oriente y Occidente son «herederos indivisos» (Boulnois, 2004 [2001]: 10). Por esta razón, la Ruta de la Seda también hoy en día sigue presente en el imaginario colectivo.

Un ejemplo muy claro del interés actual por este territorio puede ser el proyecto desarrollado por la Unesco en los años 1988-1997 conocido como *Rutas de la Seda. Rutas de diálogo*. Esta iniciativa pretendía, en primer lugar, estudiar de manera interdisciplinar esta red de intercambios económicos y culturales. Por esta razón, entre los especialistas participantes en el proyecto contaba no solo con historiadores y geógrafos, sino también con lingüistas, antropólogos, etnólogos, arqueólogos o historiadores de religiones. No obstante, la inmersión en el pasado de la Ruta de la Seda no era el único objetivo del proyecto. Otro punto clave lo constituía la reflexión sobre la situación actual de los países que a lo largo de la historia formaban esta red de caminos, e incluso la elaboración de un plan concreto de cara al futuro. El proyecto se desarrolló en diversas dimensiones y llevando a cabo iniciativas muy variadas. Junto a la organización de sesiones de conferencias itinerantes, también se fundaron núcleos de investigación de diversa índole. De esta forma, el objetivo del centro de Samarcanda era la coordinación de estudios de Asia Central, el de Ulán Bator pretendía profundizar en el conocimiento sobre el nomadismo, mientras que el centro de Fuzhou ponía su foco de atención en las rutas marítimas (Höllmann, 2015 [2004]: 156). También se realizaron otros programas de los cuales destacan la vertiente práctica de conservación de caravasares y la literaria, consistente en la recogida y análisis de tradiciones épicas de esta área. Asimismo, no se pueden obviar las iniciativas de otros países e instituciones relacionadas con la Ruta de la Seda y su herencia¹³².

¹³² En este contexto cabe destacar el programa *Valencia. Ruta de la Seda* en el que participan, entre otros, la Universitat de València, el Instituto Confucio y Agencia Valenciana del Turismo, y entre cuyos objetivos se encuentran la investigación en la historia de la seda en la Comunidad Valenciana, el fomento del

Junto a las iniciativas académicas y culturales en el contexto de interés por esta red de comercios y el intento de revitalizarla aparece el proyecto económico bautizado como «nueva Ruta de la Seda». Se trata de un convenio firmado en 2004 por más de 30 países, cuyo objetivo es unir los puertos del Pacífico con los europeos y con el Lejano Oriente a través de una red de transporte ferroviario. Esta iniciativa llegó a considerarse «un proyecto global de transportes sin parangón en la historia [...], el mayor desafío de la economía mundial, una revolución total» (Higuera, 2015: 40)¹³³.

intercambio cultural y académico con otros territorios de la antigua ruta, así como la difusión de la relación histórica y actual de Valencia con la seda y con esto el desarrollo del sector turístico. Dentro de esta iniciativa se organizan ciclos de conferencias, exposiciones, jornadas científicas y de divulgación. Para más información véase la página web dedicada a este proyecto: <https://www.uv.es/vlc-ruta-seda/es/valencia-ruta-seda.html> [Consultado el 27 de marzo de 2018].

También resultan interesantes las reivindicaciones de los países que tradicionalmente no se tenían en cuenta delimitando la zona geográfica de la famosa ruta. Jeong Su-II (2016: 6) en su introducción a la Gran Enciclopedia de la Ruta de la Seda defiende que estos caminos comerciales no acababan en China, sino que se extendían también hasta Corea.

¹³³ Para más véase: Higuera, Georgina (2015), «La Ruta de la Seda del siglo XXI», *Política exterior*, 167, pp. 40-52

3.2. La literatura de la Ruta de la Seda

La Ruta de la Seda, además de hacer más ricos a los comerciantes y alimentar el espíritu de los viajeros, también ha llenado las arcas de la literatura universal. La relación de este espacio con la literatura resulta muy fértil y multifacética. Algunos de los viajeros que recorrieron estos vastos territorios dejaron testimonios escritos de su experiencia. Estos llegaron a nuestros días como legado de aquellas historias y de los tiempos en que, muchas veces, los relatos de viajes confundían lo real con lo fabuloso y lo vivido con lo imaginado.

El largo listado de quienes se dejaron llevar por estos misteriosos caminos empieza con los monjes chinos que se dirigían a los centros del budismo en busca de un saber verdadero. También los primeros emisarios de la cristiandad que se entregaron a la misión de difundir su religión entre los pueblos asiáticos. A ellos les siguieron los embajadores europeos cuyos destinos eran las cortes de los grandes caudillos y sus objetivos las alianzas políticas y militares. Pese a todo, la Ruta de la Seda era, sobre todo, el camino de los comerciantes y mercaderes, aunque estos no se vieron tan dispuestos a compartir sus conocimientos con la posteridad.

Posteriormente, el territorio se convirtió también en la zona predilecta para exploradores y aventureros, que entre los finales del siglo XIX y principios del XX redescubrieron sus secretos. Finalmente sigue siendo un espacio que interesa a los sujetos contemporáneos que, por diferentes motivos, muchos siglos después, deciden recorrer estos antiguos caminos. Estudiando los relatos de sus viajeros, podemos, aunque sea solo parcialmente, acercarnos a este panorama tan rico. Estos textos escritos constituyen una pequeña pieza en el mosaico de los viajes por la Ruta de la Seda, ya que muchos de los que la recorrieron no dejaron testimonio de su experiencia¹³⁴.

¹³⁴ En este contexto resulta interesante la publicación de Susan Whitfield titulada *Life along the Silk Road* en la que la autora, utilizando diversas fuentes históricas, recrea lo que podrían ser las historias de los distintos sujetos que recorrieron la Ruta de la Seda. Entre los doce relatos que propone, recordando a los contados por los viajeros de los *Canterbury Tales* de Chaucer, se puede señalar el cuento del comerciante (*Merchant's Tale*), el del peregrino (*Pilgrim's Tale*) o el del soldado (*Soldier's Tale*). Asimismo, llaman la atención las historias referentes a las mujeres que recorrieron estos caminos: el cuento de la princesa (*Princess's Tale*), de la cortesana (*Courtesan's Tale*), de la monja (*Nun's Tale*) y de la viuda (*Widow's Tale*).

3.2.1. Los primeros viajeros por la Ruta de la Seda

Enviados diplomáticos y monjes chinos por los caminos hacia la sabiduría budista

Uno de los primeros viajeros conocidos por estos territorios fue Zhang Qian (s. II a.C.), un enviado imperial que se dirigió al oeste (llegando hasta el valle del Fergana) para buscar socios de una posible alianza militar. El objetivo de la misión era conseguir la ayuda del estado de Rouzi en la lucha de la dinastía Han contra los hunos. Aunque las negociaciones políticas no tuvieron éxito, el resultado de la misión fue el aumento del interés comercial de China hacia las zonas occidentales (Niglio, 2012: 85). El viaje de Zhang Qian «había abierto a China toda una parte del mundo y muchísimos reinos, con sus producciones útiles y curiosas» (Boulnois, 2004 [2001]: 50). Gracias a esta misión «nacerá una importante corriente de intercambios transcontinentales en los que la seda tendrá, durante mucho tiempo, el papel principal» (Boulnois, 2004 [2001]: 50-51). Por esta razón, a Zhang Qian «se le tiene en China por el “padre” de la Ruta de la Seda» (Höllmann, 2015 [2004]: 41). Asimismo, resulta importante el relato de su viaje pues «representa [...] el punto de partida de una larga cadena de tradiciones, siempre enriquecidas con ayuda de la fantasía y la fabulación» (Höllmann, 2015 [2004]: 42).

Junto a los emisarios políticos, el grupo de los viajeros más antiguos por la Ruta de la Seda lo constituyeron los monjes chinos que se dirigían a los lugares de culto budista de Asia central y oriental para mejorar su formación y aprender más sobre sus creencias. Su objetivo era conseguir escritos sagrados e incluso reliquias para traerlos a China y, de esta forma, difundir las enseñanzas de Buda. El primero de los estudiosos del budismo de quien se tiene información detallada fue Faxian, un monje que, siguiendo este impulso espiritual, viajó a la India en el año 399. Se trataba de un viaje muy largo (volvió a China quince años más tarde en el año 414) durante el cual visitó muchísimos reinos desconocidos. En los recuerdos escritos por el monje después de su vuelta a China se reflejan las vicisitudes de su camino, todas las dificultades que tuvo que superar, así como el conocimiento que había adquirido. El relato de Faxian constituye una fuente muy valiosa de información sobre la realidad de esta zona de Asia, aunque, como es propio de la época, en este texto tampoco faltan «algunos prejuicios y elementos ficticios -como la mención de un dragón que reaccionaba a las provocaciones con tormentas de nieve y arena» (Höllmann, 2015 [2004]: 44).

Tanto en el siglo V como en el VI los monjes chinos seguían instruyéndose en los secretos del budismo. Entre los años 404 y 424 por estas tierras viajó Zhimeng y entre los años 518-521 Songyun (Höllmann, 2015 [2004]: 43).

Ya en el siglo VII el monje conocido como Xuanzang consiguió traer a China múltiples reliquias y libros sagrados budistas. Asimismo, volviendo de la India (entre los años 640-645) cruzó Asia Central pasando, entre otros, por los reinos de Kasghar y Khotan (en la antigüedad conocido como Yutian). Gracias a su relato se conoce la famosa historia de cómo los huevos de gusano de seda y las semillas de morera, ocultos en el neceser y el tocado de una princesa china, llegaron a Khotan, a pesar de las severas prohibiciones por parte de la corte china que tenía el monopolio en la fabricación de los valiosos tejidos.

Otros monjes de los cuales se tiene noticia y que emplearon muchos años en viajes hacia los lugares sagrados del budismo son Yijing (671-695) y Wukong (751-790) (Höllmann, 2015: 43).

Los cristianos por las Tierras de la Ruta de la Seda

Al lector europeo seguramente le resultarán más familiares los nombres de los primeros misioneros cristianos por las tierras asiáticas, así como los testimonios literarios que dejaron de sus viajes¹³⁵. Höllmann se fija en la cantidad relativamente grande de monjes que, en nombre de sus creencias, decidieron recorrer estos caminos llenos de penurias y dificultades:

Aunque la fe inquebrantable no mueve montañas, parece que tal vez alivie las fatigas que trae consigo un largo viaje por terrenos intransitables. Apenas puede uno evitar esta impresión al ver que también entre los europeos que en la Baja Edad Media llegaron a Asia central y oriental muchos pertenecieron al clero, en especial a la orden franciscana (2015 [2004]: 47).

¹³⁵ Para más información sobre los monjes franciscanos en los territorios de Asia véase: Silveira, Ildefonso; Pintarelli, Ary E. (ed.), (2005), *João de Pian del Carpine, Guilherme de Rubruc, João de Montecorvino y Odorico de Pordenone, Crônicas de viagem. Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo* (1245-1330), Porto Alegre, Bragança Paulista y Dawson, Christopher (ed.), (1955), *The Mongol Mission. Narratives and letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New York, Sheed and Ward; T'Serstevens, A. (1986), *Los precursores de Marco Polo*, Barcelona, Ediciones Orbis. Asimismo, Carrizo Rueda comenta que estos relatos, más tarde, aparecieron en “otros universos del discurso”: «la obra de Rubruquis fue utilizada por Roger Bacon en su *Opus Maius*, la de Plan Carpino, por Vicent de Beauvais en el *Speculum Historale*, y la de Pordenone, por el *Libro de las Maravillas...* » (2011: 14).

Entre estos misioneros cristianos por las tierras asiáticas cabe destacar a Juan de Plano Carpini, Guillermo de Rubruck, Juan de Montecorvino y Odorico de Pordenone.

El primero de ellos, conocido también como Giovanni de Piano Carpini o Giovanni da Pian del Carpine, fue un franciscano italiano que siguiendo las indicaciones del papa Inocencio IV, emprendió un viaje a la corte del Gran Khan en Karakorum, la capital de los mongoles en aquella época. Según José Antonio Cervera Jiménez «la misión de Piano Carpini fue de carácter político más que religioso e inauguró una vía de comunicación entre Europa y Asia Oriental durante las siguientes décadas» (2014: 427). Además, el franciscano dejó el testimonio escrito de su experiencia, titulado *Historia Mongolorum*, una especie de crónica en la que se describe la cultura y las costumbres de los mongoles. Se trata de una obra de suma importancia, ya que «es la primera de su género que no parte de lo que las fuentes clásicas al uso habían dicho sobre oriente, sino que su texto es, ante todo, un itinerario vivencial» (Vilà, en Cervera Jiménez, 2014: 427).

Unos años más tarde Karakorum dio la bienvenida a otro monje cristiano. Esta vez fue el franciscano flamenco Guillermo de Rubruck (o Rubruquis), enviado a Mongolia en 1253 por el rey de Francia Luis IX¹³⁶. Este recorrió gran parte de Asia (Constantinopla, Crimea, Kazajstán) para entregarle una carta de enhorabuena al Kan Sartak, supuestamente convertido al cristianismo (Boulnois, 2004)¹³⁷. Otros de sus objetivos eran difundir la fe cristiana y reconfortar a los ya creyentes dispersos por el vasto imperio mongol. El resultado de los meses pasados en estas tierras fue su relato de viaje conocido como *Itinerarium* y considerado por Boulnois «uno de los textos más importantes y más apasionantes de la Edad Media acerca del imperio mongol, repleto de informaciones de todo tipo» (2004 [2001]: 300). De la misma forma que la obra de Carpini, Rubruck también se centró en las costumbres y la cultura de los mongoles, pero en su relato narró también, entre otros, las famosas discusiones teológicas que tenían lugar en la corte del Gran Khan¹³⁸.

¹³⁶ Aunque esta versión es la más extendida y la que suelen repetir los historiadores, Cervera Jiménez cita a Francisco Morales según el cual «Guillermo de Rubruck no fue embajador ni estuvo al servicio del papado. Fue un simple fraile menor que acompañó al rey Luis IX en su cruzada a Tierra Santa. Permaneció con el rey hasta 1253, año en que por su propia iniciativa marchó hacia Crimea con la intención de asistir espiritualmente a los cristianos prisioneros de los tártaros. Siguiendo casi el mismo camino que Giovanni di Pian di Carpine, llegó a Karakorum en donde estableció contactos con el Gran Khan» (2014: 427).

¹³⁷ En realidad el Khan mongol no se había convertido a la fe cristiana.

¹³⁸ En el contexto de la heterogeneidad religiosa presente en la Ruta de la Seda, los kanes muchas veces convocaban unas discusiones en las que los representantes de cada fe tenían que exponer los argumentos que mostraran la superioridad de sus dogmas y valores respecto a otros credos. Guillermo de Rubruck cuenta en su relato cómo participó en estos coloquios mostrando sus argumentos a favor del monoteísmo en general y del cristianismo en particular.

Otro viajero franciscano que, todavía en el siglo XIII, se adentró en los territorios de Asia fue Juan de Montecorvino, valorado como «la máxima figura de [la] relación temprana de China con el cristianismo» (Cervera Jiménez, 2014: 428). Después de haber participado en diversas misiones diplomáticas en el Oriente Medio fue enviado a Asia Oriental por el Papa Nicolás IV. Hacia 1294 llegó a los territorios del actual Pekín donde, después de muchos años de esfuerzos y dificultades, logró crear la iglesia cristiana y en 1307 fue nombrado el primer arzobispo de estos territorios¹³⁹. Aunque su trabajo de difusión de cristianismo y textos sagrados es innegable¹⁴⁰, su legado literario es menor que el de otros monjes franciscanos. Montecorvino no dejó ninguna obra que relatara su experiencia, pero sus *Cartas* son una fuente valiosa de información sobre la China de la época.

Mientras que Montecorvino establecía las bases del cristianismo en el Oriente, su contemporáneo Odorico de Pordenone, perteneciente a su misma orden, realizó varios viajes por el continente asiático entre los años 1316 y 1330. La obra de este franciscano, que ha pasado a la historia como la *Relatio*, constituyó en su época una de las fuentes más importantes del conocimiento sobre Asia. No obstante, sus descripciones, como tantas otras en aquellos tiempos, mezclaban la realidad con las fabulaciones propias del momento. El texto, por un lado, contenía información nueva y precisa que permitía a los europeos conocer nuevos aspectos de la cultura asiática, pero por otro, en muchas cuestiones, seguía con los estereotipos e imágenes que parecían carecer de cualquier base real. Estas descripciones se debían, igual que en el caso de otros viajeros, a todas las «ideas fantasiosas que desde la Antigüedad determinaban la imagen de Asia» (Höllmann, 2015 [2004]: 50).

Marco Polo, el mercader que contó su historia

Aunque los mercaderes eran un grupo mucho más nutrido que los monjes cristianos, los testimonios de estos resultan muy escasos. Esto no debe sorprender, ya que se trataba de una comunidad poco dispuesta a compartir sus experiencias:

Mientras los enviados oficiales y misioneros tal vez tuvieran interés en que se conocieran sus éxitos, es de suponer que los mucho más numerosos mercaderes vieran poco sentido, en general, en hacer públicos conocimientos

¹³⁹ En realidad, como nadie sucedió a Montecorvino en este puesto, este fue el único arzobispo de Pekín durante la Edad Media.

¹⁴⁰ Se le atribuye, entre otros, la traducción del Nuevo Testamento al uigur (Rodríguez Zahar, 2013: 31).

que bien podían ser de utilidad para sus competidores (Höllmann, 2015 [2004]: 48).

Por esta razón, en este panorama resulta insólito el relato del veneciano Marco Polo. Sin embargo, incluso en su caso, no hay que olvidarse de que también se trataba de un comerciante por lo que, tal y como afirma Boulnois, «es necesario tener en cuenta la discreción de los mercaderes en cuanto a sus propios asuntos. Su *Descripción del mundo* no es un manual de comercio. La familia Polo seguramente sabía más cosas, en algunos campos, que no se pueden leer en la obra que ha llegado hasta nosotros» (2004 [2001]: 332). No obstante, a pesar de esto, el relato de Marco Polo ha ocupado un sitio privilegiado en la historia de los libros de viajes por la Ruta de la Seda: fue famoso en Edad Media y también resultó muy influyente en las épocas posteriores¹⁴¹.

El texto conocido como *El Libro de las Maravillas*, *La descripción del mundo* o *El libro del millón* relata las travesías de este mercader por las tierras asiáticas, donde llegó a ocupar puestos de importancia junto al gran caudillo Kublai Kan. Después de su vuelta a Italia, Marco Polo participó en el enfrentamiento entre los venecianos y los genoveses, y fue encarcelado. En la prisión conoció a un escritor, Rustichello de Pisa, a quien contó sus aventuras para que este pudiera ponerlas por escrito en «lo que podría llamarse “francoitaliano” [...] un francés muy repleto de italianismos» (Boulnois, 2004 [2001]: 307)¹⁴². Su obra, junto a la información comercial, aportaba datos antropológicos e históricos, pero también recogía las tradiciones y fábulas de las tierras por las que viajaba.

Curiosamente, lo que parecía increíble para los contemporáneos de Marco Polo no lo es para el público actual, y lo que hoy en día rechazamos, en su época formaba parte del imaginario general: «en la actualidad, no creemos en árboles ni lámparas milagrosas, ni en la intervención de fuerzas demoníacas ni tampoco en monstruos; los contemporáneos occidentales de Marco Polo, en su momento, no creyeron en el papel moneda de Kubilai» (Boulnois, 2004 [2001]: 333). Por esta razón, una parte del valor documental de este relato no fue apreciado en sus tiempos, ya que «ni la geografía ni las

¹⁴¹ Es conocida la importancia que la historia del mercader veneciano y sus menciones constantes a «los paños de oro y seda» tuvieron en el imaginario de los primeros viajeros a América: «según se cuenta, la descripción hecha por Marco Polo acerca de la producción de oro en la isla de Cipingu [...] incitó a Cristóbal Colón a emprender su viaje» (Boulnois, 2004 [2001]: 322). Asimismo, el personaje de Colón y sus proyectos inspiraron la novela de Vicente Blasco Ibáñez *En busca del Gran Kan* (1929).

¹⁴² En cuanto al idioma en el Marco Polo relató su viaje a Rustichello los estudiosos no opinan lo mismo. Según Boulnois «Marco, el políglota, seguramente narraba su historia en dialecto veneciano» (2004 [2001]: 307), en cambio Borges comenta: «Marco Polo, dictó en latín a su compañero de cautiverio, Rusticiano de Pisa, la larga crónica de sus viajes y la descripción de los reinos explorados por él [...]. El hecho de dictar en latín, no en la lengua vernácula, sugiere que el autor se dirigía a muchos lectores» (1987: 68).

ciencias oficiales podían asimilar una información que desbordaba con su variedad los presupuestos teóricos de los que aquellos partían» (Rubio Tovar, 1986: 51).

Es posible que otros comerciantes también hayan dejado un testimonio de sus actividades, pero estos, por varios motivos, no han llegado hasta nuestros días o no se han editado. Boulnois (2004 [2001]: 338-342) comenta la polémica originada en torno a la traducción de un posible manuscrito del comerciante judío Jacob de Ancona que viajó a China antes de Marco Polo. En su relato, además de la actividad mercantil judía en los diferentes lugares de Asia, describía la cosmovisión hebrea, así como sus relaciones con los cristianos. La experiencia de Jacob de Ancona se recogió en una obra titulada *The City of Light*, la traducción inglesa que David Selbourne realizó a partir de un manuscrito italiano del siglo XIII o principios del XIV. La gran polémica relacionada con la edición de Selbourne se debe, sobre todo, a este misterioso manuscrito, ocultado durante siglos, así como a las circunstancias en las que llegó a su editor inglés: un hombre que no permitió revelar su nombre visitó a Selbourne, le habló de la obra y se la enseñó, pero prohibió fotocopiarla o reproducirla de cualquier manera. Como era de suponer, muchos especialistas occidentales no creyeron en la existencia de este original que nadie podía ver jamás y cuya traducción tuvo que hacerse *in situ*. No obstante, algunos de los investigadores orientales defendieron la autenticidad del texto afirmando que las descripciones que realizaba de algunos sitios se correspondían con los hechos históricos y otras fuentes.

Los embajadores castellanos de camino al gran Kan

Los monjes y mercaderes no eran los únicos que se adentraron en las tierras incógnitas de Asia. Otro tipo de viajeros por la Ruta de la Seda eran los enviados europeos que se dirigían hacia la corte de los grandes caudillos asiáticos en busca de posibles alianzas militares. Justamente un acontecimiento histórico de esta índole dio lugar a uno de los relatos literarios más importantes en la literatura hispánica medieval. A finales del siglo XIV descuella en Oriente la figura de un poderoso caudillo militar turco-mongol, conocido por los castellanos como Tamorlán, Tamurbec o Amir Timur (1336-1405), conquistador de múltiples territorios, desde la India hasta Moscú, y creador de un impresionante imperio¹⁴³. Con su victoria sobre los otomanos en la batalla de Ankara, en 1402, los reyes europeos vieron en el caudillo mongol a un posible aliado, con el que

¹⁴³ Tamorlán fue quien restableció el poder del cual gozaron los mongoles en el siglo XII con Gengis Kan.

combatir –encerrándolo entre Oriente y Occidente– el inminente peligro turco. Como resume Rafael López Guzmán, la presencia en esta batalla de embajadores europeos hizo que su figura fuera conocida en Occidente «como la de un héroe, derivándose la posibilidad de alianzas contra los turcos» (2013: 62). Por esta razón, la corte de Tamorlán se convirtió en el objetivo final de diversas misiones diplomáticas de monarcas cristianos, entre las que destacan las castellanas. Pelayo de Sotomayor y Fernando de Palazuelo fueron los primeros embajadores enviados por el rey Enrique III al gran Tamorlán y su primer viaje, en 1401, pudo considerarse un éxito¹⁴⁴. Esperanzado por los buenos resultados de la primera misión, el rey decidió mandar una segunda embajada en la que participaron Ruy González de Clavijo, Páez de Santamaría y Gómez de Salazar. La comitiva, que partió en 1403, recorrería una gran parte de los territorios de la Ruta de la Seda llegando a Samarcanda, en aquella época capital del imperio mongol y residencia del Gran Kan. Aunque los embajadores no consiguieron sus objetivos¹⁴⁵, esta misión es valorada por los historiadores como «el episodio más llamativo de la diplomacia española de la Edad Media y probablemente el único que ha llegado a universal conocimiento y que ha alcanzado verdadera difusión» (López Estrada, 2003: 66).

El testimonio principal y resultado literario de este significativo acontecimiento histórico es el relato pormenorizado del viaje, la llamada *Embajada a Tamorlán*, en escritura atribuida tradicionalmente a Ruy González de Clavijo¹⁴⁶. La primera parte del itinerario de los embajadores se extiende por la ruta por el Mediterráneo, mientras que la segunda abarca el resto del trayecto en el que destaca Samarcanda, la capital del imperio mongol. El texto tiene una clara función informativa y documental y según López Estrada se puede hablar de tres planos principales de la información: referencias a días y jornadas, descripción de lugares y poblaciones recorridos y las noticias del Imperio de Tamorlán. Asimismo, el relato proporciona también un «orden cronológico explícito» (Beltrán, 1991: 134), ya que las descripciones temporales resultan muy precisas a lo largo de todo el texto. La *Embajada* constituye probablemente, junto con las *Andanças de Pero Tafur*, el libro de viajes medievales castellanos más genuino, y es considerado por López

¹⁴⁴ Los emisarios fueron bien recibidos por el Kan y regresaron a Castilla acompañados por un embajador mongol, Mohamed Alcagi, y portando una carta de Tamorlán al rey Enrique III, así como diversos obsequios que permitían augurar un futuro de excelentes relaciones diplomáticas.

¹⁴⁵ No recibieron la esperada respuesta del Gran Kan, que murió menos de dos meses después de la llegada de los embajadores a Samarcanda.

¹⁴⁶ La autoría de *Embajada a Tamorlán* ha resultado una cuestión polémica, aunque actualmente la mayor parte de la crítica se inclina hacia una autoría colectiva. Esta idea la defienden, entre otros, Rubio Tovar (1986), Beltrán (1991) o Almarcegui (2013).

Guzmán como «un legado mucho más importante para la posteridad que una posible alianza política y militar imposible de concretar en aquel momento histórico» (2013: 75).

Otros viajeros medievales por los caminos de la Ruta de la Seda

Pero los chinos y europeos no eran los únicos interesados en estas lejanas tierras. A la nómina de los que recorrieron los caminos de la Ruta de la Seda hay que sumarle los viajeros persas y árabes. Como comenta Höllmann: «teniendo en cuenta los innumerables árabes y persas que en los siglos VIII y IX llegaron a China, y la extensa literatura con datos geográficos que se escribió durante el gobierno de los abasíes (750-1258), sorprende un poco que el número de relatos de viajes conservados sea relativamente pequeño» (2015 [2004]: 52).

Unos siglos más tarde un viajero árabe, y el testimonio escrito de sus trayectos, dejarán para siempre su huella en la historia de los viajes por Oriente. Se trata de Ibn Battuta que recorrió múltiples territorios de Europa y Asia, entre ellos Oriente Medio, Asia Central, Ceilán, Indonesia, China y sobre todo la India, donde pasó la mayor parte de su tiempo. Por esta razón, este viajero «para el mundo islámico significa algo parecido a lo que representa Marco Polo para el Occidente cristiano» (Höllmann, 2015 [2004]: 52). De hecho, Höllmann destaca una serie de paralelismos entre estos viajeros emblemáticos: los dos sirvieron a un poderoso¹⁴⁷, en la elaboración de relatos de ambos intervinieron otras personas, y finalmente se ha cuestionado la credibilidad de la historia tanto del mercader veneciano como del viajero árabe. No obstante, Boulnois señala que «Ibn Battuta [era] un letrado piadoso, no un mercader» (2004 [2001]: 315) lo que hizo que su mirada difiriera en muchos aspectos de la de Marco Polo (aunque también contenía información de índole económica y mostraba fascinación por productos valiosos como la seda).

Asimismo, de igual modo que en el panorama europeo de viajes diplomáticos destaca la embajada española a Tamorlán, en el contexto asiático cabe señalar la delegación timúrida enviada por Shāhruj Mīrzā a Pekín (1420), a la corte de Yongle, el emperador de la Dinastía Ming. El cronista de este suceso fue Giyath al-Din Naqqash que en su relato describió las diversas ceremonias y banquetes en la corte china, así como las cuestiones jurídicas y administrativas. Se trata de una relación valiosa de este acontecimiento, ya que «aunque en su informe desliza alguna que otra exageración [...]

¹⁴⁷ Marco Polo al gran Kublai Kan e Ibn Battuta al sultán de Delhi.

toda una serie de detalles dan testimonio de que sus observaciones eran en general de la máxima exactitud» (Höllmann, 2015 [2004]: 53).

3.2.2. *La segunda Ruta de la Seda y sus viajeros*

Arqueólogos, geógrafos y lingüistas: los redescubridores de la Ruta

Después de los monjes budistas en busca de la iluminación, los emisarios cristianos con el afán de divulgar su fe, los embajadores ante los grandes poderosos y los mercaderes ansiosos por conseguir los productos más preciados, llegó lo que Boulnois llamará «la segunda ruta de la seda» (2004 [2001]: 378). Esta será la ruta «de los exploradores, arqueólogos, peregrinos de la aventura o traperos de los siglos, apasionados por la historia del arte» (Boulnois, 2004 [2001]: 378).

En el último cuarto del siglo XIX el Turkestán oriental se convirtió en la zona geográfica más atrayente para los viajeros europeos: «los caminos que abrían la cuenca del Tarim se hicieron, por así decirlo, sinónimo de toda la Ruta de la Seda» (Höllmann, 2015 [2004]: 54). El descubrimiento en aquellas tierras de restos de culturas antiguas, como ciudades, escrituras y objetos sagrados, motivó a varios arqueólogos y geógrafos europeos a adentrarse en estos territorios.

Dentro de este panorama uno de los primeros exploradores de la región fue el sueco Sven Hedin que a finales del XIX (1895-1897 y 1899) llegó con su expedición al Pamir, Tíbet y Takla Makan. Las descripciones de sus viajes insisten en las dificultades omnipresentes de estos, la extenuación de los viajeros, así como la amenaza de muerte constante¹⁴⁸.

Otro de los exploradores de esta época fue Aurel Stein que entre 1900 y 1915 dirigió tres viajes a Asia Central. La expedición liderada por este húngaro de nacimiento e inglés de elección, descubrió diversas ruinas de pueblos de antaño, restos de defensas, monasterios, así como pinturas murales, estatuas y un gran número de manuscritos. Stein decidió llevar los descubrimientos más valiosos a Inglaterra para exponerlos en el British Museum:

En Miran, el equipo de Aurel Stein despegó los frescos de los muros, los embolsó y los exportó de manera discreta fuera del territorio chino. En Dunhuang, Stein hizo un regalo al guardián de las grutas, tomó, embolsó y

¹⁴⁸ Entre las obras en las que relata sus expediciones destacan *A través de Asia* (1898), *La conquista del Tíbet* (1935), *Mi vida como explorador* (1926).

exportó aún más discretamente estatuas, tejidos y, sobre todo, manuscritos, que acabaron llenando más de veinte cajas (Boulnois, 2004 [2001]: 384).

Paul Pelliot, sinólogo francés, fue el siguiente que decidió, entre 1906 y 1908, junto con su expedición, recorrer estos territorios en busca de los tesoros de las civilizaciones antiguas. Al igual que Stein también llegó a Dunhuang y encontró allí una gran cantidad de documentos que examinó y clasificó para llevar a Francia la parte más importante de estos. Tal y como comenta Höllmann, debido a las intervenciones de ambos, « [...] llegaron a Londres y a París dos importantes colecciones, cuyo origen común ha de remontarse a una “biblioteca” que estaba guardada en uno de los lugares de culto en los límites de Gobi» (2015 [2004]: 58).

También los alemanes, con Albert Grünwedel y Albert von Le Coq como jefes de las expediciones, se esforzaron por enriquecer sus museos con muestras de cultura que no era suya: «innumerables obras fueron desprendidas de su base con escoplos, cuchillos y serruchos para ser enviados luego a Berlín...» (Höllmann, 2015 [2004]: 58).

De la misma forma, los exploradores rusos participaron en este gran expolio, aunque su recolección, conservada hoy en el museo del Ermitage, resultó más modesta que la de otras expediciones.

Como es de imaginar, hoy en día la valoración de estas expediciones y su justificación resultan bastante polémicas. ¿Se trata de viajeros intrépidos, científicos en busca del saber, aventureros que arriesgan su vida para iluminar la oscuridad de la ignorancia, o de simples ladrones de tesoros de otros pueblos? Boulnois no tiene duda de que todas las acciones llevadas a cabo por las diferentes expediciones eran totalmente ilegales. Sin embargo, como ella misma señala: «no fueron robos realizados por gentes fuera de la ley, sino operaciones organizadas por las propias instituciones del Estado» (2004 [2001]: 386).

Asimismo, llama la atención el matiz claramente científico de las expediciones. Sven Hedin era geógrafo, y durante su expedición cartografió territorios desconocidos en la época. Aurel Stein poseía una formación todavía más amplia, ya que además de la geografía se dedicaba a la arqueología y al estudio de la lengua china. También Paul Pelliot fue sinólogo y destacó desde muy joven por su don de lenguas, de la misma forma que el indólogo y tibetólogo Albert Grünwedel o Albert von Le Coq, otro conocedor de lenguas orientales. Por lo tanto, se podría decir que se trató de una especie de saqueo del patrimonio asiático por parte de los europeos en nombre de la cultura y la ciencia: «en Europa esto abrirá el camino a la investigación sobre Asia orientada a la filología, una

dimensión totalmente nueva, pero en China causó un trauma que hasta ahora se deja sentir» (Höllmann, 2015 [2004]: 58).

Lo que hoy en día resulta muy cuestionable, en la época en la que se llevó a cabo no parecía nada chocante: «al visitar las excavaciones de Xinjiang aún hoy se ven los huecos que quedaron tras serrar los motivos centrales. Lo que fue considerado un acto de vandalismo -no sin razón- por voces críticas posteriores, es evidente que estaba en consonancia con el espíritu que en los inicios del siglo XX guiaba a los europeos» (Höllmann, 2015 [2004]: 59-60). Boulnois, al explicar la actitud de Stein y su decisión de llevarse el patrimonio asiático a Inglaterra, señala el sentimiento de superioridad europea frente a otros territorios, tan propio de la época del imperialismo: «estaba en territorio chino. No tenía ninguna autorización y no entendía por qué hubiera debido pedir una... En primer lugar, era prácticamente inglés. En esta época, en el mundo era un privilegio ser súbdito británico. Los blancos, en Asia o África, creían fácilmente que todo les estaba permitido» (2004 [2001]: 384). En este contexto también resulta importante el hecho de que los gobiernos de las potencias europeas del momento, utilizando la excusa del interés histórico-cultural y justificando sus acciones con el estudio de las culturas orientales, al mismo tiempo marcaban con estas expediciones objetivos geopolíticos claros y establecían esferas de influencia político-económicas¹⁴⁹.

Mientras que la actitud de los viajeros europeos de estos tiempo con la herencia cultural asiática seguirá pareciendo ambivalente y despertará cierta polémica entre los estudiosos¹⁵⁰, lo que parece más claro es que: «los relatos que escribieron estos exploradores al regreso de sus misiones son tan interesantes como las más extraordinarias novelas de aventuras, tanto por las proezas físicas como por los descubrimientos científicos» (Boulnois, 2004 [2001]: 381).

¹⁴⁹ Para más información sobre las expediciones arqueológicas a Asia Central y su contexto político véase: Hopkirk, Peter (1999), *Demonios extranjeros en la Ruta de la Seda*, Barcelona, Laertes.

¹⁵⁰ Resulta interesante que junto a esta visión crítica de Boulnois respecto a las decisiones tomadas por Stein, otra estudiosa de la Ruta de la Seda, la ya mencionada Whitfield, dedica su obra *Life along the Silk Road* (2015) justo a Aurel Stein: «To the memory of Sir Aurel Stein, for his excavations along the Silk Road, and to Professor Edward Schafer, for his equally rigorous literary excavations. This book owes a great debt to the treasures discovered by each man». Asimismo, Juan Gil en su reseña del libro de Boulnois no está de acuerdo con la valoración tan negativa que la crítica hace de las expediciones y sus líderes: «La autora emite un juicio hoy políticamente correcto sobre las andanzas de Stein y Pelliot, pero creo que su veredicto hubiese escandalizado a los propios Stein y Pelliot. Es evidente que los dos grandes sabios «robaron» el botín enviado a los museos de sus respectivos países, si se mide con el rasero actual; pero no es menos claro que, a su juicio, y sin duda el de sus colegas europeos, uno y otro «rescataron» para el mundo civilizado unos códices inapreciables abandonados a su suerte, en este caso confiados a la custodia de un monje tan ignorante como corrupto, capaz de todo: bien hubiera podido vender su tesoro a otras personas menos responsables o haberle prendido fuego para calentarse» (2005: 3).

Los caminos de las viajeras–escritoras y escritoras–viajeras

La segunda Ruta de la Seda no perteneció solo a los exploradores, también fue el camino de «los viajeros románticos enamorados de paisajes aterradores, y que huyen por un momento de su civilización sofisticada» (Boulnois, 2004 [2001]: 378). Los vastos territorios de Asia Central y Oriental parecían ofrecer a los europeos sensaciones nuevas y únicas que no podrían experimentar en el mundo occidental.

En este panorama, resulta especialmente interesante el surgimiento de las mujeres viajeras que empezaron a recorrer rutas que antes parecían reservadas solo para los hombres. A principios del siglo XX, la reivindicación constante de sus derechos, cierta mejora de su situación social y el acercamiento laboral al mundo del periodismo, la escritura, la arqueología o la historia, permitieron a la mujer no solo viajar sino también dejar testimonio escrito de su experiencia. En este contexto aparecieron mujeres con personalidades muy marcadas y vidas fuera de lo común, que no necesitaban la compañía del hombre para adentrarse en tierras desconocidas y nada habituales.

Un ejemplo de esta viajera-escritora que rechazó los principios de su sociedad para buscar los verdaderos valores en las lejanas tierras asiáticas fue Ella Maillart. Esta fotógrafa y escritora suiza mostró fascinación por la vida nómada asociada a la libertad y la unión con la naturaleza. Por esta razón, su objetivo era «ir a vivir entre los nómadas, en las estepas y convertirse en una hija de la naturaleza [...] en alguna parte remota de la Tierra, compartir la vida de seres primitivos, aún puros de todo contacto con nuestro materialismo absurdo» (en Boulnois, 2004 [2001]: 393). Maillart realizó varios viajes por Asia Central, uno de ellos con Annemarie Schwarzenbach, otra de las viajeras incansables por la geografía asiática. El resultado de este trayecto fue el relato de viajes *El camino cruel. Un viaje por Turquía, Persia y Afganistán con Annemarie Schwarzenbach* (1947). Asimismo, en 1935 Maillart y el reportero británico Peter Fleming recorrieron juntos la ruta Pekín-Cachemira, redactando, por separado, los recuerdos de este trayecto. El relato de Fleming se titulaba *News from Tartary* (1936), mientras que Maillart contó este viaje en *Oasis interdits* (1937).

Freya Stark fue, junto a Maillart y Schwarzenbach, otra mujer viajera, exploradora y aventurera, fascinada por las historias sobre nómadas, caravanas y desiertos. Stark, que dedicó su vida a recorrer el mundo, pasó también por los territorios de Asia Central y Oriente Medio. Además de su autobiografía y diferentes ensayos, dejó múltiples libros de viajes.

Otro personaje interesante en este contexto, también mujer, fue Anne Philipe que quiso recorrer una parte de la famosa Ruta de la Seda. En su libro *Caravanes d'Asie, du Sinkiang au Cachemire* (1955) relata la experiencia del viaje en caravana que realizó entre Kasghar y Cachemira.

Turistas: ¿nuevos dueños de la Ruta de la Seda?

Como no podría ser de otra forma, el turista, ese ser omnipresente en el panorama de desplazamientos actuales y paradigma del hombre posmoderno, en los últimos tiempos ha llegado también a los caminos de la antigua Ruta de la Seda: «cuando el Asia Central china fue nuevamente accesible a los extranjeros [...] empezó a llegar por avión, tren y autobús, procedentes de todas las partes del mundo, una nueva categoría de viajeros: los turistas» (Boulnois, 2004 [2001]: 395). No resulta sorprendente que en el mundo de atracciones turísticas donde la cultura se mercantiliza y cualquier experiencia tiene un precio concreto, la Ruta de la Seda resulte ser un rentable negocio. Este camino milenario es, hoy en día, un producto más dentro de la amplia oferta turística: «muy rápidamente el término “ruta de la seda” [...] se convirtió en una palabra-reclamo para las agencias de viajes, sinónimo de elevadas satisfacciones culturales en medio de paisajes fabulosos» (Boulnois, 2004 [2001]: 395).

Varias iniciativas culturales tienen como objetivo visibilizar todavía más estos territorios. El propósito del ya mencionado programa de la Unesco Rutas de la Seda-Rutas del diálogo (1990-1997) ha sido, entre otros, despertar el interés por estos caminos no solo entre los académicos, sino también entre el público general. Toda la producción divulgativa en torno a la Ruta de la Seda, por un lado, sirve para difundir el conocimiento sobre estos territorios, pero, indudablemente, por otro lado su objetivo es también atraer a los visitantes y así estimular la economía de los países que la formaban. Asimismo, la Ruta de la Seda es considerada una ruta o un itinerario cultural y desde el 2014 un tramo de estos caminos ha sido incluido por la Unesco en la lista de su Patrimonio Mundial. Como es sabido, la inclusión de estos territorios en esta categoría, además de su función primordial de proteger el patrimonio de la humanidad, lleva consigo el aumento del interés turístico por estos territorios.

De esta forma, «con un visado de turista y mayoritariamente en el contexto de un viaje organizado, a partir del 1979, llegaron miles de viajeros ansiosos por visitar Asia Central» (Boulnois, 2004 [2001]: 396). La política turística resulta muy clara y los territorios, antes indómitos y objetivo de los expedicionistas más atrevidos, ahora mismo

han abierto sus puertas a todos los que quieran verlos: «en 1979 el primer autocar de turistas británicos se detuvo ante las cuevas de los Mil Budas. Comenzaba una nueva fase» (Boulnois, 2004 [2001]: 389).

¿Cuál es el testimonio escrito de estos nuevos visitantes de la Ruta de la Seda? ¿Los turistas escriben relatos de viajes o se centran más bien en leer las guías turísticas? ¿El turista que describe su experiencia se convierte directamente en un viajero? Hoy en día, estas y otras preguntas aparecen indisolublemente unidas a la realidad de los viajes por la Ruta de la Seda y a la visión de los sujetos que la recorren.

3.3. La configuración literaria de la Ruta de la Seda

Por el camino de la seda, por el arduo camino que fatigaron antiguas caravanas para que un paño con figuras llegara a manos de Virgilio y le sugiriera un hexámetro, Marco Polo, atravesando cordilleras y arenas, arribó a la China, a Cathay...

Jorge Luis Borges

El universo de la literatura de la Ruta de la Seda no está formado solamente por los testimonios de quienes recorrieron estos caminos. A estas historias verídicas les acompañan todas las ficciones creadas en torno a esta realidad. Los relatos de viajes de la Ruta de la Seda conviven con su configuración literaria.

Este espacio, al mismo tiempo inquietante y seductor, escenario de sueños, fabulaciones, pero también pesadillas y temores, ha ejercido a lo largo de la historia una atracción innegable en el imaginario occidental, convirtiéndose en una fuente de inspiración para la creación literaria de muchas épocas. Resulta muy tentadora la idea de Jorge Luis Borges, recogida en el epígrafe de estas páginas, al que Francisco García Jurado (2015) se refiere de la siguiente forma:

La ruta de la seda, con su trasiego incesante de remotas caravanas, no nació por las consabidas razones comerciales que todos los libros de historia y viajes se empeñan en contarnos. Nació, simplemente, para que un poeta llegara a sentir en cierto momento la frescura de la seda de Oriente. Esta razón es tan profundamente hermosa como inútil, pero así es como nos la cuenta Jorge Luis Borges.

Esta visión «profundamente hermosa como inútil» constituye un síntoma más de la importancia de la Ruta de la Seda en el imaginario colectivo. No sin razón, De Bunes Ibarra comenta la multitud de escenarios y perspectivas que genera el famoso itinerario: «la ruta puede servir para fabular sobre tesoros inimaginables, veloces jinetes montados en caballos de pequeña talla, emperadores que dominan enormes países, monstruos fantásticos, animales sorprendentes o lugares mágicos» (2013: 16).

La seda

Borges, en las primeras líneas de su poema *Oriente* (1975), recrea este acontecimiento imaginario que tanto le fascina: el encuentro del poeta romano con el precioso tejido que inspira a Virgilio a escribir sus versos:

*La mano de Virgilio se demora
sobre una tela con frescura de agua
y entretejidas formas y colores
que han traído a su Roma las remotas
caravanas del tiempo y de la arena.
Perdurará en un verso de las Geórgicas.
No la había visto nunca. Hoy es la seda.*

Es justamente Virgilio en sus *Geórgicas* (siglo I a.C.) quien hace la primera mención a la palabra *seres*, refiriéndose a los tejidos de la seda. Asimismo, las moreras y sedas tienen una clara presencia en obras clásicas confucianas en las que se dedican muchos versos para describir la belleza de las moreras, algunas veces llegando estas a ser metáforas de pueblos y de sus estados (Boulnois, 2004 [2001]: 40).

Muchos siglos más tarde la seda sigue siendo objeto de fascinación. Eduardo Galeano en *Espejos. Una historia casi universal* (2008) recurre a los relatos cortos para reflexionar sobre la humanidad. La historia de la seda y las leyendas relacionadas con su fabricación, así como la expansión de su producción fuera de China, encuentran su lugar dentro de este mosaico de historias del escritor uruguayo. Su relato titulado *Seda que fue baba* se relaciona con el mito fundacional de este valioso tejido:

Lei Zu, la reina de Huangdi, fundó el arte chino de la seda. Según cuentan los cuentacuentos de la memoria, Lei Zu crió el primer gusano. Le dio de comer hojas de morera blanca, y al poco tiempo los hilos de baba del gusano fueron tejiendo un capullo que envolvió su cuerpo. Entonces los dedos de Lei Zu desenrollaron ese hilo kilométrico, poquito a poco, de la más delicada manera. Y así el capullo, que iba a ser mariposa, fue seda. La seda se convirtió en gasas transparentes, muselinas, tules y tafetanes, y vistió a las damas y a los señores con espesos terciopelos y brocados suntuosos, bordados de perlas. Fuera del reino, la seda era un lujo prohibido. Sus rutas atravesaban montañas de nieve, desiertos de fuego y mares poblados de sirenas y piratas.

El relato de Galeano tiene una base histórica, ya que efectivamente, entre los estudiosos, se suele considerar que la invención de la cría del gusano de seda se debe a Leizu, la esposa del emperador Huangdi. Lo que desde el punto de vista histórico deja más dudas es la manera de la que se descubrió que con un capullo de gusano era posible crear un tejido excelente. Según unas versiones, el capullo se había caído en la taza de la emperatriz, con bebida muy caliente, mientras que otras sostienen que esta había

observado unos gusanos salvajes hilando sus capullos. Boulnois (2004 [2001]: 413) reconoce que le resultó imposible encontrar el origen de estas leyendas en ninguno de los textos clásicos antiguos, lo que hace creer que estas se remontan a un época más reciente formando, de esta manera, una pieza más en el caleidoscopio de las imaginaciones en torno a la seda.

Asimismo, el escritor uruguayo señala la gran importancia del invento y el valor que adquirieron estos «hilos de baba del gusano» en la historia. Por esta razón, no sorprende que su siguiente relato referente a este tejido se centre justamente en cómo este lujo prohibido dejó de ser secreto exclusivo de los chinos. En la *fuga del gusano de seda* Galeano vuelve a la historia conocida en las fuentes chinas gracias al ya mencionado Xuanzang. Según el relato de Xuanzang, el embajador de Yutian indicó a la prometida china del rey de Yutian que en su futuro reino no había seda y por eso esta debería traer allí semillas de morera y huevos de gusano. La princesa ocultó ambas cosas en su tocado y pasó con ellas la frontera, consiguiendo para su nuevo reino estos bienes tan preciados. Boulnois indica que en la tradición oral se conoce otra versión de esta historia, más favorable a la princesa china y que aparece «adornada con un desarrollo pintoresco» (2004: 158). Eduardo Galeano recrea este acontecimiento con su particular visión poética:

Mucho tiempo después, en las rutas de la seda ya no acechaban tantos enemigos temibles, pero perdía la cabeza quien sacara de China semillas de morera o huevos del gusano hiladero. En el año 420, Xuanzang,, rey de Yutian, pidió la mano de una princesa china. Él la había visto una sola vez, dijo, pero desde entonces la había seguido viendo noche y día. La princesa, Lu Shi se llamaba, le fue concedida. Un embajador viajó a buscarla. Hubo intercambio de regalos y hubo interminables agasajos y ceremonias. En cierto momento, cuando pudo hablar a solas, el embajador contó a la princesa las angustias del marido que la esperaba. Desde siempre Yutian pagaba con jade la seda de China, pero ya poco jade quedaba en el reino. Lu Shi no dijo nada. Su cara de luna llena no se movió. Y se puso en marcha. La caravana que la acompañaba, miles de camellos, miles de tintineantes campanillas, atravesó el vasto desierto y llegó a la frontera en el paso de Yumenguan. Unos cuantos días llevó la inspección. Ni la princesa se salvó de ser registrada. Por fin, después de mucho andar, el cortejo nupcial llegó a destino. Sin decir palabra, sin gesto alguno, había viajado Lu Shi. Ella mandó que todos se detuvieran en un monasterio. Allí fue bañada y perfumada. Al son de la música comió, y en silencio durmió. Cuando su hombre llegó, Lu Shi le entregó las semillas de morera que había traído escondidas en su cofre de medicinas. Después le presentó a tres doncellas de su servicio, que no eran doncellas ni eran de su servicio. Eran expertas en artes de sederías. Y después desprendió de su cabeza el gran tocado que la envolvía, hecho de hojas de canelo, y abrió para él su negra cabellera. Ahí estaban los huevos del gusano de la seda. Desde el

punto de vista de China, Lu Shi fue una traidora a la patria donde nació. Desde el punto de vista de Yutian, fue una heroína de la patria donde reinó¹⁵¹.

Se podría decir que la historia de Galeano está todavía más adornada y resulta más pintoresca que las versiones conocidas. Mientras que en los relatos chinos en ningún momento se menciona que el príncipe haya visto a la princesa antes de pedir su mano y ni mucho menos que haya sentido algo por ella, el escritor uruguayo nos asegura que: «Él la había visto una sola vez, dijo, pero desde entonces la había seguido viendo noche y día». La visión de Galeano parece sugerir que la llegada de los gusanos de seda a Yutian, más que un efecto de la política de alianzas matrimoniales es el resultado del amor entre los nuevos esposos.

El monopolio que durante mucho tiempo tuvo China sobre la seda, así como todo el mundo de negocios al margen de la ley relacionados con este producto se refleja también en la novela *Seda* publicada en el año 1996 por el escritor Alessandro Baricco¹⁵². Esta obra, la más famosa del autor italiano y a la que debe su reconocimiento universal, cuenta la historia de un comerciante francés, Hervé Joncour, que viaja a Oriente, en concreto a Japón, para conseguir los huevos de gusanos de seda. Según Boulnois la compra clandestina en Japón presente en la obra de Baricco «seguramente le fue inspirada al autor por un hecho auténtico que sucedió, en efecto, en 1861» (2004 [2001]: 366). Durante su viaje, Joncour conoce a una joven japonesa, «a partir de lo cual nace un sentimiento erótico, creador de la intriga que sostiene el andamiaje de la novela y pone en funcionamiento la ley de la causalidad» (Capano, 2011: 115). Asimismo, «la seda funciona en el relato de Baricco como una entropía, el elemento que permite transformaciones en la energía que generará toda la diégesis» (Capano, 2011: 115). El éxito de la obra hizo que en 2007 François Girard llevara a cabo la adaptación cinematográfica de esta novela estrenada en España también como *Seda*.

¹⁵¹ Parece que hay una confusión en el relato de Galeano, ya que en las versiones chinas no se menciona el nombre del rey que solicitó la mano de la princesa y se habla de él como «el rey de Yutian», mientras que Xuanzang fue el monje budista chino que relató la historia. Asimismo, en los textos orientales tampoco se menciona el nombre de la princesa.

¹⁵² Para más información sobre esta obra véase: Correa Correa, Ohara Janet (2015), *Estudio hermenéutico de la novela «Seda» de Alessandro Baricco: desde el análisis de su estructura al estudio del erotismo femenino* (tesis de maestría), Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana.

Los viajeros por la Ruta de la Seda en el imaginario colectivo

No solo la seda, este tejido tan sutil y valioso, ha dejado su huella en las visiones contemporáneas. En el imaginario actual también están presentes los viajeros que, a lo largo de la historia, recorrieron la famosa ruta.

Según Höllmann (2015 [2004]: 45), la fama de Xuanzang, uno de los primeros viajeros por la Ruta de la Seda, llegó hasta los tiempos actuales gracias a la novela del siglo XVI *Xi you ji* conocida en Europa como *Viaje al Oeste*. Se trata de una obra importantísima en la historia de la literatura china, considerada uno de sus textos clásicos. La novela recrea la peregrinación a los centros budistas de Asia Central que este monje chino emprendió en el siglo VII. Debido a su popularidad, la historia fue llevada al cine, televisión e incluso dibujos animados, lo que todavía contribuyó a hacer resonar el nombre de Xuanzang entre el público moderno.

Xuanzang no solo inspiró a los escritores posteriores, también sirvió de ejemplo para los exploradores que mucho más tarde llegaron a los mismos territorios que el monje budista. Aurel Stein reconoció que en su expedición buscaba los pasos de este religioso a quien consideraba su patrón: «Yutian, en el 630; Khotan en 1906. Más de doce siglos separan, [...], a Xuanzang, que fue en peregrinaje hacia lugares santos del budismo y a Aurel Stein, que hizo el peregrinaje siguiendo las huellas de Xuanzang» (Boulnois, 2004 [2001]: 381).

En lo referente al universo de expediciones científicas cabe destacar también a Langdon Warner, un orientalista americano que, bastante después de Hedin y Stein, realizó un viaje a Asia Central (1924). Warner pasó a la historia no por sus logros académicos ni por grandes descubrimientos, sino debido a que «parece ser que el prototipo del aventurero, representado cinematográficamente por Indiana Jones, se inspira en él» (Höllmann, 2015 [2004]: 61).

En este panorama, tampoco puede faltar Marco Polo, uno de los viajeros más famosos de la historia y que más trascendió en las visiones posteriores. Tal y como, comenta Boulnois, el relato de este mercader veneciano: «ha producido gran cantidad de obras de divulgación, historietas dibujadas y libros para la juventud [...] y también ha sido inspiración para los guiones de películas románticas y con magníficas imágenes (en las que siempre hay una indispensable intriga amorosa del joven Marco con alguna princesa)» (2004 [2001]: 336).

Los viajeros mencionados son unos de los pocos que han dejado testimonio escrito de su viaje, por lo que han pasado a formar parte del imaginario colectivo. Sin embargo, la Ruta de la Seda es a la vez un territorio de personajes anónimos de los cuales no nos ha llegado rastro alguno, una gran laguna solo posible de rellenar con la imaginación. Colin Falconer, en su obra *La ruta de la seda* (2011) juega justamente con lo que no fue, pero pudo ser, ya que la historia que describe se integra perfectamente en el panorama de la época. Su obra se centra en un viaje que en el siglo XIII llevaron a cabo un caballero templario, Josseran, y el fraile dominico Guillermo. Su objetivo era, como el de tantos emisarios de la época, transmitir un mensaje de la cristiandad al Gran Kan y buscar unas posibles alianzas contra los infieles. Se trataba de un camino lleno de penurias y dificultades, pero a la vez, un itinerario de descubrimientos tanto objetivos como, sobre todo, personales. Falconer siguió la tendencia de los escritores de las novelas históricas, mezclando la ficción literaria con los datos históricos, aportando una visión amplia de la época en cuestión, pero también adornando la trama con intriga y asuntos amorosos.

Los personajes y lugares que siguen inspirando

De la misma forma que los grandes viajeros sirvieron de estímulo creativo para la posteridad, los personajes importantes de la Ruta de la Seda y sus lugares emblemáticos se convirtieron en una fuente de inspiración para muchos autores.

Son famosos los versos que Samuel Taylor Coleridge (1816) le dedica al protector de Marco Polo, Kublai Khan. Este fragmento lírico, resultado de un sueño del poeta una noche de verano, pero cuya transcripción se vio interrumpida por una visita inesperada, empieza con la visión de la cúpula de Xanadú, la capital veraniega del imperio mongol de aquellos tiempos:

*En Xanadú, Kubla Khan
mandó que levantaran su cúpula señera:
allí donde discurre Alfa, el río sagrado,
por cavernas que nunca ha sondeado el hombre,
hacia una mar que el sol no alcanza nunca.
Dos veces cinco millas de tierra muy feraz
ciñeron de altas torres y murallas:
y había allí jardines con brillo de arroyuelos,
donde, abundoso, el árbol de incienso florecía,
y bosques viejos como las colinas
cercando los rincones de verde soleado.*

En uno de sus ensayos, Borges comenta este «sueño de Coleridge» observando que se trata de «cincuenta y tantos versos rimados e irregulares, de prosodia exquisita» (1989:

20). Los versos de Coleridge le sirven al escritor argentino para reflexionar sobre los estados oníricos como generadores de inspiración poética y para retomar «la noción de que los hombres “participan” de los sueños de los otros hombres [...], de forma de que un mismo hecho pueda materializarse infinidad de veces aún bajo modalidades distintas» (Polotto Sabaté, 2012: 78). Resulta que tal y como Kublai Khan soñó con su gran palacio de Xanadú, varios siglos más tarde, un poeta inglés soñó con un poema sobre el palacio: «al primer soñador le fue deparada en la noche la visión del palacio y lo construyó; al segundo, que no supo del sueño del anterior, el poema sobre el palacio» (Borges, 1989: 22-23). Borges reflexiona sobre estas ensoñaciones paralelas del kan mongol y el poeta inglés: ¿se trata de un hecho sobrenatural, es simple casualidad o el sueño de Coleridge tiene alguna explicación racional? Independientemente de cuál sea la respuesta, parece claro que con este poema el Oriente, con sus grandes caudillos e impresionantes palacios, se presenta como un lugar de ensueño, un ente suspendido entre la realidad y la ficción, una visión exótica que trastorna al sujeto occidental y que lo lleva a un espacio de imaginación, intuición e inspiración. Asimismo, Xanadú se graba en el imaginario colectivo como sinónimo de suntuosidad, riqueza, elegancia y opulencia¹⁵³.

Junto a Kublai Khan otro de los kanes mongoles más famosos de la historia es, sin lugar a dudas, Tamerlán¹⁵⁴. Como comenta Rafael González Cañal: «la historia de Tamorlán fue conocida por la cristiandad gracias a los escritos bizantinos que fueron utilizados en las numerosas compilaciones latinas de la época» (2002: 918). El caudillo mongol era visto como un gran héroe capaz de combatir a los otomanes y como un posible aliado contra los infieles. Por esta razón: «a pesar de lo efímero de su imperio, Tamerlán logrará anclarse en el imaginario colectivo europeo» (Rodríguez Zahar, 2013: 53). En el contexto español la importancia de Tamorlán y el conocimiento de su historia se deben, sobre todo, a la ya mencionada *Embajada a Tamorlán*: «desde que en 1403 Enrique III de Castilla enviara una embajada, encabezada por Ruy González de Clavijo, al gran Tamorlán de Persia, este personaje adquirió un gran atractivo e interés para los españoles» (González Cañal, 2002: 917).

González Cañal, estudiando la presencia de este personaje en la escena literaria española, comenta: «en la literatura castellana del siglo XV menudean [...] las referencias

¹⁵³ No parece casualidad que en la, ya clásica, película de Orson Welles la gran residencia de Charles Foster Kane se llame justamente Xanadú.

¹⁵⁴ Como explica Serrano «Tamerlán es el nombre que la tradición occidental le dio a Timur Leng. Timur -que en turcomano quiere decir *hierro*- Leng -que en persa quiere decir *cojo*-. También es conocido como Tamorlán, Tamorlano, Tamurbec, Temur» (en Gómez Salazar, 2012: 3).

a este caudillo oriental; aparece citado, por ejemplo, en poemas del *Cancionero de Baena* o del *Cancionero General*, en el *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, de Alfonso Martínez de Toledo, o en libros de caballerías» (2002: 917). En el siglo XVI Tamorlán interesa a los historiadores que en sus textos recogen las hazañas de este descendiente de Gengis Kan¹⁵⁵. La obra renacentista de referencia para los autores posteriores será la *Silva de varia lección* (1550-1551) de Pedro Mexía, en la que dedica una parte a hablar «del excelentísimo capitán y muy poderoso rey, el gran Tamorlán; de los reynos y provincias que conquistó y de su disciplina y arte militar» (González Cañal, 2002: 919).

Entre los acontecimientos más importantes de la carrera militar de Tamorlán destaca la victoria sobre los otomanos en la batalla de Ankara en 1402, en la cual hizo prisionero al sultán otomano Bayaceto. No sin razón, Juan Carlos Bayo Julve comenta que «Las trayectorias encontradas de Bayezid [Bayaceto] y Timur llegarían a cautivar la imaginación de la Europa occidental» (2013: 21). La victoria del poderoso mongol sobre su enemigo turco se destaca no solo en el trabajo historiográfico, sino también en las obras literarias de la época como, entre otras, varias comedias de Lope de Vega.

Asimismo, González Cañal analiza tres comedias del Siglo de Oro que no solo hacen alguna mención al caudillo mongol, sino en las cuales Tamorlán y las vicisitudes de su vida se convierten en el tema principal. La primera se titula *De la nueva ira de Dios y gran Tamorlán de Persia* (1642) y aunque apareció impresa a nombre de Lope, según González Cañal, es de Luis Vélez de Guevara. La segunda, conocida como *El villano gran señor y gran Tamorlán de Persia* (1635) es de autoría colectiva, ya que en ella «Rojas Zorrilla colabora con dos dramaturgos poco conocidos y ocasionales como son Jerónimo de Villanueva y Gabriel de Roa» (González Cañal, 2002: 922). La tercera obra inspirada en las hazañas del caudillo mongol también es el resultado de la colaboración de varios autores: Matos Fragoso, Juan Bautista Diamante y Andrés Gil Enríquez, y se conoce como *El vaquero emperador y gran Tamorlán de Persia*. Todas las piezas se centran en la historia de la vida del caudillo, mostrando la ascensión social de Tamorlán, quien procediendo de una familia de pastores nómadas llegó a convertirse en uno de los

¹⁵⁵ López Estrada, el mayor especialista de *Embajada a Tamorlán*, se ha dedicado también a investigar las huellas literarias de la figura de este caudillo mongol en la literatura española de finales de la Edad Media y durante el Renacimiento. Para más información sobre esta cuestión véase: López Estrada, Francisco (2001), «Fama literaria de Tamorlán en España durante el siglo XV», en *Studia in honorem Germán Orduna*, Funes, Leonardo y Moure José Luis, (eds.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 369-374 y López Estrada, Francisco (2000), «Fama de Tamorlán en la España de los Siglos de Oro», en *Estudios de filología y retórica en homenaje a Luisa López Grigera*, Artaza, Elena y otros, (coords.), Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 303-310.

emperadores más importantes de la historia. Además, «a esta base histórica se le añade una intriga amorosa» (González Cañal, 2002: 923).

También el teatro francés recurrió al motivo de lucha entre Tamorlán y Bayaceto dramatizándola, entre otros, en *Le grand Tamerlan et Bajazet* (1648) de Jean Magnon y *Tamerlan, ou la Mort de Bajazet* (1676) de Nicolas Pradon. La obra de Pradon, además de ser utilizada por Ramón de la Cruz en su texto *Bayaceto*, resultó importante en otras artes, ya que «sirvió de base a libretos a los que pondrían música algunos de los más famosos compositores de la ópera barroca: el *Tamerlano* de Georg Friedrich Händel, estrenado en 1724 en Londres, e *Il Tamerlano*, más conocido posteriormente como *Bajazet*, de Antonio Vivaldi» (Bayo Julve, 2013: 21).

Sin embargo, la pieza teatral más famosa sobre Tamorlán no procede del ámbito español y se debe al dramaturgo inglés Christopher Marlowe. Su *Tamburlaine the Great* (1587), (en español, *Tamerlán el Grande*) se considera una de las obras más importantes del teatro isabelino y la más reconocida de este autor. De hecho, el éxito de este drama llevó a su autor a escribir, un año después de la aparición de la primera, la segunda parte. Al igual que en los textos españoles, junto a las múltiples batallas de Tamorlán y el conflicto más importante con Bayaceto, en la obra de Marlowe también aparece el tema amoroso: Tamorlán se siente cautivado por la bella Zenócrata y, aunque ella al principio rechaza al gran caudillo, luego se enamora de él y la obra acaba con el matrimonio que contraen los amantes. La aparición del tema del amor en tantas obras teatrales europeas es una prueba de este afán por «adornar» las biografías de los grandes caudillos y de ambientar las historias orientales en un mundo de sentimientos y pasiones.

El teatro no fue el único espacio literario que inmortalizó la figura de este kan mongol. La primera colección de poemas de Edgar Allan Poe (1827) llevaba el significativo título *Tamerlán y otros poemas*. El joven Poe ficcionalizó la vida de Tamorlán, presentándolo como un ambicioso conquistador que decide abandonar a su amada para construir un gran imperio. El amor y el poder se convierten en dos fuerzas contrapuestas en la vida del protagonista. El poeta, más que seguir la biografía del caudillo mongol, lo utilizó como un modelo del gran guerrero que antepuso su felicidad personal a un proyecto bélico ambicioso, para al final darse cuenta de que todas las conquistas resultaban ser nada en comparación con el dolor del corazón roto. Una vez más, la figura de Tamorlán se ve envuelta en el mundo de amores, pasiones, despedidas y arrepentimientos.

Otro poeta que vuelve en sus versos a Tamorlán es Borges, conocido por su gran interés en los temas orientales¹⁵⁶. En uno de sus poemas, Tamorlán o, más bien, un personaje que cree ser el gran caudillo mongol¹⁵⁷, habla de sí mismo, se presenta y cuenta su historia. Aparece el frecuente motivo de su origen humilde —«Yo, que fui un rabadán de la llanura»— que contrasta con sus grandes éxitos y hazañas: «He derrotado al griego y al egipcio/ he devastado las infatigables/ leguas de Rusia con mis duros tártaros/ he elevado pirámides de cráneos/ he uncido a mi carroza cuatro reyes/ que no quisieron acatar mi cetro». Asimismo, se menciona el personaje de Zenócrates de Egipto tan importante en la obra de Marlowe.

*Mi reino es de este mundo. Carceleros
y cárceles y espadas ejecutan
la orden que no repito. Mi palabra
más ínfima es de hierro. Hasta el secreto
corazón de las gentes que no oyeron
nunca mi nombre en su confín lejano
es un instrumento dócil a mi arbitrio.
Yo, que fui un rabadán de la llanura,
he izado mis banderas en Persépolis
y he abrevado la sed de mis caballos
en las aguas del Ganges y del Oxus.
Cuando nací, cayó del firmamento
una espada con signos talismánicos;
yo soy, yo seré siempre aquella espada.
He derrotado al griego y al egipcio,
he devastado las infatigables
leguas de Rusia con mis duros tártaros,
he elevado pirámides de cráneos,
he uncido a mi carroza cuatro reyes
que no quisieron acatar mi cetro,
he arrojado a las llamas en Alepo
el Alcorán, El Libro de los Libros,
anterior a los días y a las noches.
Yo, el rojo Tamerlán, tuve en mi abrazo
a la blanca Zenócrates de Egipto,
casta como la nieve de las cumbres.
Recuerdo las pesadas caravanas
y las nubes de polvo del desierto,
pero también una ciudad de humo
y mecheros de gas en las tabernas.
Sé todo y puedo todo. Un ominoso*

*libro no escrito aún me ha revelado
que moriré como los otros mueren
y que, desde la pálida agonía,
ordenaré que mis arqueros lancen
flechas de hierro contra el cielo adverso
y embanderen de negro el firmamento
para que no haya un hombre sólo que no sepa
que los dioses han muerto. Soy los dioses.
Que otros acudan a la astrología
judiciaria, al compás y al astrolabio,
para saber qué son. Yo soy los astros.
En las albas inciertas me pregunto
por qué no salgo nunca de esta cámara,
por qué no condesciendo al homenaje
del clamoroso Oriente. Sueño a veces
con esclavos, con intrusos, que mancillan
a Tamerlán con temeraria mano
y le dicen que duerma y que no deje
de tomar cada noche las pastillas
mágicas de la paz y del silencio.
Busco la cimitarra y no la encuentro.
Busco mi cara en el espejo; es otra.
Por eso lo rompí y me castigaron.
¿Por qué no asisto a las ejecuciones,
por qué no veo el hacha y la cabeza?
Esas cosas me inquietan, pero nada
puede ocurrir si Tamerlán se opone
y Él, acaso, las quiere y no lo sabe.
Y yo soy Tamerlán. Rijo el Poniente
y el Oriente de oro, y sin embargo...*

¹⁵⁶ Para más sobre la relación de Borges con la temática oriental, así como el orientalismo como una posible manera de acercamiento crítico a la obra del autor argentino véase: Betancort Santos, Sonia (2010), «Oriente no es una pieza de museo». Jorge Luis Borges y las culturas de la India, (tesis doctoral). Salamanca, Universidad de Salamanca.

¹⁵⁷ Los versos «En las albas inciertas me pregunto/por qué no salgo nunca de esta cámara», «Sueño a veces/con esclavos, con intrusos, que mancillan/a Tamerlán con temeraria mano/y le dicen que duerma y que no deje/de tomar cada noche las pastillas/mágicas de la paz y del silencio/busco la cimitarra y no la encuentro», así como la nota del propio Borges en la que explica: «Mi pobre Tamerlán había leído, a fines del siglo diecinueve, la tragedia de Christopher Marlowe y algún manual de historia», nos hacen ver que se trata de un trastornado encerrado en un manicomio que debido a sus lecturas cree ser el gran caudillo mongol, pero lo que encuentra en su entorno no es la admiración de sus súbditos, sino los sedantes y castigos que le proporcionan los enfermeros.

Tamorlán ha encontrado su lugar también en el mundo de ficción y en particular en la novela histórica. En este panorama cabe destacar la obra *Tamerlán* (2003) de Enrique Serrano. El autor colombiano, como es típico de este género, elabora su propia ficción literaria partiendo de fuentes históricas: «construye un personaje ficticio, el cocinero, a través del cual recrea al personaje Tamerlán valiéndose de datos históricos» (Gómez Salazar, 2012: 4). Mohamed Koagin, poeta y sabio persa, degradado al oficio de cocinero, narra las vicisitudes de la vida de Tamorlán a través de una serie de cartas dirigidas al nieto del gran caudillo. Estos escritos, además de proporcionarle al futuro kan el conocimiento necesario para gobernar, constituyen, al mismo tiempo, un ejemplo de la sabiduría, así como de los valores y creencias de la época.

De la misma forma que «el mito de Tamerlán ha franqueado los límites de los análisis históricos» (López Guzmán, 2013: 58), resulta que la capital de su imperio, la ciudad de Samarcanda «casi desde su fundación, se ha convertido en la imagen más consumada de lo exótico, lo lejano y lo bello» (López Guzmán, 2013: 58). Es esta Samarcanda sorprendente y suntuosa la que se convierte en materia de poemas y novelas.

En sus famosas *Ruba'iyat* el poeta y filósofo persa Omar Jayyam (1048-1131) la describe como «el más bello rostro que la Tierra volvió jamás hacia el sol¹⁵⁸» (en Sánchez Jaén, 1993: 1). Será justamente este texto, considerado «una de las joyas de la literatura persa» (Sánchez Jaén, 1993: 2) el que inspirará la novela histórica *Samarcanda* (1988) de Amin Maalouf. El escritor libanés empieza su obra con las siguientes palabras: «en el fondo del Atlántico hay un libro. Yo voy a contar su historia» (1993: 6). Este libro será el manuscrito conocido como *Samarcanda* que contenía las obras de Omar Jayyam. El autor utiliza las vicisitudes de este texto, desde su creación en el siglo XI hasta su naufragio con el Titanic, para construir su novela, narrar la vida de los personajes importantes de la Persia medieval, así como reflexionar sobre el mundo oriental, occidental y sus relaciones recíprocas.

Omar Jayyam, mostrando su admiración por Samarcanda, no podría imaginarse que muchos siglos después de él vendrían otros poetas que también le dedicarían unos versos a esta ciudad. El mexicano Hugo Gutiérrez Vega en su poemario *Samarcanda y otros poemas* (1972) muestra cómo esta ciudad siempre se relacionará con los mongoles y su historia:

¹⁵⁸ El poeta habla de Samarcanda antes de que esta se haya convertido en la capital del imperio de Tamorlán, así que antes de la aparición de algunos de los prodigios arquitectónicos de la ciudad.

Samarcanda

1

*La ciudad azul y blanca
bajo la luna de los mongoles.
Aquí no se mira la luna.
El palacio del emperador inmortal
aparece en la claridad de la tarde.
Estamos parados cerca de las tumbas...*

Asimismo, en el poema del autor colombiano Enrique Buenaventura (1925-2003) se condensan todos estos imaginarios sobre Samarcanda, en particular, y sobre la Ruta de la Seda en general. Se trata de un espacio de dioses y demonios, pastores nómadas y comerciantes por los desiertos, un mundo de mujeres bellas y sensuales.

Samarcanda

*Han pasado los años
y los demonios
y los dioses
y te recuerdo, Samarcanda*

*Han pasado los rebaños,
de cabras, de camellos
y las bestias feroces
y te recuerdo, Samarcanda*

*Han pasado las ballenas
del hielo al ecuador
y las manadas de hambrientos
y te recuerdo, Samarcanda*

*Han desfilado mujeres
bellas, vestidas y desnudas
por el aire iluminado
y te recuerdo, Samarcanda*

*He navegado tormentas,
ventisqueros, nevadas
solares ardientes y desiertos
y te recuerdo, Samarcanda*

Resulta interesante y sintomático que la ciudad mítica siga existiendo en el imaginario colectivo, no solo en los versos de eruditos como Borges o autores vinculados al mundo académico y artístico como Hugo Gutiérrez Vega y Enrique Buenaventura. Samarcanda interesa también a poetas casi anónimos que dan a conocer su voz en las páginas web de poesía virtual. Un autor que firma como *Vicent*, en un poema del 2001, presenta la famosa urbe como la pieza clave de la ruta de la Seda. Es la ciudad de las grandes mezquitas, el mundo de colores fascinantes, de perfumes y cantos exóticos, de

los fieles llamados a rezar. En definitiva: se construye como el sinónimo o encarnación del Oriente:

Samarkanda

*Déjame llevarte a Samarkanda
A la ruta de la seda y los perfumes
La ciudad de mezquitas verdes azules
Y enigmáticos cantos de la zambra*

*Respiraremos el aire puro del desierto,
Tomaremos el delicioso té del samovar
Y por la noche nos van a iluminar
La vía láctea y sus millones de luceros.*

*Y a la salida del hermoso sol
Los minaretes con sus sombras alargadas
Nos traerán el cantar del almuecín
Llamando a su pueblo a las plegarias...*

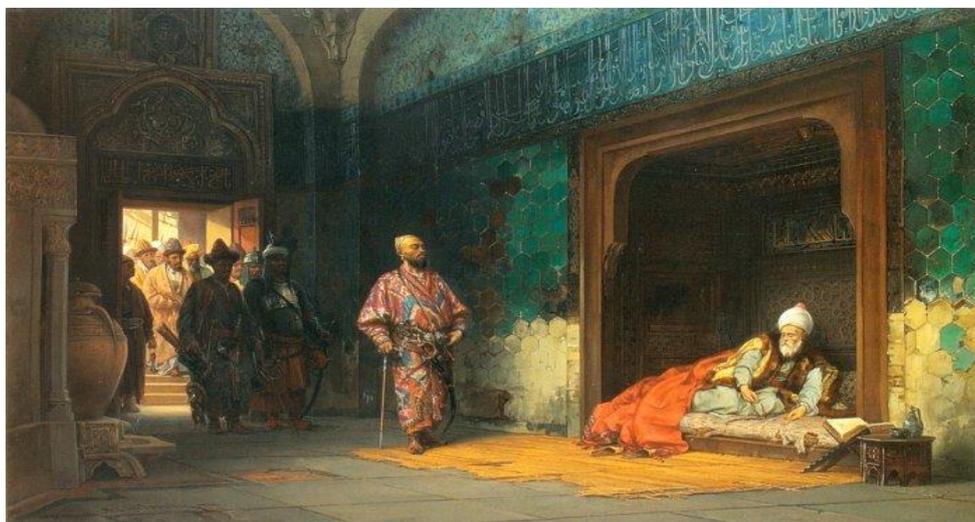
Ruta de la Seda en la pintura

Como se ha podido ver, la literatura le ha dedicado un amplio espacio a la Ruta de la Seda, sus personajes y lugares emblemáticos. A lo largo de los siglos se iba configurando una visión de estos territorios cuyo significado ha traspasado una simple red de caminos comerciales. En esta creación del imaginario de la Ruta de la Seda la literatura ha ido acompañada de la pintura. Las artes plásticas, con unas herramientas distintas a las palabras, expresaban la misma fascinación del hombre occidental por lo que estaba más allá de sus fronteras. Son famosas las representaciones que hace el pintor ruso Richard-Karl Karlovič Zommer (1866-1939) de la ciudad de Samarcanda.



Samarcanda
Richard Karl Karlovich Zommer

También el gran Tamorlán tiene su representación en la pintura: el episodio que inmortalizan los artistas es la captura del sultán otomano Bayaceto por el kan mongol, como se puede apreciar en el cuadro del pintor polaco Stanisław Chlebowski.



La captura de Beyazid por Tamerlán (1878)
Stanisław Chlebowski

Asimismo, en este contexto, cabe destacar una exposición del artista uzbeko Alisher Kulov titulada, ni más ni menos, *La Ruta de la Seda* y organizada por Vetus Art Galeria de San Sebastián. Tal y como comentan los periodistas del *Diario Vasco* (2017) se trata de: «una exposición que se adentra en los rincones más insospechados de la Ruta de la Seda, uniendo el arte con la geografía y la historia, para hacernos comprender y soñar algún día con ir tras los pasos de las caravanas». Resulta interesante el proceso de creación de dichas obras, ya que son la representación pictórica de las diversas historias en torno a la Ruta de la Seda que Mohamed Ezzeddine, el historiador libanés, encargó a Kulov¹⁵⁹. De esta forma: «la pintura nace de la leyenda y la leyenda vive eterna en la pintura» (*Diario Vasco*, 2017).

¹⁵⁹ Llama la atención que Mohamed Ezzeddine trabaje en la agencia de viajes Byblostours, y que sea esta entidad la responsable de la exposición. Es una muestra más del poder del turismo hoy en día y como este se convierte en una especie de institución que a veces lleva a cabo ciertas iniciativas culturales y artísticas.



**Exposición de *La Ruta de la Seda*
Alisher Kulov**

3.4. Orientalismo en Europa e Hispanoamérica

No se puede obviar que La Ruta de la Seda, su leyenda y los diversos sentidos generados en torno a ella, se inscriben dentro de una tradición mucho más amplia de la atracción del hombre occidental por el Oriente. Mientras que las representaciones de Tamorlán a finales de la Edad Media o en el Renacimiento se corresponden más con el interés histórico por el personaje, la creación de los autores posteriores forma parte de lo que podríamos denominar, de manera general, el orientalismo. Esta tendencia se ha relacionado, tradicionalmente, con la fascinación de los autores europeos y latinoamericanos por lo exótico, y se ha entendido como una búsqueda de evasión a través de visiones de tierras lejanas y muy diferentes¹⁶⁰.

En este interés occidental por las tierras lejanas del Oriente, tuvo vital importancia la traducción francesa de *Las Mil y Una Noches*. Aunque la tradición de estas historias orientales es muy antigua, en realidad, a pesar de que «algunos de los cuentos que forman parte de *Las mil y una noches* ya habían penetrado en Europa con los árabes y tuvieron una enorme influencia en nuestras literaturas medievales [...] no se conocían como obra unitaria, completa y fijada (Cinca Pinós, 2001: 197). Fue a principios del XVIII cuando Antoine Galland, «el más popular de los sabios orientalistas que ha tenido Francia», descubrió «en las arenas del desierto de Arabia, el mundo encantado de heroísmo, de hadas y topacios, de oro y seda» (Llopesa, 1996: 172-173). El efecto de su trabajo de traducción, llevado a cabo entre los años 1704 y 1717, fueron doce volúmenes de recopilación de cuentos orientales conocidos como *Las Mil y Una Noches* que desempeñaron un papel fundamental en la visión europea de lo oriental:

Estos relatos, cuya publicación resultó un verdadero suceso, motivaron la fantasía del europeo que se creó un mundo de imágenes fascinantes, despertando en ellos una viva curiosidad que gradualmente habría de

¹⁶⁰ Esta visión tradicional del orientalismo ha resultado bastante polémica. Ricardo Llopesa (1996) cree que la aparición del tema oriental en la literatura europea e hispanoamericana no corresponde a la necesidad del escapismo o exotismo, sino que se relaciona con la integración de una cultura dentro de la europea y el enriquecimiento de los registros envejecidos. El crítico se lamenta de que estas ideal se acuñaron mal en su época y los estudiosos posteriores seguían repitiéndolas: «tanto la crítica literaria francesa como de lengua española han visto, equivocadamente, en esta corriente oriental el punto de partida para homologar y definir, a la ligera, términos como exotismo o escapismo, sin tener en cuenta que lo oriental es una tradición, venida de fuera, aunque incorporada a la literatura francesa desde el siglo XVII; por lo tanto, no nueva ni extraña. Debe verse desde la perspectiva de la integración de una cultura, en un momento en que la literatura estaba necesitada de otros horizontes para enriquecer la nomenclatura de sus registros envejecidos por la tradición» (1996: 174). Asimismo, Llopesa (1996) compara el orientalismo en Francia con la corriente italianizante en la Europa Renacentista.

traducirse en el deseo de experimentar in situ aquellas fabulosas vivencias, previamente marcadas por la traducción de Galland (Gutiérrez Viñuales, 2010: 1)¹⁶¹.

En este contexto Francia se ha convertido en el principal foco del orientalismo en Europa¹⁶². Según Llopesa (1996), el inicio de esta corriente en la literatura francesa se remonta a finales del siglo XVII, incluso antes de la famosa traducción de Galland, exactamente al año 1695, con la aparición de *Relación de diversos viajes curiosos que no han sido publicados* (1663-1672) de Melehisédech Thévenot. Asimismo, en el siglo XVIII viajaron a Oriente personajes importantes en la escena cultural francesa, como Chateaubriand y Lamartine, mientras que en la primera mitad del XIX Victor Hugo publicó su colección de poemas *Les Orientales* (1829). Por esta razón:

Puede decirse que a partir de Galland el orientalismo se convierte en el descubrimiento de un mundo que se antoja exótico a los escritores franceses del siglo XVIII. Pero es el XIX el siglo más brillante de la tradición orientalista (Llopesa, 1996: 173).

En el XIX se puede hablar de una especie de boom del orientalismo en general y en letras francesas en particular. Llopesa, para referirse a este fenómeno, cita al crítico Jules Janin que en 1837 comentaba que «no existen veinte versos franceses o no franceses en los cuales hoy en día no se hable del Oriente» (1996: 171). En el amplio panorama de escritores orientalistas franceses cabe destacar a Judith Gautier (1846-1917) y Pierre Loti (1850-1923) ya que toda su producción literaria está atravesada por el tema oriental.

La traducción francesa de las *Mil y una noches* resultará de mucha importancia para el orientalismo español, ya que será sobre todo a partir de la versión francófona como estos cuentos llegarán a España. Aunque, tal y como indica María Dolors Cinca Pinós (2001), a partir de la versión francesa de Galland se iban sucediendo traducciones de estos cuentos a otros idiomas: inglés (antes del 1712), alemán (1712), italiano (1722), holandés

¹⁶¹ En cuanto al contenido de los volúmenes, así como el origen de los cuentos Salvador Peña Martín comenta que la obra «obtuvo tanto éxito en la sociedad francesa del momento que, cuando [Galland] se quedó sin manuscritos árabes de los que obtener más "cuentos árabes", recurrió a un llamativo recurso. En 1709 conoció a un sacerdote maronita sirio, Hanna Diab, quien, según Galland, le relató más de una decena de cuentos tradicionales, que el orientalista francés anotó resumidamente. Aquellas notas le sirvieron para redactar nuevos materiales, entre los que se hallaban algunas de las más perdurables historias de las *Noches* (2017: 33-34). Borges (1971) en *Los traductores de las 1001 Noches* comentará que entre estos añadidos se encuentran, entre otros, la historia de Aladino o el Cuento de los Cuarenta Ladrones.

¹⁶² El hecho de que la primera traducción de *Las mil y una noches* sea francesa no fue la única razón del interés de autores franceses por los temas orientales. Este se vio potenciado por la política de imperialismo llevada por Francia en la época, por «las campañas napoleónicas en Egipto en 1798 y, ya en el XIX, por la toma de Argel en 1830 y la consecuente conquista de Argelia» (Gutiérrez Viñuales, 2010: 1).

(1732), danés (1745), ruso (1763) y flamenco (1788), para la edición española habría que esperar mucho más, ya que «la primera traducción española de la que tenemos noticia data de 1841. Se trata de una traducción anónima publicada por J. Mayol y Cía en Barcelona» (Cinca Pinós, 2001: 198). La obra tuvo mucho éxito y despertó el interés de un público amplio, pero tampoco faltaron quienes criticaron su contenido. Entre sus detractores destaca Ménendez Pelayo, quien señala que «pone en juego la moralidad, y dualidades como lo oriental frente lo europeo, y lo literario frente a lo popular» (Peña Martín, 2017: 35).

Asimismo, los intelectuales españoles se vieron envueltos en la polémica referente a la nueva traducción de la obra realizada por J.C. Mardrus entre 1899 y 1904¹⁶³. Vicente Blasco Ibáñez, por ejemplo, para su versión de la obra utilizó el texto de Mardrus, lo que anunció ya en el propio título: *El libro de las mil noches y una noche. Traducción directa y literal del árabe por el Doctor J. C. Mardrus. Traducción española de Vicente Blasco Ibáñez*. No obstante, muchos autores seguían utilizando la propuesta de Galland y algunas veces ambas convergían en una misma traducción. Jorge Luis Borges, lector declarado de estos cuentos orientales, menciona la polémica referente a esta traducción en su ensayo *Los traductores de las 1001 Noches*.

Borges no es el único autor en el ambiente hispanohablante que reconoce la influencia de esta colección de cuentos en su producción literaria. El estudioso peruano Fernando Iwasaki, en un dossier monográfico dedicado a esta recopilación oriental, «examina algunos testimonios de escritores que han mostrado [...] “devoción por *Las mil y una noches*”» (Peña Martín, 2017: 28). Según Iwasaki, entre los autores españoles influenciados por la obra cabe destacar, entre otros, a Antonio Muñoz Molina y Álvaro Cunqueiro. Sin embargo la lista de escritores españoles que tienen presente *Las mil y una noches* en sus trabajos es mucho más larga:

Sin afán de exhaustividad, bastará añadir por ahora, y en el marco de la fecunda como nunca literatura fantástica, que el español Juan Miguel Aguilera ha ofrecido en 2014 una reelaboración de las aventuras de Sindbad de los Mares, en *Sindbad en el País del Sueño*, voluminosa novela donde destaca el

¹⁶³ Tal y como explica Cinca Pinós, con su versión, Mardrus pretendía crear una obra «más completa y fiel a los textos árabes que la traducción de Galland» (2001: 198). Por esta razón, el nuevo traductor: «aunque siguiendo fundamentalmente el corpus del texto árabe considerado estándar, introduce modificaciones en el orden y la estructura de las noches, con el fin de añadir a la obra algunos cuentos procedentes de fuentes desconocidas, de las que se ha dudado que fueran auténticamente árabes» (2001: 198). La obra de Mardrus fue alabada, sobre todo, por parte de los literatos franceses, pero también recriminada por algunos arabistas (Cinca Pinós, 2001: 198).

volumen de información sobre el universo imaginario y el entorno real de las *Noches* (Peña Martín, 2017: 36).

Retrotrayéndonos casi un siglo, Amelina Correa Ramón (1999-2000) señala la influencia del orientalismo en la obra del poeta Enrique Díez-Canedo. La huella oriental se nota, entre otros, en el poema *Intermedio de las Mil y una noches* (1906) en el que el autor recrea el mundo de Scheherezada durante el día cuando esta no se dedica a relatar los cuentos. De la misma forma, también Francisco Villaespesa (1877-1936), en distintos momentos, recurre en su poesía a imágenes orientales, como por ejemplo la perla¹⁶⁴.

Junto a los literatos españoles destacan los autores hispanoamericanos, ya que la tendencia orientalista en América Latina resultó incluso más fuerte y marcada que la española: «los escritores latinoamericanos del siglo XIX recurren al orientalismo creando un espacio exótico a partir de una perspectiva eurocéntrica» (Espinoza, 2009: 1)¹⁶⁵. En esta época Buenos Aires y Santiago de Chile miraban con admiración París y seguían sus modelos en decoración, joyas o moda: «aquí surgió una nueva burguesía adinerada y elitista, que hizo gala de derroche: copió modelos de París, llámense éstos palacios, salones, lujo, carruajes o moda. Poco a poco fueron copiando estructuras aristocráticas, arquitectónicas o grandes decorados, de moda entonces en París» (Llopesa, 1996: 176). Este fue también el camino de la aparición del orientalismo en América Latina: «así [...] hizo también su entrada en Buenos Aires y Santiago esa corriente oriental latente en París, que había conquistado el corazón de Europa y llegaba en los libros impresos en la capital de Francia» (Llopesa, 1996: 176).

El nicaragüense Rubén Darío en 1886 llegó a este Santiago de Chile impregnado de cultura francesa y la vena orientalista también llenó su obra. Escritores orientalistas

¹⁶⁴ Para más información sobre el orientalismo en la obra de Villaespesa véase: Hye-Jeoung, Kim (2011), *Orientalismo en la literatura española finisecular: Sus huellas en las obras poéticas de Francisco Villaespesa* (tesis doctoral). Salamanca, Universidad de Salamanca. Para más información sobre el orientalismo en España y los diferentes debates generados en torno a él véase: Almarcegui, Patricia (2007), «El orientalismo en España», *Revista de Occidente*, 316, pp. 139-154.

¹⁶⁵ Para más información sobre el orientalismo hispanoamericano en la época modernista véase Tinajero, Araceli (2003), *Orientalismo en el Modernismo Hispanoamericano*, West Lafayette, Purdue University Press. En lo referente al ámbito chileno se puede consultar: Ramírez Errázuriz, Verónica (2014). *Ficción y creación del mundo oriental en relatos de viajeros chilenos del siglo XIX*, Santiago de Chile: Universidad de Chile-Facultad de Filosofía y Humanidades. Para otros usos de lo oriental en la literatura latinoamericana, sobre todo la equivalencia que se ha establecido en cierto momento entre lo indígena y lo oriental véase: Espinoza, María (2009), «El espejo roto de occidente: conceptos orientalistas en la literatura latinoamericana», *Hispanet Journal* 2, pp.1-14 y Pistacchi, Miriam (2013), «El Orientalismo y la literatura de viajes», *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

como Gautier, Loti o Bouilhet hicieron que Darío introdujera en sus textos motivos lejanos y exóticos. El resultado de este cambio fue *Azul...* (1888), su libro de cuentos y poemas en el que el autor «inicia la integración de la cultura oriental en la literatura latinoamericana» (Llopesa, 1996: 177). En la obra de Darío:

la representación del Lejano Oriente se comienza a manifestar a través de artefactos culturales como la porcelana, los biombos, las máscaras, los ébanos, las pipas, los mandarinitos enanos en los cuentos del «Rey Burgués», la «Canción del oro», en los poemas «Estival», «De invierno», «La muerte de la emperatriz de la China» (Espinoza, 2009: 6).

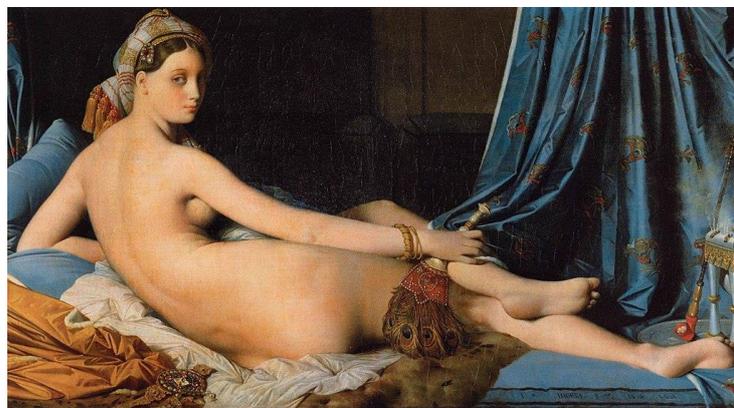
Según María Espinoza, el cuento *La muerte de la emperatriz de la China* puede considerarse el «texto fundador de un fecundo orientalismo hispanoamericano» (2009: 7). El poeta nicaragüense tampoco quedó indiferente al encanto de la famosa colección de cuentos orientales: «Rubén Darío [...], fascinado por *Las mil y una noches*, le dedicó entusiasmados párrafos en el capítulo “Tánger” de su libro *Tierras solares*» (Correa Ramón, 1999-2000: 40). Por otra parte, más de un siglo más tarde, Mario Vargas Llosa llevará a escena una adaptación teatral de la obra, titulándola *Las mil noches y una noche* (2008). De la misma forma, Borges compartirá con esta obra su fascinación por la confusión entre la realidad y el sueño y María Kodama señala el budismo como otra fuente de inspiración para la obra del autor argentino: «este tema del sueño será recurrente en la obra de Jorge Luis Borges y tiene su fuente no sólo en las *Mil y una Noches*, sino también en el budismo» (2006: 98).

También Octavio Paz resaltará en su obra las filosofías orientales: «su estancia de seis años en Japón y en la India le ofrece nuevas perspectivas [...]. La actitud hindú no ha hecho más que reforzar ideas ya existentes en el poeta. El libro, *Ladera Este* [1969], supone la incorporación del mundo oriental en la poesía de Octavio Paz» (Espinoza, 2009: 10).

El orientalismo en la pintura

Como es de imaginar, el orientalismo tuvo también su representación en la pintura. Entre los artistas que se dedicaron a presentar sus visiones de lo oriental destaca Eugène Delacroix (1798-1863) que, «empapada su imaginación de fuentes tomadas de la literatura orientalista, se lanzó a la aventura hasta convertirse en uno de los pintores por

excelencia del género» (Gutiérrez Viñuales, 2010: 1)¹⁶⁶. Jean Auguste Dominique Ingres (1780-1867) es famoso por sus desnudos de las mujeres de los harenes, y la consiguiente visión sensual y erótica del Oriente. Otros autores como Léon Belly (1827-1877), Théodore Chassériau (1819-1856), Eugène Fromentin (1820-1876), Jean-Léon Gérôme (1824-1904), Mariano Fortuny (1838-1874), Antonio Fabrés (1854-1936), o Josep Tapiró (1836-1913) también se inspiraron en los paisajes y motivos orientales. Asimismo, no solo la pintura, sino también la «ilustración de libros y revistas [...] convirtieron en iconos recurrentes las temáticas de Oriente, familiarizando a un público mayoritario con escenas de fascinación y misterio» (Gutiérrez Viñuales, 2010: 6).



La gran odalisca
Jean Auguste Dominique Ingres



Interior de un Harem
Léon Belly

¹⁶⁶ Para un panorama general de la pintura de tema oriental realizada por los autores latinos, tanto en América Latina como en Europa y Estados Unidos véase: Gutiérrez Viñuales, Rodrigo (2010), «Arte y orientalismo en Iberoamérica. De la fantasía árabe a la edad del encantamiento», en González Alcantud, José Antonio (ed.). *La invención del estilo hispano-marroquí. Presente y futuros del pasado*, Rubí (Barcelona), Anthropos, pp. 285-307.



Peregrinos yendo a la Meca
Léon Belly

Junto a las visiones de desiertos y sus gentes, las caravanas que recorren vastas llanuras, los mercaderes, las mujeres orientales y las escenas de fiestas o banquetes, los protagonistas de las *Mil y una Noches* también ocuparon un lugar importantísimo en las visiones pictóricas de los orientalistas¹⁶⁷.

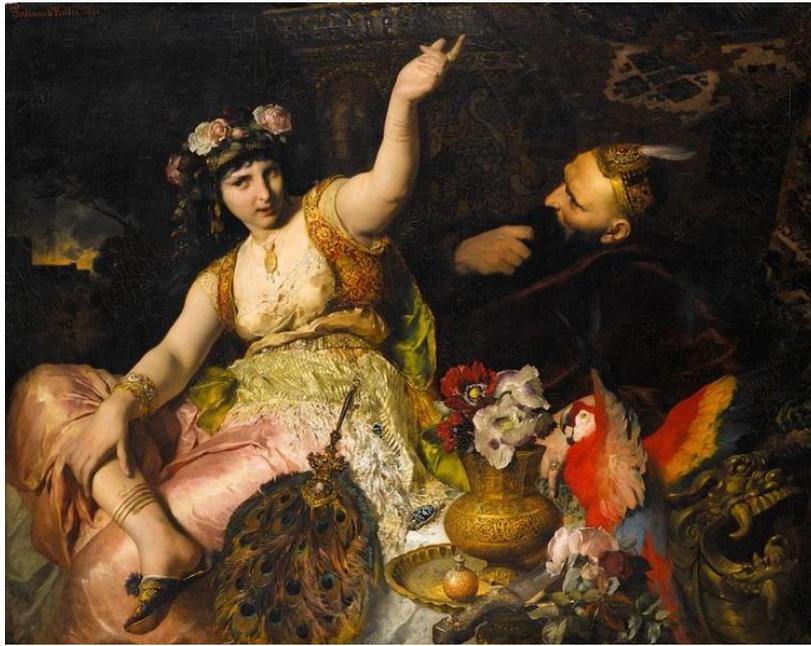


Sherazada
Sophie Gengembre Anderson



Lo que contó Schahrazada
Jorge Larco

¹⁶⁷ Almarcegui menciona la exposición de pintura orientalista titulada «La atracción de Oriente: pintura orientalista británica» que se inauguró en febrero de 2008 en el Yale Center de New Haven (Estados Unidos) y finalizó más de un año después (abril de 2009) en el Museo de Arte Sharjah de los Emiratos Árabes Unidos. La exposición pasó también por Londres y Estambul. Para más véase: Almarcegui, Patricia (2009), «El orientalismo y las artes visuales: una nueva formulación», *Quaderns de la Mediterrània*, 11, pp. 271-274.



Sheherazade y Sultan Schariar
Ferdinand Keller

3.5. Construyendo otros sentidos del Oriente y de la Ruta de la Seda

3.5.1. *Occidente y Oriente, el yo y el otro*

La fascinación por lo lejano y lo diferente hizo que el «Oriente se [convirtiera] en una representación idealizada procedente del imaginario europeo» (Gutiérrez Viñuales, 2010: 1). No obstante, tal vez más que de idealizada se trataba de una visión muy fijada y estereotipada. En muchos de los autores europeos y también latinoamericanos, el Oriente se presentaba como la tierra del ensueño, el territorio dominado por los sentidos, una realidad rodeada de un halo de irrealidad, mientras que las mujeres orientales siempre eran sensuales y seductoras, desnudas o semidesnudas. Además, para unos autores este Oriente inspirador lo constituían los países árabes del norte de África, para otros los lejanos Japón y China, mientras que había también quienes consideraban como sinónimo de lo exótico los territorios de Asia Central. Por esta razón, tal y como señala Miriam Pistacchi:

El concepto de orientalismo tiene la desventaja de ser un concepto impreciso y vago, por la amplitud geográfica y cultural que dicho término pretende abarcar; ya que tiende a incluir a todas aquellas culturas “no occidentales”, lo que supone una idea clara de lo que es Occidente y cómo coloca al Oriente geográfico como la alteridad radical (2013: 2).

En este contexto resulta clave el trabajo de Edward Said, considerado por Peter Burke «uno de los libros que más contribuyó a revelar el poder de los prejuicios occidentales» (2008: 65). Según Said: «los franceses y británicos —y en menor medida los alemanes, rusos, españoles, portugueses, italianos y suizos— han tenido una larga tradición en lo que llamaré *orientalismo*, que es un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental» (2008 [1978]: 19).

Este estudioso palestino comenta, al analizar la relación del Occidente con el Oriente, las distintas maneras en las que los viajeros, escritores e intelectuales occidentales percibieron el Oriente, y señala las generalizaciones que se iban repitiendo a lo largo de la historia. Entre las asociaciones que solían hacerse con estos territorios destacaban la sensualidad oriental, el fatalismo oriental y la pasividad oriental.

Por esta razón, Said observa que el Occidente utilizó diversas prácticas discursivas para imaginar, construir y producir el Oriente: «Oriente era casi una invención europea

y, desde la antigüedad, había sido escenario de romances, seres exóticos, recuerdos y paisajes inolvidables y experiencias extraordinarias» (2008 [1978]: 19).

A lo largo de los años, en el imaginario occidental colectivo «Oriente se homogeneizó y se cosificó como un concepto que podía ser analizado y comprendido. Constituía un espacio estático e invariable, mientras que Occidente era dinámico y variable» (Almarcegui, 2014: 232). La base de esta imaginación y construcción del Oriente era insistir en sus diferencias respecto al Occidente: «Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia» (Said, 2008 [1978]: 20). Esta «alteridad radical» de la que también hablaba Pistacchi (2013), la oposición binaria entre Oriente y Occidente, parecía innegable: «ellos» no eran «nosotros» y había una frontera inquebrantable entre el «yo» y el «otro».

Asimismo, Said insiste en que los diferentes textos de la cultura configuraban el discurso sobre el Oriente:

En las profundidades de este escenario oriental se alza un repertorio cultural prodigioso cuyas obras individuales evocan un mundo de una riqueza fabulosa: las esfinges, Cleopatra, el Edén, Troya, Sodoma y Gomorra, Astarté, Isis, Osiris, Saba, Babilonia, los genios, los magos, Nínive, el Preste Juan, Mahoma y mucho más; se realizan puestas en escena, en algunos casos, de nombres mitad imaginados, mitad conocidos, de monstruos, demonios, héroes, terrores, placeres y deseos. La imaginación europea se alimentó copiosamente de este repertorio; desde la Edad Media hasta el siglo XVIII grandes escritores como Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes y los autores de la *Chanson de Roland* y del *Cantar de Mio Cid* se inspiraron en la riqueza de Oriente para escribir sus obras de tal forma que contribuyeron a perfilar con mayor nitidez los contornos de las imágenes, las ideas y las figuras que lo poblaban (2008 [1978]: 98).

También Almarcegui destaca la importancia de la literatura de viajes en este proceso: «[u]no de los grandes aciertos de *Orientalism*, muy poco o apenas reseñado, constituye la utilización como campo de estudio de la literatura de viajes, pues el conocimiento de Oriente durante siglos provino de las obras de los viajeros que, a través de sus experiencias, mostraron el mundo» (2014: 232). A veces los relatos viáticos creaban unos «discursos híbridos y polimorfos» (Almarcegui, 2014: 232), pero, otras veces, daban lugar a lo que Said llamó «formación discursiva», que producía

representaciones ideologizadas y estereotipadas que se convertían en arquetipos de ciertos territorios. Según Pratt «los libros de viajes escritos por europeos acerca de partes no europeas del mundo creaban (y crean) el “tema doméstico” del euroimperialismo...» (1997: 22). La estudiosa considera que esta literatura muchas veces producía la visión del «resto del mundo», mientras que sus prácticas codificaban y legitimaban «las aspiraciones de expansión económica y construcción de un imperio» (1997: 23).

De esta forma, en este marco de codificación y legitimación, las ideas que se iban repitiendo en los discursos occidentales sobre Oriente empezaron a formar parte del imaginario colectivo. Esta cuestión resulta todavía más problemática, ya que la visión estereotipada de lo oriental ha sido apoyada y difundida por círculos intelectuales europeos: «una gran cantidad de escritores [...] han aceptado esta diferencia básica entre Oriente y Occidente como punto de partida para elaborar teorías, epopeyas, novelas, descripciones sociales e informes políticos relacionados con Oriente, sus gentes, sus costumbres, su “mentalidad”, su destino, etc.» (Said, 2008 [1978]: 21). De esta forma, muchas veces los propios estudiosos orientalistas confirmaban y perpetuaban los tópicos asociados al Oriente:

muchos de los estereotipos sobre la sensualidad, la holgazanería, el fatalismo, la crueldad, la degradación y el esplendor islámicos y árabes, que se encuentran en escritores que van de John Buchan a V. S. Naipaul, han sido también presunciones que subyacen en el campo adyacente del orientalismo académico (Said, 2008 [1978]: 451).

Además, «gran parte de la información y los conocimientos sobre el islam y Oriente que usaron los poderes coloniales para justificar su colonialismo procedió de la erudición orientalista» (Said, 2008 [1978]: 451). Por esta razón, entre las distintas definiciones del orientalismo, Said propone hablar de él como «un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente» (2008 [1978]: 21)¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Según María José Vega (2003), Said es el primero en abrir el estudio del discurso colonial a la crítica literaria. Vega presenta la recepción crítica que ha recibido la obra de este estudioso y la polémica que ha despertado. La investigadora comenta que: «[l]as acusaciones más frecuentes sostienen que *Orientalism* es un libro monolítico, totalizador, pobre en matices; que ignora la resistencia tanto desde dentro como desde fuera del occidente imperial; que se fundamenta en una oposición (oriente/occidente) esquemática y que oblitera las fisuras internas de Europa» (2003: 111). No obstante, una vez presentadas las críticas a la obra de Said, ella misma señala que «la influencia directa e indirecta de *Orientalism* es más relevante que su rechazo o invalidación. Lo mejor de la investigación postcolonial contemporánea está en deuda con la de Said, y puede afirmarse, sin hipérbole, que, en el plano estrictamente metodológico, la aproximación de *Orientalism* no ha sido mejorada, ni en eficacia ni en coherencia» (2003: 327). Para más información véase: Vega, María José (2003), *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*, Barcelona, Crítica.

No obstante, la imagen estereotipada del Oriente no es algo exclusivo de la corriente orientalista del XVIII y XIX y del periodo de colonialismo e imperialismo. Ya en las épocas anteriores se trataba de territorios inquietantes y seductores que condensaban múltiples fantasías, tanto positivas como negativas. Estas generalizaciones y visiones preconcebidas se aplicaron a lo largo del tiempo al espacio de la Ruta de la Seda, una pieza más en el mosaico del Oriente. Por esta razón, a estos territorios y a sus habitantes también les acompañaba una visión preconcebida e inflexible: «en la mentalidad de los autores europeos el conocimiento de lo que suponen los hunos, los mongoles de Gengis Khan y los de Tamorlán son absolutos que condicionan completamente las categorías descriptivas que se fijaran [...] sobre el Oriente y sus gentes» (de Bunes Ibarra, 2013: 22-23). Asimismo, a lo largo de la Edad Media y Renacimiento, «se produce la paradoja de que el Oriente es una tierra de fabulación, al mismo tiempo que se extiende la idea de la mala calidad de sus pobladores» (de Bunes Ibarra, 2013: 18). De esta forma, en los tiempos de los grandes kanes y del comercio de la seda, se consideraba que «de Asia vienen [venían] productos maravillosos y extraordinarios, pero al mismo tiempo se asocia[ba] con generaciones de hombres que son [eran] capaces de destruir todo lo que tocan[tocaban]» (De Bunes Ibarra 2013: 18).

Por consiguiente, los territorios de Asia Central y Oriental se iban construyendo como una especie de paradoja: un espacio de maravillas, riquezas y esplendor, a la vez que tierra de bárbaros, caudillos crueles y de constante amenaza.

A pesar de todo, a lo largo de la historia hubo también un sentido más, siempre asociado a estos territorios: la visión de la Ruta de la Seda como un espacio salvaje en el que el hombre mide sus fuerzas contra el poder de la naturaleza.

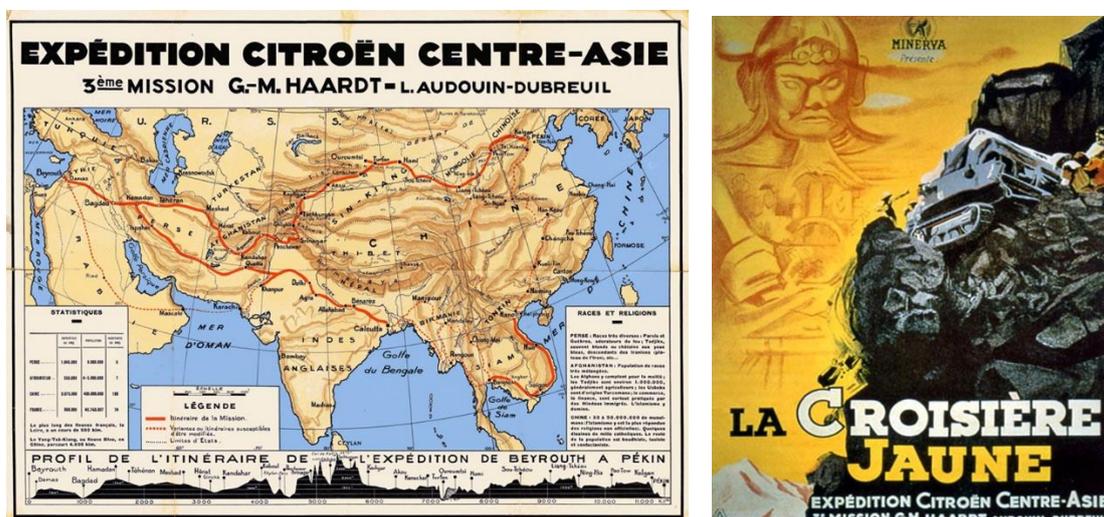
3.5.2. La Ruta de la Seda: el territorio indómito de la superación personal

El Crucero Amarillo de Citroën

Tanto para los primeros monjes budistas y los misioneros cristianos como para los embajadores europeos y los exploradores del XIX, el viaje por la Ruta de la Seda ha sido un trayecto lleno de peligros y dificultades, entendido, de alguna manera, como una superación física del sujeto. Esta asociación entre los territorios de la Ruta de la Seda y el esfuerzo físico desmedido todavía hoy en día sigue presente en el imaginario occidental. Mientras que los primeros viajeros estaban obligados a superar los obstáculos para conseguir sus metas, de manera que la extenuación física era un “efecto secundario”

del viaje, hoy en día esta se convierte en un valor en sí mismo. La Ruta de la Seda, esta red de caminos entre montañas y desiertos, es el escenario perfecto para los aventureros contemporáneos que quieren domar lo indomable, ya que constituye uno de los pocos espacios en el mundo actual donde el sujeto puede probar sus fuerzas y llevarlas al límite. Muchas veces este puede ser objetivo suficiente para emprender el viaje.

En los años 20 y 30 del siglo pasado André Citroën, el fundador de la marca automovilística Citroën, promovió varias expediciones por los territorios de Asia Central. Su objetivo no era seguir las huellas de los viajeros antiguos ni buscar el patrimonio de otras culturas, sino que pretendía recorrer con sus vehículos las tierras casi vírgenes que ningún coche se había atrevido a atravesar antes. De esta forma, ponía a prueba la tecnología y mecánica de sus automóviles y, al mismo tiempo, pretendía «afianzar su imagen y [...] dotar de un aura de confiabilidad e imbatibilidad a su gama de vehículos» (VadeRetro, 2016). Después del éxito de la travesía del Sahara (de diciembre de 1920 a enero de 1921) y del Crucero Negro (de octubre de 1924 a junio de 1925) Citroën decidió emprender una expedición todavía más arriesgada: utilizar sus todoterrenos o vehículos con tracción por orugas para atravesar el continente asiático; expedición que se conocerá en la historia como Croisière Jaune (Crucero Amarillo).



El Crucero amarillo de Citroën
<http://vaderetro.com.ar/rumbo-a-lo-desconocido-en-Citroën>

Georges-Marie Haardt y Louis Audouin-Dubreuil, conocidos por participar en las travesías anteriores, eran las figuras centrales del viaje. No obstante, entre los integrantes de la expedición se encontraban también científicos como el geólogo y paleontólogo

Pierre Teilhard de Chardin, al arqueólogo Joseph Hackin, el naturalista André Reymond, así como el historiador Georges Lefèvre y el pintor Alexandre Iacovleff. Asimismo, el plan contaba con el apoyo de la National Geographic Society, representada en la expedición por Dr. Maynard O. Williams¹⁶⁹. La expedición se separó en dos grupos. El primer equipo, Pamir, dirigido por Georges-Marie Haardt y Louis Audouin-Dubreuil salió desde Beirut (Líbano), mientras que el segundo grupo, China, bajo el mando de Victor Point empezó su periplo desde Tianjin. El objetivo de ambos era llegar a Pekín siguiendo los caminos de la Ruta de la Seda. La travesía fue una conjunción de problemas burocráticos y adversidades de la naturaleza, ya que las malas condiciones iban acompañadas siempre de la inestabilidad política del momento. Ante la prohibición de Rusia de pasar por sus territorios, al grupo Pamir no le quedó otra opción que atravesar el Himalaya:

A 3.500 metro de altitud, en las estribaciones del Himalaya se adentran en Cachemira, media docena de vehículos Citroën con tracción por orugas, intentaron, con grandes dificultades, superar una pista que apenas podía contentarlos. La muralla que sujetaba la pista había resistido el paso de las caravanas durante siglos, pero nunca podría pensarse que un día iba a contener vehículos de hierro de dos toneladas de peso (Baer, 2011).

Por otro lado, el Grupo China se vio en medio de tensiones diplomáticas entre Francia y China, por lo que la expedición fue detenida en varias ocasiones. Mucho más graves resultaron unas revueltas que provocaron la toma de los expedicionistas de este grupo como rehenes. Solo después de la intervención diplomática, así como de la llegada del grupo Pamir, estos fueron liberados. Finalmente, después de casi un año de camino, unos 12.000 kilómetros recorridos, calor extremo en unas partes y frío polar en otras, así como la necesidad de montar y desmontar los vehículos, el 12 de febrero de 1932 la expedición consiguió llegar a Pekín.

¹⁶⁹ Por esta razón muchas veces más que hablar de una expedición publicitaria de Citroën, se habla de una expedición científica financiada por Citroën.



El Crucero Amarillo

<http://www.autofacil.es/multimedia/fotos/Citroën/2014-05-21-276-aventuras-Citroën.html>

Este viaje resultó fundamental en la historia de Citroën, pero también tuvo cierta repercusión y pasó a formar parte del imaginario colectivo (al menos del francés y del alemán) gracias a la serie de televisión *La cloche tibétaine* (en alemán: *Die gelbe Karawane*)¹⁷⁰. Se trataba de una producción franco-alemana basada en la historia del Crucero Amarillo que constaba de 7 episodios, y que empezó a emitirse en Francia en diciembre de 1974 y un año más tarde en Alemania.

Ce feuilleton en sept épisodes présente une version romancée de la « Croisière jaune », mémorable exploit réalisé, en 1931-1932, par Georges-Marie Haardt, le 29 décembre, la Chaîne 1 présentera le documentaire original réalisé au cours de la « Croisière jaune » par l'équipe de G.-M. Haardt.

LA CLOCHE TIBÉTAINE

SCÉNARIO, ADAPTATION ET DIALOGUES : D'HENRI VIARD

UNE CO-PRODUCTION O.R.T.F., TELECP ET TELEMONDO

MUSIQUE ORIGINALE DE GEORGES DELERUE

PREMIER ÉPISODE

LES NOMADES

Georges-Marie Haardt Wolfgang PREISS L'archéologue Williams Billy REARNS
 Victor Point Gilles BEHAT Le minéralogiste Roger SOUZA
 Le chef mécanicien Gérard CHEVALERIE Les néoindianes Bokoré, Henri VILLEROUGE
 Le mécanicien Cécillon COLUCHE Le radio Kervizle André LAURENCE

avec Serge Friedman, Patrick Brunie, Philippe Rigout, Joffé Ragout, Max Legardoux, Francis Bonaventura, Jean-Michel Moko, Benoit Narahau, Yves Rigout, Daniel Topalan, Gabriel Gascon, Louis Lyssenet, Abgaïl Maryan, Cyrille des Baux, Nicolas Baug, et Jacqueline Laurent.

NOTE CRITIQUE
 Enfin un excellent feuilleton, soigné, bien fait, avec des images spectaculaires et de très belles images. Interprétation très homogène, d'où se détache Coluche, merveilleux de naturel dans un rôle à la Carotte. Un bon spectacle familial.

LA CLOCHE TIBÉTAINE

Feuilleton en 7 épisodes

Victor Point (Gilles Behat), Henri Villerouge (André Laurence), Cécillon (Coluche), Georges-Marie Haardt (Wolfgang Preiss), et Charles Lohr (Jean-Louis Lejeune).

Le Père Teilhard de Chardin, qui est évoqué ici, se trouvait en Chine depuis 1923, chargé d'une mission scientifique. Ayant entrepris d'importantes fouilles sur une période de dix années, il mit au jour, dans la région de Pékin, les restes d'un squelette humain fossilisé, entouré d'outils primitifs et de cendres. Le savoir résulte d'aujourd'hui, grâce à cet « homme de Chou-Kou-Tan », l'origine très reculée d'une vie humaine déjà organisée. Rentré en France en 1946, le père Teilhard de Chardin se rendit aux U.S.A. en 1951, où il mourut quatre ans plus tard. Il laisse une œuvre philosophique originale et de tout premier plan.

DEUXIÈME ÉPISODE

Le Cœur de la vieille Chine

SCÉNARIO, ADAPTATION ET DIALOGUES D'HENRI VIARD

MUSIQUE ORIGINALE DE GEORGES DELERUE

Victor Point Gilles BEHAT Le mécanicien Bokoré H. VILLEROUGE
 Le Père Teilhard de Chardin L. LALANDE L'archéologue Carl Michel WYX
 avec Jean-Claude Bonaldi, Richard Dupuy, Yves Marie, Thomas Gherghini, Claudia Maria, Christopher Kim, Cary Lee, Van De Duong, Thang Long, Tony Reedel, Jean Thiboutet, Hong Mat Thomas et Elin Hoang

Tandis que le groupe « Pamir », dirigé par Georges-Marie Haardt, part de Beyrouth en direction de Tien-Tsin, Victor Point et l'ingénieur Pierre arrivent à Tien-Tsin pour accueillir le cargo français portant le matériel automobile et les équipements. Le retour des membres du groupe « Chine », qui ont traversé l'Asie dans le Transsibérien soviétique. Mais les autorités militaires chinoises se méfient de la cargaison d'armes et soupçonnent les Français de menées antinationales. Victor Point, cependant, obtient l'autorisation de prendre le train, grâce à l'intervention du Père Teilhard de Chardin auprès de Chang Kai-shek. Une association de « racketteurs légaux » exige une somme de trente mille dollars, soit-disant pour garantir la tranquillité de l'expédition...

La cloche tibétaine

http://php88.free.fr/bdff/image_film.php?ID=4569

¹⁷⁰ Para más información sobre el crucero amarillo véase: Citroën, André; Sabates, Fabien; Cravan, Camille; Baschet, Eric (Eds.), (1979), *Die Gelbe Expedition Beirut-Peking 1931-1932. Eine historische Foto-Reportage*, Kehl am Rhein, Swan y Audouin-Dubreuil, Ariane (2003), *Expedition Seidenstraße: Mit den ersten Geländewagen von Beirut bis Peking, die legendäre "Expédition Citroën Centre-Asie" 1931-1932*, München, Frederking & Thale.

Rally por la Ruta de la Seda

El afán de poner a prueba las fuerzas del sujeto y afirmar la resistencia de su coche en el territorio hostil de la Ruta de la Seda no se agotó con la expedición de Citroën. Recorrer esta Ruta, durante siglos asociada a la dificultad extrema, es actualmente una de las pruebas más exigentes dentro de la agenda de los conductores de Rallys. Los organizadores de esta competición, entre los peligros y dificultades de este recorrido enumeran: rocas, barrancos, cambios de las condiciones del terreno y unas distancias muy largas. Luc Alphand, asesor deportivo de este evento, comentó en una entrevista que «el Rally de la Seda es un verdadero Rally porque respeta las raíces de la disciplina. Se trata de un gran viaje. Este año [2017] empieza en Moscú y finaliza en Xi'an» (Euronews, 2017). No parece casualidad que el recorrido acabe justo en Xi'an, el extremo oriental de la antigua Ruta de la Seda, la ciudad en la cual empezaban o culminaban los viajes por este territorio. La deuda con la ruta original es evidente:

se trata de nueva aventura de los tiempos modernos que sigue la legendaria Ruta de la Seda, una histórica ruta que 'pasea' a la caravana del rally hacia tierras desconocidas, donde experimentan emociones diversas, deporte, descubrimientos, cultura e historia. Y sufrimiento, mucho sufrimiento, para seguir vivos en la competición (Cordovilla, 2016).

En palabras de Alphand (2017), estamos ante «un gran viaje», una aventura en el sentido más profundo de la palabra, una «aventura sin parangón» o «una aventura que roza la heroicidad», como la describen los periodistas deportivos (Cordovilla, 2016). En definitiva este es «un verdadero Rally». En el imaginario colectivo: «el Rally Ruta de la Seda [...] es sinónimo de hazaña, de prueba extrema. Acabarlo es una gesta...» (Cordovilla, 2016).

Parece claro que, a pesar del transcurso de tiempo, la Ruta de la Seda sigue siendo este espacio en el que uno se prueba a sí mismo. Hoy en día sigue funcionando como sinónimo del espíritu de autosuperación, de enfrentarse a la naturaleza hostil y de llegar hasta los propios límites para sobrepasarlos una y otra vez.

El viajero-escritor contemporáneo y el imaginario de la Ruta de la Seda

A modo de conclusión, se podría decir que la heterogeneidad de la Ruta de la Seda es una de sus mayores características. Se trata de un espacio múltiple que, al mismo tiempo, genera diversas asociaciones. A lo largo de la historia se ha visto cómo en estos

territorios el conocimiento nuevo convivía con leyendas y fabulaciones, y al desarrollo de la navegación y del saber geográfico le acompañaban repeticiones de historias sobre monstruos lejanos y reinos fantásticos. Estamos ante un camino recorrido por comerciantes interesados en conseguir las mercancías más codiciadas, pero al mismo tiempo, son rutas con huellas de monjes budistas en busca del saber profundo y de los emisarios de la cristiandad empeñados en difundir su religión. Los territorios de la Ruta de la Seda están constituidos, por un lado, por las tierras de los nómadas, pero por otro es donde se construyeron grandes imperios, con una arquitectura impresionante como la de Xanadú o Samarcanda. En estos caminos la sabiduría y la superación física parecen indisolubles, de la misma forma que lo son las relaciones entre diversas culturas, lenguas y religiones. Allí confluyen el Occidente con el Oriente y se unen con todas sus consecuencias: prejuicios, visiones estereotipadas y generalizadas, pero también profunda admiración y fascinación.

Esta es, en definitiva, la Ruta de la Seda que recorren los viajeros contemporáneos cuya experiencia constituye el corpus de este trabajo. Todos los sentidos y mitos, las idealizaciones y visiones asociadas a este territorio nada definido, borroso en los mapas, pero muy marcado en el imaginario colectivo, se ven reflejados en la literatura de viajes. Los viajeros-escritores contemporáneos que deciden recorrer la antigua Ruta de la Seda llevan en su bagaje los diferentes mitos que ha generado este espacio, son herederos de los distintos imaginarios que se iban sucediendo, complementando o contradiciendo a lo largo de los años. No pueden (o tal vez ni siquiera quieren) librarse de este sello de la Ruta de la Seda: este rótulo que muchas veces parece una etiqueta vacía, carente de sentido, ya demasiado desgastada¹⁷¹, pero a la vez sigue condensando mosaicos de imaginarios múltiples. Este espacio sitúa a los viajeros del corpus en un mundo de contradicciones, paradojas internas y mitos. La Ruta de la Seda aparece como una especie de marca que parece decir todo sin apenas decir nada. Varios siglos más tarde, estos territorios siguen generando mitos.

Acercarse a los textos contemporáneos del ámbito de la Ruta de la Seda está indisolublemente unido a la necesidad de interrogarse por la relación de los distintos

¹⁷¹ Boulnois, en sus reflexiones sobre estos territorios, señala el empleo excesivo de la etiqueta *Ruta de la Seda*: «se ha abusado de esta expresión: ha sido utilizada en todas partes y, muy a menudo, fuera de contexto y no únicamente en la publicidad, sino que también la encontraremos en muchos escritos periodísticos» (2004 [2001]: 397). En los últimos años resulta evidente la conversión de este nombre en una expresión de moda, un reclamo más en el mundo de publicidad turística o un comodín para los folletos de viajes por Asia Central y Oriental.

autores con estos sentidos, y por las posibles visiones de la Ruta con las que más se identifican los viajeros del corpus seleccionado. Asimismo, nos hace volver a pensar en los mitos que se genera también hoy en día la Ruta de la Seda, y recapitular los diferentes sentidos asociados a estos caminos que siguen funcionando en el imaginario colectivo.

Por un lado, la Ruta de la Seda conecta con los viajes antiguos, largos y lentos, travesías peligrosas en las que un paso en falso puede costar la vida. Asimismo, se trata de caminos hacia los territorios apenas conocidos que ocultan verdaderos tesoros (materiales y culturales). Los viajeros contemporáneos, pertenecientes al mundo actual, donde la experiencia del turismo ha eclipsado cualquier otra forma de viajar, tal vez busquen en estos antiguos caminos esta esencia del *verdadero viaje* o *viaje puro*. ¿Acaso para los viajeros-escritores contemporáneos recorrer la Ruta de la Seda es vivir la aventura frente a los *pseudoventos*? ¿Significa experimentar lo espontáneo e imprevisto en lugar de experiencias estandarizadas y perfectamente planificadas? ¿Supone esforzarse y sufrir en lugar de dejarse llevar por las comodidades del *all inclusive*?

Curiosamente, o tal vez paradójicamente, una de las etiquetas de la Ruta de la Seda más importantes hoy en día y que probablemente más apoyo institucional ha recibido, es justamente su vertiente turística. Recorrer la Ruta de la Seda y seguir las huellas de Marco Polo son los lemas propagandísticos más comunes de las agencias de viajes para los tours por Asia Central. El turismo pretende apoderarse de esta ruta para convertirla en un espacio más para comercializar, otro producto a la venta. ¿Son los turistas los nuevos dueños de la Ruta? ¿Cuál es la relación de los viajeros-escritores del corpus con otros sujetos que recorren el mismo camino? ¿Se distancian de la experiencia turística dominante?

Por otro lado, como ya se ha mencionado, a lo largo de los años este camino ha constituido una simbiosis de esfuerzo físico y sabiduría, lo que prueban tanto los viajeros budistas en busca de la iluminación como los exploradores modernos de los tesoros de las civilizaciones antiguas. ¿Están tan ligados hoy en día superación personal y conocimiento? ¿El viaje es sabiduría o se entiende más bien como la búsqueda de los propios límites? ¿El esfuerzo físico convive con el intelectual?

Asimismo, la Ruta de la Seda es este vínculo tan complejo entre el Oriente y el Occidente. Esta relación al principio entendida como la fascinación del hombre occidental por los escenarios exóticos y lejanos del Oriente, después de un análisis más profundo se revela como generadora de prejuicios y estereotipos. Hoy en día la crítica parece estar de

acuerdo en cuanto a la necesidad de superar esta dicotomía¹⁷². ¿Cuál es la actitud de los viajeros-escritores del corpus? ¿Hasta qué punto esta visión preestablecida afecta su mirada? ¿Son conscientes de la necesidad de cuestionarse las visiones estereotipadas de Oriente? ¿En su discurso rechazan los tópicos generales o contribuyen a afianzarlos? ¿O tal vez el Oriente funciona solo como un telón de fondo, un decorado necesario, pero secundario?

La Ruta de la Seda, son estos caminos que unen el Oriente y el Occidente, pero también se trata de un espacio en el que el presente dialoga con el pasado, y donde lo contemporáneo vuelve su mirada hacia lo antiguo. Esto se ve confirmado en las múltiples menciones a los viajeros del pasado y sus viajes, presentes en los relatos contemporáneos. ¿Se trata de un homenaje a los personajes históricos olvidados, de una manera de conectar con un tipo de viaje totalmente distinto al contemporáneo, o es una cuestión de márketing, de tratar de entrar en el mundo editorial siendo escritor no profesional?

Por último cabe señalar que uno de los problemas de seguir una ruta tan famosa es, inevitablemente, haber leído antes sobre el camino y sus viajeros. Recorrer los territorios míticos y mitificados lleva consigo la necesidad de contrastar el conocimiento libresco, la visión literaria del lugar, con su realidad más cruda. Podemski (2005) comenta cómo en el caso de su estudio realizado en los viajeros a la India, muchas veces estos se sentían desilusionados, ya que la realidad del país no llegaba a la altura de la leyenda que se había generado en torno a él. En el caso de los viajeros de este corpus: ¿la realidad que conocen se diferencia mucho del mito que se ha creado en torno a ella? ¿Reconocen en el camino lo que están buscando o el mundo que encuentran no tiene nada que ver con su imaginario? ¿Se sienten satisfechos y felices o frustrados y desengañados?

Todas estas cuestiones en torno a la Ruta de la Seda y sus sentidos dejan ver que, aunque otra vez podamos caer en la tentación de idealizar y mitificar este territorio, de

¹⁷² Almarcegui en su reflexión sobre el Orientalismo, diez años después de la muerte de Said, comenta: «[e]l mundo ya no puede dividirse en las categorías imaginarias de Oriente y Occidente, y tampoco entre Occidente y el resto. El espacio público se ha ensanchado y expandido, y se está cargando y redefiniendo para acomodarse a los nuevos acontecimientos» (2014: 234). En este contexto resulta interesante la entrada que en su *Enciclopedia de la Ruta de la Seda* Jeong Su-II (2016) dedica al origen de diferencias sobre el Occidente y el Oriente. Reflexionando sobre las características de ambas culturas, así como sus valores fundamentales cree que las diferencias innegables entre ellas deberían basarse en los principios de interdependencia y complementariedad, y no superioridad e inferioridad: «Intuition became the characteristic value of the inland Eastern civilizations, while reasoning became that of the seagoing Western ones. Eastern civilizations, based on harmony, were absolute and subjective, while Western ones, founded on separation, were relative and objective, and the contrasting values of yin and yang come to exist compatibly in East and West, These origins of difference between East and West warrant consideration of East-West complementarity and interdependence rather than "superiority" and "inferiority"» (2016: 253).

alguna manera podríamos estar de acuerdo con el editor de la reciente *Silk Road Encyclopedia*, Jeong Su-II, cuando defiende que:

La Ruta de la Seda no es un camino antiguo y ya muerto que ha sido cubierto por el desierto, los prados y océanos; es una senda activa y vibrante que conecta el ayer con el hoy en el curso de la historia de la humanidad (2016: 6)¹⁷³.

Esta «senda activa y vibrante» sigue generando tensiones y dudas que se ven reflejadas en la literatura de viajes por estos territorios. Los relatos que constituyen el corpus de este trabajo ponen en juego las diferentes visiones, mitos y construcciones en torno a la Ruta de la Seda, y los conjugan con la realidad de los desplazamientos contemporáneos dominados por el turismo y el recuerdo, siempre presente, de viajes antiguos.

¹⁷³ En el original: «The Silk Road is not a dead and ancient path that has since been covered by desert, meadows, and oceans; it is an active and vibrant pathway that connects yesterday with today in the course of human history» (la traducción es mía).

4. LITERATURA DE VIAJES, RELATOS DE VIAJES Y NOVELAS DE VIAJES. LA PROBLEMÁTICA DEL GÉNERO

| *No diré que los géneros no importan.*

Alfonso Armada

| *El viaje, tema, motivo o símbolo de incontables obras, tiene un espacio propio en el que todo se subordina a su discurso.*

Sofía Carrizo Rueda

4.1. La experiencia del viaje y su plasmación en la literatura

La estudiosa argentina Sofía Carrizo Rueda explica perfectamente la gran paradoja de la literatura de viajes:

El género «relato de viajes» es una de esas categorías que parecen no necesitar que se defina el objeto que les es propio, dado lo obvio de la denominación. Pero basta que se decida emprender un trabajo de investigación sobre algún texto para que esa seguridad inicial se disuelva en una serie de interrogantes (1997: 1).

Aunque podría parecer que no hace falta aclarar el término «literatura de viajes», género intuitivamente fácil de reconocer y distinguir en el panorama literario, la definición de sus rasgos, delimitación de su alcance, así como la propuesta de sus divisiones internas, resultan ser una tarea ardua y muy compleja¹⁷⁴. No obstante, se trata de un trabajo previo indispensable para poder llevar a cabo cualquier estudio relacionado con los textos que narran un viaje. La definición del género al que pertenece una obra constituye el primer paso para intentar analizarla y entenderla, ya que «el género literario

¹⁷⁴ En la primera parte de este capítulo, para presentar el confuso panorama de estudios sobre el tema, nos referimos indistintamente al «género de la literatura de viajes» o «género del relato de viajes» y hablamos de «libros de viajes», «relatos de viajes», «literatura de viajes» como sinónimos. No obstante, en la parte siguiente del texto, una vez esbozado el panorama general y comentadas las posturas teóricas que se siguen en esta investigación, haremos las distinciones correspondientes que seguiremos a lo largo de todo el estudio.

es una institución social que se configura como un molde de escritura para el autor, un horizonte de expectación para el lector y una señal para la sociedad» (Garrido Gallardo, en Rosca, 2006: 48). De esta forma, el género, además de indicar los rasgos más característicos del texto así como situarlo dentro de una tradición más amplia, al mismo tiempo aporta información sobre los receptores de la obra y sus expectativas. No obstante, en el caso de libros que relatan un viaje, la cuestión de su adscripción genérica no resulta nada simple.

De la misma forma que la primera gran dificultad a la hora de hablar del viaje era definir esta experiencia, esbozar sus límites, decidir qué se considera un viaje y qué constituye solo su metáfora, el crítico de «literatura de viajes», antes de acercarse a cualquier texto que intuitivamente considera de su corpus, tiene que adentrarse en el complejo mundo del discurso viajero y en los entresijos de la relación de amor-odio que la crítica literaria ha mantenido con las narraciones de viaje. Recorrer el laberinto de las propuestas que se han ido sucediendo a lo largo de la historia no garantizará encontrar una fórmula mágica para el misterio de la literatura de viajes, pero al menos hará posible no perderse en los caminos de la crítica y crear un criterio lo más coherente posible a seguir en su propio trabajo.

Por esta razón, el objetivo de este capítulo no pretende ser presentar una definición modélica de este género, ni poner orden total y absoluto en el reino de la generología, tantas veces gobernado por el caos y la confusión. Se trata más bien de acercarse a las diferentes formas de entender la literatura de viajes para, finalmente, señalar las propuestas teóricas que hemos decidido seguir en la elección y análisis del corpus.

El motivo del viaje en la literatura

Erich Auerbach (1946), comentando las maneras de contar historias que han ejercido su acción constitutiva sobre la representación europea de la realidad, propone hablar del estilo homérico y del estilo de los textos bíblicos. ¿Acaso no resulta significativo que la *Biblia* y la *Odisea*, dos formas narrativas contradictorias de las que, según Auerbach, viene toda la creación posterior sean, en mayor o menor medida, narraciones de viaje? Tampoco puede pasar inadvertido el hecho de que el *Poema de Gilgamesh*, la narración más antigua que conocemos hoy en día, cuente la travesía de su protagonista más allá del mundo conocido.

Como el viaje es una experiencia que atraviesa las diversas dimensiones de la vida humana y está en la base de las civilizaciones, se podría decir que las narraciones con

motivos viáticos están en la base de la literatura, creando obras fundacionales y simbólicas para las culturas:

las narraciones de viajes míticos intentaron dar respuesta a las grandes preguntas sobre los orígenes de los seres y las comunidades, los mundos de ultratumba, las pruebas inevitables para quien está vivo, el afán de saber. Y las palabras preservaron los nombres y las peripecias existenciales de Jasón, Odiseo, Moisés, Eneas, Sigfrido, Cuaucóhuatl, entre tantos otros que fueron en pos de sus destinos por las aguas, los desiertos o las selvas (Carrizo Rueda, 2015: 20-21).

Por esta razón, resulta muy tentadora la idea de Piglia, según el cual «[s]i uno habla de modelos tiene que decir que en el fondo todos los relatos cuentan una investigación o cuentan un viaje [...]. En definitiva no hay más que libros de viajes o historias policiales. Se narra un viaje o se narra un crimen. ¿Qué otra cosa se puede narrar?» (2001: 16).

Tampoco podemos no darle la razón a quienes consideran que «relatos de viajes son casi todas las grandes obras de la literatura universal: la *Odisea*, la *Divina Comedia*, el andar de D. Quijote y el de Lázaro de Tormes, el vuelo del alma que busca a su Esposo y el descenso a la propia interioridad del Ulises dublinés» (Carrizo Rueda, 1997: 1)¹⁷⁵.

El viaje resulta fundamental en las grandes historias contadas por los escritores de todos los tiempos. A través de esta experiencia «alcanzan su estatura los héroes épicos, se unen con lazos eternos amantes paradigmáticos como Tristán e Isolda o descubren otras caras de nuestro mundo Gulliver, Robinson y Alicia» (Carrizo Rueda, 1997: 1).

No obstante, los mismos críticos coinciden en que esta visión tan amplia y tan general, donde casi cualquier obra es o puede ser un libro de viaje, resulta un método de trabajo nada riguroso que convierte los textos de viajes en un conjunto inclasificable y el género en algo imposible de definir. ¿Acaso el motivo común del desplazamiento permite poner al mismo nivel la *Odisea*, el *Quijote*, los relatos de embajadores medievales y un diario contemporáneo?

¹⁷⁵ Otros críticos literarios también señalan esta relación de la experiencia del viaje con las grandes obras universales. Albuquerque-García comenta que «las grandes obras de la literatura universal son, en un sentido amplio, libros de viajes: La *Odisea*, La *Eneida*, La *Divina Comedia*, El *Quijote*, El *Ulises* de Joyce, por enumerar unas cuantas obras de canon universal» (en entrevista con Arellano, 2011: 30). También Ignacio Arellano señala que «Los primeros relatos, que han marcado el desarrollo de buena parte de la literatura universal, son relatos de viajes: el Éxodo, la *Odisea*, los innumerables viajeros de las Mil y una noches...» (2011: 11).

Libros de viajes: entre la historia y la literatura

Lo primero que llama la atención al hablar de textos de viajes y su adscripción genérica es que, a pesar de que el viaje y la literatura parecen ser dos realidades indisolublemente unidas, durante muchos años la crítica literaria no consideraba los relatos de viaje como su campo de trabajo. Estas obras, al no pertenecer a los géneros establecidos por la retórica aristotélica¹⁷⁶ y debido a su finalidad prioritariamente informativa, didáctica, científica o memorialista, apenas formaban parte de los debates de la crítica literaria –como mucho entendidas como subgénero o subliteratura–, quedando relegadas a objeto de estudio de otras disciplinas¹⁷⁷. Tal y como comenta Almarcegui: «el relato de viaje se relaciona[ba] durante siglos con el género perteneciente a la historia, en el sentido original de la misma, lo que significa descripción de una experiencia» (2008: 26). A su vez la historia, como «la ciencia de lo que pasó», se oponía a la literatura entendida como «la ilusión de lo que pudo suceder» (Burdíel, Serna 1996: 1)¹⁷⁸.

De esta forma, durante años la literatura de viajes se veía envuelta en una especie de paradoja y «ha gozado siempre de tanto favor de público como de menosprecio por parte de la crítica académica sea cual fuere la orientación de ésta» (Regales Serna, 1983: 63). No obstante, con el paso del tiempo el mundo de los estudios literarios empezó a admitir como posible campo de trabajo textos que tradicionalmente se encontraban fuera de sus intereses, abriendo sus puertas a los relatos de viajes, antes fuera de su territorio.

¹⁷⁶ Aristóteles fue el primero en hablar de una teoría de géneros, proponiendo en su *Poética* (335 a. C.) una clasificación de las obras literarias según medios, objeto y modo de imitación. Atendiendo a este criterio, la lírica, la épica y el drama se convirtieron en los principales géneros literarios. La redefinición de los géneros propuesta por algunos autores, como Hegel, nunca ha llegado a tener éxito y las clasificaciones genéricas han seguido siempre los pasos aristotélicos. Tal y como comentan Santos Rovira y Encinas-Arquero: «En realidad, toda la teoría de los géneros elaborada en Occidente hasta fechas recientes no es más que una larga glosa de la *Poética* de Aristóteles» (2009: 2). La misma opinión la defiende Garrido Gallardo afirmando que «la *Poética* de Aristóteles se ha tenido por la primera gran Teoría de los géneros literarios, hasta tal punto que se podría decir que la historia de la teoría genérica occidental no es, en lo sustancial, más que una vasta paráfrasis de ella» (1988: 9). No obstante, el mismo estudioso señala también la importancia, en este contexto, de la *Epístola a los Pisones* de Horacio.

¹⁷⁷ Eugenia Popeanga, citando a Kappler (1986: 76), indica que «[l]os eruditos que se han mostrado interesados en la edición de los libros de viajes han sido sobre todo geógrafos e historiadores. Así, Plan de Carpin, Rubrouck y Jourdain de Séverac han sido publicados por la *Société de Géographie*; Odorico aparece incluido en la colección *Recueil de voyages et de documents pour servir á l'histoire de la Géographie*. Este título es bien significativo: desde esta óptica el viaje queda asimilado a un documento. Se utiliza para *servir* y ofrece interés en la medida en que enriquece la serie de conocimientos históricos y geográficos» (1991: 9). Igualmente, la misma estudiosa añade que quienes primero se centraron en los libros de viajes medievales fueron historiadores de la cultura como Jacques Le Goff, Michel Mollat o Jean Richard, entre otros.

¹⁷⁸ Hay quienes relacionan los textos de viajes más con la ficción que con la ciencia. Tal y como señala Colombi, «Percy Adams en *Travel literature and the evolution of the novel*, estima que es una forma antigua, muy variada y poco convencional, cuyos procedimientos se encuentran más cerca de la ficción que de la ciencia, con la que usualmente se la asocia» (2006: 12).

Por esta razón, Carrizo Rueda habla de «un vuelco dado por los estudios literarios [...] que ha llevado a admitir y readmitir en las filas de la literatura muy diversos tipos de textos» (1997: 2). Esta nueva postura se relacionaba con el abandono de la idea del «arte por el arte», una de las culpables de rechazar la literatura de viajes por su bagaje informativo, documental, didáctico, pragmático y utilitarista.

Con este cambio, los libros de viajes se han visto como un campo ignoto que explorar desde el punto de vista literario, lo que ha dado pie al surgimiento de las ediciones críticas de las distintas obras, así como al estudio particular de los textos viajeros en cada época. El análisis de los significados, formas y prácticas de creación y recepción de los relatos viajeros, se convirtió en el punto de mira de muchos críticos literarios. Un buen ejemplo de este interés por los estudios de libros de viajes es el campo de la literatura medieval española en la que, en palabras de Carrizo Rueda, «durante más de cuarenta años F. López Estrada y F. Meregalli sostuvieron y demostraron con el ejemplo que aquellos libros “raros y curiosos” ofrecían una riqueza inexcusable a quien se decidiera a considerarlos como objeto de análisis literario» (1997: 3)¹⁷⁹.

Junto al análisis de las obras y sus ediciones críticas, los estudiosos se han dedicado a definir los rasgos de este nuevo género o, como dirían Lucena Giraldo y Puig-Samper, «nuevo género hecho de ropajes demasiado viejos» (2003: 6, en Santos Rovira, 2009: s.p.).

La primera cuestión que resultó fundamental entre la crítica para empezar a desentrañar los rasgos del género viático, fue postular que la literatura de viajes era un género independiente, indudablemente complejo y problemático pero, a pesar de todo, independiente y necesitado de delimitar sus propios rasgos¹⁸⁰.

¹⁷⁹ La aportación de los especialistas de la Edad Media al campo de los estudios sobre la literatura de viajes es fundamental. Entre los trabajos más importantes cabe destacar, entre otros: Pérez Priego, Miguel Ángel (1984), «Estudio literario de los libros de viajes medievales», *Epos* 1, 1984, pp. 217-240; Rubio Tovar, Joaquín (1986), *Libros españoles de viajes medievales*, Madrid, Taurus; Beltrán, Rafael (1991), «Los libros de viajes medievales castellanos», *Revista de Filología Románica*, anejo 1, pp. 121-164; Popeanga Chelaru, Eugenia (1991), «Lectura e investigación de los libros de viajes medievales», *Revista de Filología Románica*, Anejo 1, pp.9-26; Carrizo Rueda, Sofía M. (1997), *Poética del relato de viajes*, Kassel, Edition Reichenberger; López Estrada, Francisco (2003), *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Madrid, Ediciones del Laberinto; Béguelin- Argimón, Victoria (2011), *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, Lausanne, Hispania-Helvética; Beltrán, Rafael (ed.) (2012), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Valencia, PUV. En cuanto a los estudios de textos viáticos de otras épocas, Peñate observa que «los textos posteriores han gozado de mucha menor atención y, cuando finalmente se los analiza con cierta intensidad, suele ser a costa de una drástica limitación del conjunto por estudiar» (2004: 21).

¹⁸⁰ No todos están de acuerdo con este carácter independiente del género de viaje. Tal y como comenta Colombi, «existen propuestas como la de Germanie Bree (1968), quien discute la pertinencia de hablar sobre un género, optando más bien por considerar al viaje como un “motivo literario” que puede tener distintas realizaciones textuales» (2006: 32). La justificación de esta postura podría encontrarse en el hecho

4.2. Intentos de definición de la naturaleza del género de viaje

Quienes se enfrentaron a la tarea de proponer una definición del discurso viático, en seguida se dieron cuenta de que este combinaba «la gran diversidad de formas discursivas que puede abarcar y [...] la ausencia de normas formales que lo regulen» (Champeau, 2004: 19). Carrizo Rueda indica que la marginalidad del género y la falta de una poética propia le otorgó «una serie de libertades de las que no disfrutaban los géneros más codificados y así se generó su peculiar carácter multívoco» (2004-2005: 89). Por esta razón, Colombi habla de «un relato polifacético que desafía cualquier precisión formal, colocando en duda, inclusive, la posibilidad de circunscribirlo a un género» (2006: 11). Asimismo, Almarcegui, explicando la complejidad del discurso viático, señala que:

[t]odo género literario posee una retórica y poética propias que en el caso de la literatura de viajes se problematiza. Su carácter de género fronterizo, de características intratextuales, que presenta tipologías diversas y permite aproximaciones pluridisciplinarias, añade a la búsqueda de un marco formal general del género elementos definitivos en su investigación. A ello se suma, el que no existe un modo único de literatura de viajes canónica y retórica que distinga o no lo que es literatura de viajes (2008: 29).

Todo esto llevó a Federico Augusto Guzmán Rubio a considerar que «resulta difícil pensar en otro género literario con tan clara capacidad de absorción y maleabilidad» (2011: 114).

Por esta razón, en un primer momento muchos críticos, antes de proponer las definiciones del género intentaban desentrenar su naturaleza. Para Roland Le Huenen (1990) el relato de viajes se podía considerar como «“un género sin ley”, cuya versatilidad le asegura una gran libertad formal pero, al mismo tiempo, le hace resistir a toda descripción que busque algo más que una simple taxonomía de contenidos» (en Peñate, 2004: 18). Colombi añade que este, tradicionalmente se consideraba «como un género amorfo, referencial, transparente y fáctico» (2006: 11), Además, tal y como indica Rosca, se ha hablado del discurso de viaje como «“intersemiótico”, “interdisciplinar” (Salcines

de que el estudio de Bree sea de 1968, época en la cual los estudios sobre el género de viaje no estaban tan consolidados y no disfrutaban del estatus actual dentro de la crítica literaria. No obstante, incluso hoy en día, hay autores que no consideran la delimitación de la naturaleza genérica del relato de viaje como una cuestión primordial. Lorenzo Silva comenta acerca del estatus genérico de estos textos: «hablar pues de literatura de viajes, o de viaje y literatura, es hablar de un género o subgénero, según la simpatía o generosidad del clasificador...» (2004: 33).

de Delas, D.), “mixto” (Popeanga, E.; López Molina, L.), “encrucijada de géneros y tipos discursivos” (Adrien Pasquali; Jean Viviés), “discurso del saber” (Champeau, G.)» (2006: 30). La crítica ha señalado también la polifonía del género que «comparte el dialogismo de la novela, en el sentido bakhtiniano de la palabra, al movilizar, separada o conjuntamente, diferentes tipos de discursos y géneros -documentales, científicos y artísticos-» (Champeau, 2004: 24).

Por todo esto, se podría repetir, siguiendo a Geneviève Champeau, que se trata de una constelación textual abarcadora de «diferentes modos, discursos, géneros, formas y estilos» (2004: 30). La mezcla de formas y géneros, tan propia de la literatura de viajes, no le ha pasado desapercibida a Jonathan Raban (1988), quien de manera jocosa comentaba que «as a literary form, travel writing is a notoriously raffish open house where different genres are likely to end up in the same bed» (en Borm, 2016, s.p.).

La dificultad de definir el género y delimitarlo viene reforzada por el hecho de que los libros de viajes muchas veces se encuentran en relación con otros textos de la cultura. Por esta razón, Champeau, en vez de referirse al relato de viajes como «supragénero», «intergénero» o «género transversal», como lo han hecho algunos críticos, prefiere hablar de «género fronterizo». Según ella «el relato de viaje es un género de la frontera que juega con ella y la cuestiona» (2004: 31). Incluso podríamos hablar de un género «doblemente fronterizo»: el discurso de viaje a lo largo de toda la historia se ha movido en la frontera con otras disciplinas y, a su vez, dentro de la propia literatura resulta patente su estatus de fronterizo respecto a otros géneros literarios.

El relato de viajes como género fronterizo

Según Carrizo Rueda, una de las características de la construcción del relato de viaje es que este «se articule sobre una serie de rasgos suministrados por otros géneros» (1997: 29). Los estudiosos han señalado varios géneros con los que los textos viáticos están en estrecha relación. Uno de ellos es la novela picaresca, que «ofrece acogida notable a los viajes y sus relatos...» (Arellano, 2011: 16). No parece casual que ya en el título de la que se considera la primera novela picaresca inglesa, *El viajero infortunado* de Thomas Nashe (1594), se describa al protagonista como un «viajero». No obstante, «el pícaro es un viajero muy especial: por vagabundo o estrictamente fugitivo anda siempre por los caminos; el impulso inicial que lo echa de casa puede obedecer a la pura necesidad, a la ocultación de la infamia genealógica o al deseo de ver mundo» (Arellano, 2011: 16). Sin embargo, el pícaro, siempre en camino, no puede vivir la experiencia del viaje tal y

como lo hacen otros: «el pícaro carece de sosiego para fijarse en las ciudades que lo arrojan a la marginación, no goza de tiempo ni tranquilidad para deleitarse con el paisaje ni los monumentos artísticos. La supervivencia es su única tarea» (Arellano, 2011: 16). Por lo tanto, el objetivo del pícaro, así como su relato, difieren de lo que presentan los discursos viáticos. Además, Antonio Regales Serna añade que el gran realismo de la novela picaresca, la aparición del tema de hambre y la evolución del carácter del pícaro, son las diferencias generales más importantes entre ambos géneros (1983: 75).

Hemos dicho que el pícaro, más que contar su viaje, cuenta su vida y justamente la autobiografía es otro de los géneros con los cuales se suele asociar la literatura de viaje, ya que, en palabras de Colombi, «ciertos textos atraviesan continuamente la frontera autobiografía-viaje...» (2006: 29). Asimismo, tal y como explica Guzmán Rubio, «si el pacto autobiográfico que se establece entre autor/narrador/protagonista y lector es una de las características definitorias del relato de viajes y de la autobiografía, resulta evidente la estrecha relación que mantienen ambos géneros» (2011: 115). No obstante, mientras que para Guzmán Rubio el relato de viajes constituye «una autobiografía limitada al periodo de duración de un periplo» (2011: 115), Colombi (2006) insiste en las diferencias entre ambos géneros. Según ella, la relación del viaje no tiene que ser un relato retrospectivo como la autobiografía y «el narrador del relato de viaje está distante de la exclusiva preocupación por la construcción de un *ethos* personal, o de la justificación de toda una vida, como es el caso del autógrafo» (Colombi, 2006: 29). Cuando el viaje y la escritura son simultáneos, el género se acerca al diario íntimo.

Almarcegui (2016), a su vez, comenta la relación entre la literatura de viajes y la crónica. En su opinión, las semejanzas entre ambas se muestran en la narración cronológica de los acontecimientos, la construcción del discurso en primera persona, así como la voluntad literaria y estilística. No obstante, a diferencia de la literatura de viajes, la crónica siempre relata hechos verdaderos y mantiene una tensión uniforme, caracterizándose por un ritmo más dinámico.

La crítica ha reparado también en las conexiones de los textos viáticos con el género histórico y documental. Estos, aunque relacionados con la literatura de viajes, claramente se separan de ella:

Mientras el discurso histórico debe demostrar su legitimidad frente a una comunidad académica que le reclama rigor científico, el viaje está eximido de tal requisito. Si bien en su origen tuvo también un mandato de verdad y objetividad, luego tal demanda perdió consistencia al separarse de la tutela de

discursos y disciplinas científicas y constituirse como género autónomo, fenómeno que se vuelve aún más relevante cuando ingresa en una esfera estética (Colombi, 2006: 16).

La misma opinión la defiende Champeau, que observa que «la presencia de un personaje de viajero y la mediación de su mirada y subjetividad parecen marcar las fronteras que separan el relato de viaje de géneros puramente documentales como el reportaje, la guía turística, la monografía científica, como lo distinguen, por otra parte, del puro ensayo» (2004: 20).

La relación de los relatos de viajes con el género de las guías también ha interesado a Peñate, que señaló las diferencia entre ambos: «Al contrario de la guía turística, el relato de viaje no se basa tanto en datos como en una experiencia vital: no sigue una estructura estandarizada como aquella sino que posee su propia lógica estructural y formal que lo distingue de todo lo que no es él y lo convierte en objeto estético digno de ser apreciado como tal» (2015: 47). Carrizo Rueda, a su vez, observa que «a diferencia de la “guía”, donde lo documental es prácticamente excluyente y se presenta a través de una simple adición de informaciones, el relato de viaje va configurando los testimonios documentales a través de una serie de recursos propios de la “literaturidad”» (2004-2005: 86).

Finalmente, la crítica comenta también la conexión entre el viaje y la novela en general, una relación mutua de dependencias: «mientras que el relato de viaje toma de la novela numerosos recursos (narración enmarcada, caracteres, digresión), [...] al mismo tiempo la novela toma del viaje su organización episódica y su estructuración “en torno del camino”. La organización del texto en unidades contiguas responde a la secuencia de la ruta» (Colombi, 2006: 31).

En torno al carácter literario de los relatos de viajes

Resulta significativo que los primeros intentos «de la crítica de la categoría literatura de viajes» (por citar el título del artículo de Regales Serna de 1983) siguieran estrechamente relacionados con la idea de la literariedad, y los criterios estéticos resultaran fundamentales para definir la naturaleza y el género del texto. Según Regales Serna, para determinar si una obra puede considerarse literatura de viaje, resulta necesario realizar su análisis lingüístico y literario *formal* (1983: 83). Por esta razón, el estudioso, al acercarse a los textos viáticos, propone llevar a cabo análisis cuantitativos y cualitativos, así como estilísticos y hermenéuticos. En su opinión, estos permitirían

constatar si se trata de textos literarios o no. El problema de este planteamiento es que solo parecen dignos de llamarse literatura de viajes textos que destacan por su valor literario. Al aplicar, como propone Regales Serna, la sugerencia de Gustavo Bueno de que «la mala literatura no es siquiera literatura» (1983: 84) se vuelve de nuevo a rechazar todas aquellas obras cuyo valor no radica principalmente en lo estético, y se las destierra, una vez más, del campo de la literatura.

Peñate pretende disipar las dudas sobre el carácter literario de los relatos de viaje, defendiendo que estos textos pertenecen a las filas de la literatura. En su opinión, las narraciones de viajes verídicos pueden ser consideradas literarias, no solo desde el punto de vista del orden textual, sino también atendiendo al orden conceptual o receptivo. Comentando la primera perspectiva, la del orden textual, el estudioso retoma la distinción de Gérard Genette entre ficción y dicción. Mientras que la primera «se basa en el carácter imaginario del objeto tratado», la segunda se sostiene «en sus componentes formales» (2004: 14). Por esta razón, «el relato de viaje real (la parte más problemática de nuestro corpus) entraría en la literatura al menos por esta segunda variante» (2004: 14)¹⁸¹. En cuanto al orden contextual, este «admite como literario todo texto así considerado por los integrantes de la institución letrada (editores, críticos, docentes, público) en un espacio y en un tiempo determinados» (2004: 14). Los lectores, como integrantes de esta «institución letrada», pueden considerar literario un testimonio de viaje verídico, ya que «nada impide percibir como literaria una historia que cuenta un hecho real» (Todorov 1978 en Peñate, 2004: 16). De esta forma, también atendiendo a este criterio, los textos viáticos pueden entenderse como un ejemplo de literatura.

Finalmente, un argumento más para esta postura es el ya mencionado carácter fronterizo del relato de viajes. Peñate comenta que «si [...] admitimos sus conexiones [las de relato de viajes], a veces estrechas, con variantes tan inequívocamente literarias como la novela de caballerías, la literatura epistolar, la épica, la picaresca o la novela de formación, no sería procedente excluir de lo literario esta variante textual a la hora de estudiarla por sí misma» (2004: 13-14).

Por lo tanto, la inclusión de los libros de viajes verídicos en el reino literario resulta significativa tanto para los especialistas del género, como para los estudios literarios en general, ya que significa la abolición de dos premisas muy arraigadas entre la crítica

¹⁸¹ Efectivamente, parece que nunca se ha puesto en duda el carácter literario de las obras ficcionales. Como comenta el propio Peñate: «al margen de su valor estético, todo texto de ficción es casi automáticamente recibido como literario» (2004: 15).

literaria. En primer lugar, se pone en duda la idea de que la literatura sea solo ficción y, en segundo lugar, se cuestiona el convencimiento de que el mérito de la obra radique en sus valores estéticos.

4.3. El estudio de la categoría «literatura de viajes»: tipologías y definiciones

Junto a las reflexiones generales sobre el estatus de los relatos de viajes en la literatura y los acercamientos a su naturaleza, en los últimos años se han propuesto, por un lado, las tipologías de los distintos discursos viáticos y, por otro lado, los intentos de definir esta realidad tan compleja.

Carrizo Rueda, hablando del panorama general de estudios sobre el género de viaje, señala que, tradicionalmente, la crítica se ha centrado en dos aspectos muy concretos a la hora de acercarse a estos libros: se trataba de comprobar la veracidad y exactitud de la información aportada, y se analizaban los rasgos estilísticos de los textos (1997: 6). No obstante, estos criterios no eran suficientes, de la misma forma que tampoco resultó posible condicionar la adscripción al género a la presencia del elemento autobiográfico¹⁸².

Jean Richard (1981), en su propuesta de clasificación de libros medievales de viaje, propuso distinguir entre los siguientes tipos de relatos: guías de peregrinación, relatos de peregrinación, relatos de cruzadas y conquistas, relaciones de embajadores y misioneros, guías de mercaderes, relatos biográficos o testimoniales y, finalmente, relatos de viajes imaginarios. Este estudio, aunque ya clásico entre los críticos de la literatura de viajes, realmente no propone ninguna definición de género. Además, según Carrizo Rueda, esta tipología, cuyo principio se basa en los propósitos del emisor «no proporciona ningún tipo de precisión [...], las peculiaridades de un género con perfiles propios y distintos se quedan en el terreno de la hipótesis» (1997: 5).

Otra aportación importante viene de Pérez Priego (1984), que enumeró elementos esenciales de los textos viáticos. Entre los parámetros que permiten reconocer el género, el estudioso señaló la articulación de la narración «sobre el trazado y recorrido de un itinerario» (1984: 220), la importancia del orden cronológico y las descripciones de ciudades, así como la aparición de digresiones y *mirabilia*. Esta propuesta constituye ya una primera definición de los rasgos característicos del relato de viaje pero, en palabras de Carrizo Rueda, «como toda caracterización basada en el contenido, resulta insuficiente a la hora de querer delimitar el género a partir de ella» (1997: 5)¹⁸³. Esta misma idea la

¹⁸² Si se quisiera seguir este criterio, entre la nómina de libros de viajes no figuraría la *Embajada a Tamorlán*, considerada por la crítica uno de los textos viáticos más importantes de la literatura medieval.

¹⁸³ Una prueba de esta «insuficiencia» es que una obra considerada el relato de viaje por antonomasia como es el libro de Marco Polo, no cumple con el requisito de itinerario, mientras que otra obra de la época, *El*

defiende Regales Serna, considerando que los criterios temáticos y argumentales resultan «necesarios, aunque inconcluyentes» (1983: 82).

También Peñate señaló diferentes inconvenientes de las tipologías. En su opinión, estas se fundan exclusivamente en el plano argumental y en el protagonista, lo que da la sensación de «basarse en los viajeros más bien que en los textos» (2004: 24). Aunque Peñate reconoce que el criterio temático constituye la primera condición para introducir o no un texto dentro del corpus de relatos de viajes, él mismo añade que «un solo ingrediente difícilmente puede sostener a todo un género o modalidad literaria» (2004: 25). Por esta razón, en su opinión, para el análisis de textos supuestamente pertenecientes al género de viaje, resulta fundamental tener en cuenta, además del plano del contenido, el plano de la expresión, que comprende la estructura general y rasgos lingüísticos, así como el plano de la significación «del texto en sí mismo y en relación con la historia en la que se inserta» (2004: 25) (Anejo 3). Como señala el estudioso, estas herramientas sirven para trabajar el discurso narrativo, pero él mismo señala la necesidad de incorporar aportes de otras disciplinas, como «la teoría de la argumentación, la antropología cultural, la teoría de la recepción, la mercadotecnia (el funcionamiento del libro en el mercado), etc» (2004: 26).

Entre otros acercamientos a la problemática del género había quienes, como Estébanez Calderón (1996), se centraron en enumerar los tipos de textos que podían formar el corpus, señalando sus diversas modalidades: «libros de viajes, crónicas de descubrimientos y exploración, itinerarios de peregrinos, cartas de viajeros, diarios de a bordo, novelas de viaje, etc.» (en Peñate, 2004: 20).

Otras definiciones, como la de Salcines de Delas, intentaron aunar el criterio temático con otros rasgos, proponiendo hablar de los libros de viajes como «textos que combinan la aventura del viajero y la descripción de los lugares por los que pasa con todo un inventario de datos informativos referentes a esos lugares, produciéndose en ellos la alternancia de un discurso literario y un discurso enciclopédico» (1996: 158).

Asimismo, Colombi, en su propuesta de definición del género de viaje, va más allá de los criterios temáticos, teniendo en cuenta los componentes enunciativos y retóricos del texto. Esto le lleva a considerar que una obra viática constituye «una narración en prosa en primera persona que trata sobre un desplazamiento en el espacio hecha por un sujeto que, asumiendo el doble papel de informante y protagonista de los hechos,

Victorial, a pesar de la aparición de todos los rasgos mencionados por Pérez Priego, tal y como ha demostrado Beltrán (1991), no es un libro de viaje, sino una biografía caballerisca.

manifiesta explícitamente la correspondencia —veraz, objetiva— de tal desplazamiento con su relato» (2006: 14).

Junto a los estudiosos ya mencionados, en el panorama del debate sobre el género de viajes resultan esenciales las aportaciones de Carrizo Rueda y Albuquerque-García. Sus definiciones del relato de viajes constituyen unas formulaciones teóricas fundamentales para emprender cualquier intento de análisis del corpus constituido por las narraciones viáticas.

4.4. Sofía Carrizo Rueda y su poética del relato de viajes

Cuando Almarcegui comentaba la dificultad de trabajar con la categoría de literatura de viajes, consideraba que lo primordial en este campo era «alcanzar un marco formal que permita deslindar lo esencial de la diversidad del género de la literatura de viajes» (2008: 29). No obstante, la búsqueda de este marco ya la había emprendido, años antes, Carrizo Rueda. Esta estudiosa decidió centrarse justamente en las premisas formales y en los elementos distintivos de los libros de viajes para «deslindar los aspectos esenciales de los accesorios» (1997: 6). Haciendo un recorrido por las posibles metodologías de trabajo, se dio cuenta de que la narratología estructural no resultaba útil a la hora de analizar el género de viaje, mientras que la descripción, un elemento descuidado por la crítica, se reveló como un ingrediente clave para su investigación¹⁸⁴. Según Carrizo Rueda, la descripción, tan poco atendida por los estudios literarios, en el caso de literatura de viajes, «puede conducirnos hasta ese nivel teórico necesario para comenzar a elaborar propuestas sobre la especificidad de este tipo de discurso» (1997: 6). Al mismo tiempo, la estudiosa señaló el poco interés que ha despertado el estudio de las descripciones en la literatura viática, a pesar de que las técnicas descriptivas son lo que más destaca en la configuración del relato del viaje¹⁸⁵. Además, propuso una solución terminológica para distinguir entre género de viajes y las obras donde la experiencia del viaje era tan solo un motivo literario. Los primeros se denominaron «relatos de viajes propiamente dichos», mientras que los segundos constituyeron «relatos de aventuras ocurridas *durante un viaje*, en los cuales entran desde Homero hasta el más reciente guión de *road movie*» (1997: 13)¹⁸⁶. Mientras que en estos últimos eran frecuentes las situaciones de «riesgo narrativo», acciones que agilizaban la lectura, avivando las

¹⁸⁴ Esta falta de interés por la descripción se debe, según Carrizo Rueda, al hecho de que Vladímir Propp (1928), en su *Morfología del cuento*, solo se centraba en el análisis, selección y ordenación de los elementos invariables del cuento. La descripción, al ser un elemento variable, un «lujo del relato» en las palabras del propio Propp, se ha quedado fuera de cualquier estudio. Los estructuralistas como Levi-Strauss, Todorov, Greimas o Barthes extendieron las ideas de Propp a otros tipos de relato, de forma que la descripción siguió sin recibir la atención de la crítica.

¹⁸⁵ Carrizo Rueda indica dos trabajos importantes centrados en la cuestión de la descripción: el artículo de López Estrada «Procedimientos narrativos en la *Embajada a Tamorlán*», en el que se señalan las descripciones como una de las características fundamentales de esta obra, y el estudio de Pérez Priego «Estudio literario de los libros de viajes medievales», que comenta la utilización del esquema de *laudibus urbium* para la descripción de ciudades. Actualmente, a estos trabajos habría que sumarles la minuciosa investigación de Béguelin-Argimón (2011) titulada, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocazo de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, en la que se analizan los diversos procedimientos llevados a cabo por los viajeros medievales para describir la realidad nueva.

¹⁸⁶ La cursiva es original.

expectativas de los lectores ansiosos por conocer el desenlace de la historia, en los «libros de viajes propiamente dichos» las acciones se subordinaban a los propósitos descriptivos, y la asimilación de la información resultaba más importante que el avance hacia el desenlace. Por tanto, la diferencia entre ambos tipos de discurso se basa en la oposición entre lo descriptivo, «la configuración del espectáculo del mundo recorrido», propio de los «relatos de viajes propiamente dichos», y lo narrativo, «desarrollo hacia un desenlace» característico de los libros con motivo del viaje (Carrizo Rueda, 1997: 15).

Teniendo en cuenta todas estas cuestiones, Carrizo Rueda llegó a la siguiente definición de los libros de viajes:

Se trata de un discurso narrativo-descriptivo en el que predomina la función descriptiva como consecuencia del objeto final que es la presentación del relato como un espectáculo imaginario, más importante que su desarrollo y su desenlace. Este espectáculo abarca desde informaciones de diversos tipos hasta las mismas acciones de los personajes (1997: 14)¹⁸⁷.

¹⁸⁷ La propia estudiosa reconoce haber trabajado sobre todo el corpus medieval, por lo que es en los relatos de viajes de esta época donde más fácil se aplica esta definición.

4.5. El relato de viaje según Luis Albuquerque-García

Con su estudio, Carrizo Rueda, creó un marco formal para el género denominado por ella «relato de viaje propiamente dicho»¹⁸⁸. La noción de «relato de viaje» la retomará Albuquerque-García para convertirla en la idea clave de su teoría. Será este estudioso quien pondrá orden en el caos terminológico que acompañaba al debate sobre el género de viajes. Aunque, según Champeau, la denominación más común para referirse a las narraciones viajeras era «libro de viajes» (2004: 15), junto a este término aparecían muchos otros que tradicionalmente, sin seguir ningún criterio claro, se utilizaban simplemente como sinónimos:

Desde el punto de vista terminológico, se puede utilizar el nombre de libros de viaje para los publicados hasta el siglo XVIII y, a partir de ese momento, de literatura de viajes, término acuñado en 1870; pues es en la época postilustrada y romántica cuando dichos textos parecen reflexionar y replegarse sobre sí mismos. Sin embargo se utiliza de forma generalizada, literatura de viajes, porque desde la Antigüedad hasta nuestros días los textos de los viajeros se caracterizan por ser unos relatos subjetivos que revisten un carácter testimonial. Proveniente de los campos de la germanística y la romanística, el término relato de viaje se suele emplear como equivalente también al de literatura de viajes (Almarcegui, 2008: 25-26).

La base de la terminología propuesta por Albuquerque-García será la distinción entre la realidad y la ficción, entre lo factual y lo ficcional, en términos de Genette, a cuyos trabajos recurre el estudioso. Aunque se trata de una diferenciación fundamental, muchas definiciones y tipologías no han insistido en ella, poniendo al mismo nivel los textos verídicos y los imaginarios¹⁸⁹. Según Albuquerque-García, la «literatura de

¹⁸⁸ En sus estudios posteriores (2004-2005), Carrizo Rueda propondrá distinguir entre el «relato de viajes propiamente dicho» y «la literatura de viajes». La segunda es considerada por esta estudiosa un género eminentemente ficcional, narrativo, en el que «la marcha de la narración implica que las acciones se estructuren fundamentalmente, en función de posibles desenlaces» (2004-2005: 87) lo que activa la tensión receptora y genera expectativa sobre el desenlace. Según ella, «[l]as novelas de caballerías son un acabado ejemplo de la estructura de la “literatura de viajes”. Configuran un discurso narrativo alrededor de viajes de ficción, con una cierta incidencia en las acciones de las particularidades del itinerario, y un encadenamiento de los sucesos que atrapa a los receptores por medio del suspenso que despierta saber si los protagonistas lograron o no, cómo y por qué, los propósitos que persiguieron a lo largo de la obra» (2004-2005: 88).

¹⁸⁹ En la tipología de Richard, en la cual, junto a las guías de peregrinación o relatos de las cruzadas y relaciones de embajadores aparecían los relatos de viajes imaginarios, ya se puede observar esta despreocupación en distinguir los relatos verídicos, reales, de los que formaban parte de la ficción literaria. Otros autores tampoco parecían darle mayor importancia a estas cuestiones, como se puede ver en esta afirmación de Soledad Porras Castro (2004): «en todas las épocas, en todos los países y en todas las culturas,

viajes» abarca todo un conjunto de textos de viajes tanto verídicos como ficticiales. Dentro de este gran grupo, la ficción literaria daría lugar a «las novelas de viaje», mientras que los «relatos de viaje» serían los testimonios de una experiencia vivida. De esta forma, en palabras del propio autor, «si bien todo libro de viajes se enmarca dentro del ámbito de la literatura de viajes, no toda literatura de viajes queda incluida dentro de los “relatos de viajes”» (2011: 18). En este contexto el «relato de viaje» se revela como una noción mucho más específica, limitada a relatos factuales, dentro del concepto general de «literatura de viajes». En esta última, además de las «novelas de viajes» y «relatos de viajes», se podrían incluir «obras en las que el viaje forma parte del tema o en las que actúa como motivo literario» (Alburquerque-García, 2011: 18).

En nuestra opinión, esta propuesta podría acabar, por un lado, con el desorden causado por considerar género de viaje textos que solamente incluyen el motivo del viaje, y por otro lado, evitaría las confusiones provocadas por poner al mismo nivel textos ficticiales y factuales. Al mismo tiempo, con la propuesta de nombres específicos para la variante ficcional y factual de la narrativa viajera, Alburquerque-García integra la literatura hispánica de viajes en el panorama universal. Este orden en cuanto a la terminología parece imprescindible, y se puede observar ya en la escuela alemana y francesa. En la primera «Reisebuch» y «Reisebericht» se refieren a la narración del viaje real frente a «Reiseliteratur» que se muestra como una categoría más general donde cabe tanto ficción como no ficción. Esta misma distinción la mantiene la crítica francesa con «Récit de voyage» y «Littérature de voyage». Asimismo, en un estudio reciente, Jan Borm, ante la gran cantidad de nombres referentes a la literatura de viajes en el mundo anglosajón, propuso el mismo criterio para el corpus de habla inglesa:

Given the French and German terms, I would like to suggest a similar distinction between the travel book or travelogue as a predominantly (and presupposedly) non-fiction genre, and travel writing or travel literatura (the literature of travel, if ones prefers) as an overall heading for texts whose main theme is travel (2016: s.p)¹⁹⁰.

se han escrito relatos de viajes. En unos casos eran reales, en otros ficticios, imaginativos o descriptivos, poéticos, fantásticos o novelados» (en Santos Rovira, Encinas-Arquero, 2009: 5).

¹⁹⁰ Se trata de una tendencia general visible en el panorama de estudios literarios europeos. La investigadora polaca Dorota Kozicka (2003) también propone distinguir entre textos ficticiales y factuales, insistiendo en que la construcción del narrador y los objetivos comunicativos de ambos son distintos. Como ejemplo de esta diferenciación, propone el ya mencionado modelo alemán.

Por lo tanto, siguiendo la propuesta de Albuquerque-García, es posible hablar de las equivalencias entre el relato de viaje hispánico y el «Reisebuch» alemán, el «Récit de voyage» francés o el «travelogue» inglés. De esta manera, se crea una distinción coherente que se corresponde con las tendencias de la crítica universal.

Albuquerque-García, además de proporcionar un criterio terminológico claro para distinguir entre las diversas variantes de las narraciones viáticas, se propuso un estudio diacrónico del género del viaje. De esta forma, en su investigación, más que limitarse a una época concreta, pretendió acercarse a la evolución del género de viajes, «sus hitos y formas», así como la relación del relato de viajes con los diferentes paradigmas culturales¹⁹¹.

Este estudioso observó que el «relato de viajes» estaba presente a lo largo de la historia, pero tomando distintas formas, lo que le permitió hablar de él como «un marbete caracterizador de un género con unos rasgos comunes a lo largo de la historia, a pesar de los diferentes moldes que asume según los períodos y las corrientes en que se inserta» (2011: 15). De esta forma, «el “relato de viajes” atraviesa los siglos y sus diferentes períodos engullendo variadas formas literarias y metamorfoseando su condición en moldes cambiantes» (Albuquerque-García, 2011: 19). Por esta razón, aunque cambia el contexto en el que se desarrolla el género, así como sus objetivos, a lo largo de la historia el «relato de viajes» conserva sus rasgos esenciales.

En una de sus primeras definiciones, Albuquerque-García (2006) señaló entre las características fundamentales del género la importancia del motivo del viaje, la intención descriptiva, la narración en primera persona (aunque indicó que esta también podía corresponder a la tercera) y la aparición de ciertas figuras retóricas¹⁹². En cuanto a estas últimas, el estudioso indicó que todas ellas estaban relacionadas con el valor descriptivo del texto:

¹⁹¹ Como comenta el propio autor, «existen numerosos trabajos que analizan autores, épocas u obras aisladas, pero creo que es necesario perseguir las trazas de un género proteico a lo largo de la historia. Se hace necesario estudiar en cada siglo cuáles son los límites que establece con otras series literarias y estudiar sus influencias mutuas» (en entrevista con Arellano, 2011: 38).

¹⁹² Según esta definición: «el género consiste en un discurso que se modula con motivo de un viaje (con sus correspondientes marcas de itinerario, cronología y lugares) y cuya narración queda subordinada a la intención descriptiva que se expone en relación con las expectativas socioculturales de la sociedad en que se inscribe. Suele adoptar la primera persona (a veces, la tercera), que nos remite siempre a la figura del autor y parece acompañada de ciertas figuras literarias que, no siendo exclusivas del género, sí al menos lo determinan» (Albuquerque-García, 2006: 86).

Todo el cortejo de figuras retóricas que determinan el género se articulan en torno a la descripción o écfrasis, entendida como mecanismo que busca «poner ante los ojos» la realidad representada. Aludiremos solo de pasada a figuras como la prosografía (descripción del físico de las personas), la etopeya (descripción de las personas por su carácter y costumbres), la cronografía (descripción de tiempos), la topografía (descripción de lugares), la pragmatografía (descripción de objetos, sucesos o acciones), la hipotiposis (descripción de cosas abstractas mediante lo concreto y perceptible), etc. Es claro que se podrían seleccionar también figuras importantes como, por ejemplo, los tropos (metáforas, metonimias, sinécdoques, etc.) pero hemos referido solo aquéllas que se decantan hacia lo descriptivo como eje vertebrador del relato (2011: 17).

Asimismo, Albuquerque-García habló de ciertos mecanismos que «determinan, y en cierto modo rigen, la construcción de estos relatos de viajes» (entrevista con Arellano, 2011b: 36), entre los cuales destacó «el uso del diálogo, las descripciones escénicas, las historias intercaladas, las pausas descriptivas o las digresiones reflexivas» (entrevista con Arellano, 2011b: 36).

El estudioso completó sus primeras reflexiones proponiendo pensar en el género de viaje a partir de los tres binomios: «factual/ficción, descriptivo/narrativo y objetivo/subjetivo» (2011: 32). En su opinión, es la aparición de estos pares y la relación entre ellos, lo que define el carácter de un texto y decide si debería considerarse un relato de viaje. De esta forma, si en una obra se observa una clara inclinación hacia uno de los elementos del binomio, nos alejamos del género. Esto puede pasar si lo ficcional empieza a predominar sobre lo factual o el elemento narrativo está más marcado que el descriptivo. Análogamente, también si lo descriptivo «invade completamente la escena» (2011: 32) el texto se aleja de su esquema genérico. Asimismo, el predominio absoluto de lo subjetivo es una desviación del modelo del género. No obstante, las fronteras del género están enmarcadas por «la hipertrofia de los aspectos ficcionales a expensas de los factuales, de lo subjetivo a expensas de lo objetivo y de lo descriptivo a expensas de lo narrativo» (Albuquerque-García, 2011: 33).

Teniendo en cuenta todas estas cuestiones, Albuquerque-García retomó su definición del 2006, la precisó¹⁹³ y propuso hablar del género de los relatos de viaje como:

¹⁹³ Como indica el mismo autor, las precisiones respecto a la definición del 2006 van en cursiva.

un discurso *factual* que se modula con motivo de un viaje (con sus correspondientes marcas de itinerario, cronología y lugares) y cuya narración queda subordinada a la intención descriptiva, que dota al género de una cierta dosis de realismo. Suele adoptar la primera persona (a veces, la tercera), que nos remite siempre a la figura del autor como testigo de los hechos y aparece acompañada de ciertas figuras literarias que, no siendo exclusivas del género, sí al menos lo determinan [...]. *Las marcas de paratextualidad (como correlato de la modalidad factual) y de intertextualidad son propias, aunque lógicamente tampoco exclusivas, de estos «relatos de viajes»* (2011: 33).

Aunque «está fuera de toda duda que los límites de este género no cuentan con perfiles nítidos» (Albuquerque-García, 2011: 33) resulta que «en sus manifestaciones sucesivas, las fronteras del género adquieren contornos más definidos. O sea, aunque sus orígenes se nos presentan como más evanescentes, se pueden proponer características que lo distinguen de los otros géneros limítrofes y que lo fueron asentando con el paso del tiempo» (Albuquerque-García, 2011: 33). Esto se debe a que «ningún género empezó su andadura como tal. Solo al cabo del tiempo estamos en condiciones de poder bautizar algo que ya tiene una sólida trayectoria» (Albuquerque-García, 2011: 33).

De esta manera, Albuquerque-García, gracias a su propia investigación y teniendo en cuenta los avances de otros estudiosos (por ejemplo, la importancia de lo descriptivo y la noción de «relato de viajes» de Carrizo Rueda), proporciona una definición muy completa en la que se distingue claramente entre lo *factual/ficcional*, y se hace hincapié en los aspectos clave del relato, como la relación entre lo *subjetivo/objetivo* y lo *narrativo/descriptivo*.

Por esta razón, siguiendo su criterio, a partir de ahora nos referiremos a la «literatura de viajes» para hablar del conjunto de textos de viajes, tanto verídicos como ficcionales. Dentro de este gran grupo utilizaremos la noción «novela de viaje» para la ficción literaria, mientras que el concepto clave de nuestra investigación será el «relato de viaje», que se corresponde con el testimonio de una experiencia vivida¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Hay que reconocer que anteriormente, otros autores indicaban ya la necesidad de discernir entre relatos reales y ficcionales. Popeanga, para la ordenación de su corpus, proponía «una clasificación bipartita, en función de lo real histórico y de lo puramente literario» (1991: 12) y establecía, al mismo tiempo, una diferencia terminológica: «denominamos libros de viajes a aquellos que narran y describen un viaje “real”; por su parte, los relatos que conciben un viaje “imaginado” entran en lo que llamamos literatura de viajes» (1991: 16). También Champeau veía necesario oponer «el relato de un viaje real efectuado y contado por su autor» y el «relato de un viaje fingido» (2004: 17). No obstante, dado que Champeau no propuso una distinción terminológica entre lo real y lo ficticio, y puesto que la idea de Popeanga de limitar la noción «literatura de viajes» solamente a la ficción parece bastante problemática, el criterio propuesto por Albuquerque-García nos resulta el más riguroso y coherente. Asimismo, como se ha visto, es justo este

4.6. Evolución del género en la historia

Albuquerque-García ha comentado la gran capacidad del género «relato de viajes» para adaptarse al contexto histórico, metamorfoseándose en consonancia con las circunstancias culturales y sociales de cada época. También Champeau considera que este «se inserta en el conjunto de los discursos de su época» (2004: 30). De la misma opinión es Guzmán Rubio, afirmando que «no es de extrañar que un mismo género evolucione y se adapte a las particularidades de cada época, más aún si tomamos en cuenta que es posible rastrear relatos de viajes desde la antigüedad clásica» (2013: 12).

Albuquerque-García ha tenido en cuenta esta naturaleza del relato insistiendo en los distintos moldes formales y de contenido que iba adaptando a lo largo de la historia, mientras que Carrizo Rueda, hablando del desarrollo histórico del género, comenta:

El género se fue desarrollando de un modo marginal. No había referencias orientadoras dentro de los códigos retóricos y entre sus autores no encontramos figuras consagradas por los teóricos de las letras. Puede decirse que estos relatos eran como criaturas huérfanas que debían buscar por sí mismas el modo de sobrevivir. Y lo hicieron con medios iguales a los de cualquier desamparado: estructurando sus propios códigos de acuerdo con sus necesidades y asimilando de las normas de la cultura oficial lo que les era útil para sus fines. Así fue tomando cuerpo una poética no escrita pero que creció y se mantuvo llena de vida por la tradición oral y escrita (2004-2005: 88).

Esta evolución se evidencia en la propuesta de Carrizo Rueda referente a los submodelos del relato de viajes. En la visión de esta estudiosa, los moldes complementarios se corresponden a tres momentos clave en el desarrollo del género de viaje: la Edad Media, la Edad Moderna y la crisis de la modernidad.

Como ya se ha dicho, Carrizo Rueda ha indicado el marco formal del relato de viajes y, con esto, elementos fijos, invariables, que funcionan como el esqueleto del género y prueban la existencia de una poética de los libros de viajes. No obstante, algunos componentes del relato se alejan de esta abstracción formal y resultan variables en los textos. Se trata, entre otros de «los contenidos, las actitudes del emisor, los soportes de emisión, coordenadas espacio-temporales, propósitos de viaje» (Carrizo Rueda, 1997: 149). Según Carrizo Rueda, estos elementos se corresponden, en gran medida, con las

criterio el que permite integrar la literatura hispánica de viajes con sus variantes factuales y ficcionales en el panorama universal de narraciones viajeras.

inquietudes de los grupos receptores, que cambian en cada época. Por esta razón, los núcleos de los relatos medievales se relacionan con temas como la religión, la guerra, la política y la iglesia, ya que eran cuestiones que condicionaban la supervivencia de toda la sociedad cristiana, por lo que resultaban mucho más importantes que los asuntos relacionados con la individualidad del viajero. En cambio, en los textos modernos, sobre todo los de descubrimiento y exploraciones, el foco de atención se dirigía hacia el individuo en situaciones límites, hacia su capacidad de solucionar problemas y superar obstáculos, ya que las expectativas de la modernidad se basaban justamente en el desarrollo del individualismo. La crisis de la modernidad, a su vez, trajo otro tipo de relatos: «los libros de viajes irán adquiriendo un carácter cada vez más intimista, pues ahora serán las repercusiones del viaje en el mundo interior de quien lo realiza, los verdaderos núcleos del relato» (1997: 151).

El poder de la subjetividad en los relatos de viajes contemporáneos

Este «carácter cada vez más intimista» (Carrizo Rueda, 1997: 151), detectado ya en el Romanticismo y propio de los relatos de viajes actuales, le hace a Albuquerque-García hablar de «la hipertrofia [...] de lo subjetivo a expensas de lo objetivo» (2011: 33). La crítica parece coincidir en que lo subjetivo domina otras dimensiones del relato de viaje contemporáneo: el objeto de la descripción es el propio protagonista, sus sensaciones e impresiones. Lorenzo Silva, en su acercamiento a la definición del género, habla de «aquellas obras que prestan atención prioritaria al fenómeno mismo del desplazamiento, [...] ya se describan sus manifestaciones exteriores y sensibles o los mecanismos espirituales o psicológicos que se desencadenan en el viajero» (2004: 34). Estos «mecanismos espirituales o psicológicos que se desencadenan en el viajero» adquieren un protagonismo impensable en los relatos de viajes de otras épocas.

Algunos críticos, además de hacer hincapié en el valor de lo subjetivo, se han centrado en estos rasgos de las obras más recientes del género que les hacen distanciarse de la tradición. María Rubio Martín, al estudiar algunos textos de la narrativa viática de los últimos años, observa cómo estos cuestionan algunos de los pilares establecidos por la crítica para la literatura de viajes e introducen ciertas «variantes» respecto al contenido. Entre ellas la estudiosa enumera:

- 1) la ampliación del binomio viaje-escritura a vida-viaje-escritura, 2) la inversión del esquema inicial viaje-escritura a escritura-viaje, 3) la

proliferación en el relato de voces y personajes pertenecientes a la cultura, la historia o la literatura, 4) la sustitución de un único trayecto por numerosos trayectos presentados sin un orden cronológico, y 5) la presencia cada vez más poderosa, sin abandonar el *cursus narrativo*, de elementos propios de la exposición, lo que nos conduce en algunas obras hacia la preeminencia del ensayo frente a la narración, bien en forma de texto intercalado, bien en forma de sustitución del texto narrativo por otro de carácter expositivo (2011: 78-79).

¿Qué pasa con la literatura de viajes hoy en día?

Junto a estas consideraciones teóricas sobre el género, entre los críticos, escritores y lectores se puede oír resonar la misma pregunta. Tal y como nos hemos interrogado por el sentido de la experiencia del viaje en la era del turismo y por la misión del viaje actual después de tantas visiones distintas, no podemos evitar preguntarnos por el sentido de la literatura de viajes. En un mundo donde los viajes virtuales hacen inútil el desplazamiento real y las guías de viajes, múltiples blogs y sitios web, proporcionan una información inmensa sobre los destinos, la propia literatura de viajes ha de preguntarse una y otra vez por su estatus y por su razón de ser en este panorama.

Parece que el género de viaje se mueve por una realidad de altibajos: tiempos de desprecio y épocas de esplendor, períodos en los que no deja de hablarse del éxito de la literatura viática y momentos en los que se diagnostica su muerte inminente. Hoy, más que nunca, hay quienes se preguntan: «¿[h]a matado el turismo “low cost” a la literatura de viajes?» (Antón, 2017) y relacionan la crisis del género con la banalización de la experiencia viajera¹⁹⁵. Parece que aunque viajamos más y más lejos, escribimos y leemos mucho menos: «Tras el *boom* de hace un par de décadas y, paradójicamente, cuando la gente viaja más que nunca, el género experimenta un declive tanto en el volumen de publicaciones como —salvando destacables excepciones— en la calidad media de lo que se edita» (Antón, 2017b).

Thubron, uno de los autores de viajes más consolidados en el panorama actual, no ve motivos para alarmarse:

En realidad yo no creo que la literatura de viajes esté muerta o agonizante. La gente lleva prediciendo su declive y muerte a todo lo largo del siglo XX

¹⁹⁵ En el segundo capítulo de este estudio se profundizó en el tema de la banalización del viaje en la era del turismo.

(Conrad, Evelyn Waugh, Levi-Strauss, Kingsley Amis). Pero no ha sucedido. En cambio, los ochenta vieron una edad de oro del género, al menos en Reino Unido, con Patrick Leigh Fermor, Theroux, Jonathan Raban, Bruce Chatwin... (en Antón, 2017b).

No obstante, el mismo autor, hablando del panorama general de las publicaciones, añade que «ahora lo que se produce es la inevitable reacción, en parte porque los editores descubrieron (de nuevo) que los libros de viajes se podían vender bien y publicaron un montón de obras prescindibles» (en Antón, 2017b). Esta misma idea de aparición de obras «prescindibles», así como de la proliferación desmedida del discurso viático, muchas veces de muy baja calidad, a través de múltiples blogs y sitios web, es defendida también por Pep Bernades, fundador de la revista de viajes *Altair*. Según él, «[s]e ha banalizado el concepto de literatura de viajes a partir de los mil blogs del género que en el fondo no hacen sino repetir lo mismo, una visión comercial del mundo. Esa línea no lleva a ninguna parte» (en Antón 2017b). A pesar de esto, hay quienes afirman que «la buena literatura de viajes sigue siendo buena y sigue atrayendo a un público culto, a veces un tanto nostálgico» (Del Castillo, 2017).

Los relatos de viajes contemporáneos en el panorama del debate sobre el género

Intentando resumir el panorama general de las reflexiones sobre literatura de viajes sería posible afirmar que, aunque no se puede hablar de unanimidad en cuanto a la definición del género, ni tampoco de la delimitación de su corpus, el interés por este género, así como la necesidad de su estudio detallado y riguroso, resultan evidentes. Asimismo, llama la atención el cambio que ha experimentado este género entre la crítica literaria. En las últimas décadas ha pasado de ser visto como un «subgénero», a considerarse «género paneuropeo» (Albuquerque-García en entrevista con Arellano, 2011: 43), propio de muchas literaturas y culturas. La crítica ha señalado, entre otras cosas, la compleja naturaleza de relato de viajes, la diversidad de sus formas, así como su relación con otros textos literarios. Ha sido considerado un género fronterizo, de carácter siempre flexible y maleable, que juega con las fronteras y las cuestiona (Champeau, 2004) en lo que concuerda con el espíritu posmoderno de rebeldía contra los encasillamientos:

la libertad que ofrece, su naturaleza de *entre-deux*, el situarse siempre “entre”
—literatura y discursos extraliterarios, lo factual y lo ficcional, el yo y el mundo, el mundo y la biblioteca, la mirada y la proyección de estereotipos—

puede ser un factor de su aceptación actual al entrar en consonancia con un cuestionamiento posmoderno de fronteras y categorías (Champeau, 2004: 31).

En este contexto de debate, todavía abierto, este trabajo, a la hora de seleccionar su corpus, ha seguido principalmente las aportaciones de Carrizo Rueda y Albuquerque-García. Todos los textos que constituyen el objetivo de este estudio son relatos de viajes, es decir, discursos factuales, narraciones de experiencias vividas, contadas en primera persona. Asimismo, en todos ellos se observa la existencia de marcas paratextuales e intertextuales y una intención descriptiva muy clara, por lo que el «espectáculo del mundo recorrido» prima sobre el «desarrollo hacia un desenlace» (Carrizo Rueda, 1997). Finalmente, en los textos se marcan los pares de binomios «factual/ficción, descriptivo/narrativo y objetivo/subjetivo» con posibles hipertrofias, pero sin una exagerada inclinación hacia uno de los elementos del binomio.

La existencia de estos rasgos ha sido una condición clave en el proceso de selección del corpus para este trabajo, pero en la segunda parte de este estudio, más que profundizar en las características genericas de los textos seleccionados, nos acercaremos a otras cuestiones referentes a la literatura de viajes que nos parecen fundamentales. Por esta razón, el primer capítulo de la segunda parte de este trabajo se estructurará en torno a una serie de preguntas como: ¿quién cuenta su viaje hoy en día, cómo y por qué lo hace? ¿En qué se fija en su historia, qué cuenta y qué calla? ¿Cómo se define? ¿Se considera un escritor de viajes o tan solo un viajero que relata su historia? ¿Qué relación mantiene con la escena literaria y el mundo editorial? ¿Se trata de un autor consagrado y reconocido por la crítica? ¿Lo caracteriza una ambición literaria o tan solo quiere dejar testimonio de su vivencia? ¿Qué lo autoriza para escribir? ¿Cómo influye su estatus en su obra? ¿Reflexiona sobre la literatura y la escritura? ¿Qué pretende con su relato?

Asimismo, las próximas páginas de este trabajo se centrarán también en la presentación de los textos del corpus y en la manera en que estos abordan las cuestiones planteadas en la primera parte del estudio. Analizaremos cómo los viajes descritos en los relatos del corpus se relacionan con el turismo de masas, de qué manera se alejan o acercan a sus características, qué visiones de la Ruta de la Seda recrean y qué vínculos establecen con los viajeros del pasado. La reflexión sobre la relación de los protagonistas del corpus con la escritura, el turismo y los lugares míticos de la Ruta de la Seda, así como sus viajeros del pasado, nos llevará al sentido que cada uno de los autores atribuye a su propia experiencia, a lo que podrían ser unas pequeñas teselas de un mosaico mucho más

amplio y complejo de los sentidos del viaje en la actualidad. Por lo tanto, después de estos capítulos de índole más bien teórica, permitamos ya hablar a los propios textos...

II. LOS RELATOS DE VIAJES CONTEMPORÁNEOS:
poniendo el mundo en palabras

1. VIAJAR, CONTAR Y NARRAR LA EXPERIENCIA: PRESENTACIÓN DE LOS RELATOS DEL CORPUS

En el principio seguramente fue el fuego. Dicen que cuando el hombre primitivo lo descubrió y empezó a reunirse alrededor de él en las noches frías, se pusieron los verdaderos cimientos para el desarrollo del lenguaje que superase los exiguos signos que sustentan la comunicación entre animales: un lenguaje basado en la palabra [...]

Dicen, también, y no parece hipótesis descabellada, que en torno a la hoguera nació la narración, que fue allí donde por primera vez los hombres usaron las palabras para construir historias que poder compartir con sus semejantes. Y conjeturan algunos, a los que nos sumamos, que lo primero que se contó alrededor del fuego debió de ser un viaje.

Lorenzo Silva

Todos los viajeros del corpus cuentan una historia, la historia de su camino por la antigua Ruta de la Seda, la historia de su viaje. El objetivo de este capítulo es presentar con más detalle estos textos y acercarse a sus características formales. Viajar y contar siempre se han visto muy relacionados y hay quienes consideran que «Storytelling perhaps even began with travel» (Zilcosky, 2008: 3). A lo largo de la historia los viajeros siempre tenían historias que contar, aventuras con las que sorprender, fascinar u horrorizar:

It is often said that travellers have stories to tell. Critics repeatedly point out how – from Herodotus to Odysseus to Marco Polo – travellers have returned home and started talking: spinning elaborate tales about their adventures, speaking of monsters, beauties, treasures, and harrowing escapes from danger (Zilcosky, 2008: 3)

Paul Theroux, aclamado escritor y viajero, coincide con la visión de Lorenzo Silva expresada en el epígrafe de este capítulo y se imagina un relato que «el nómada comparte con la gente convocada alrededor del fuego tras su regreso. “Esto es lo que vi”»: noticias

del mundo exterior, con lo raro, lo extraño o lo chocante, y con cuentos sobre bestias u otras gentes» (2017 [2011]: 8). Esta conexión entre viajar y narrar la experiencia no le pasa desapercibida a Walter Benjamin que en su ensayo *El Narrador* (1936) recuerda el antiguo dicho alemán: «Wenn einer eine Reise tut, so kann er was erzählen»:

«Cuando alguien realiza un viaje, puede contar algo», reza el dicho popular, imaginando al narrador como alguien que viene de lejos. Pero con no menos placer se escucha al, que honestamente se ganó su sustento, sin abandonar la tierra de origen y conoce sus tradiciones e historias. Si queremos que estos, grupos se nos hagan presentes a través de sus representantes arcaicos, diríase que uno está encarnado, por el marino mercante y el otro por el campesino sedentario (1991: 113).

Con esta reflexión Benjamin muestra dos tipos de narrador arcaico: el campesino sedentario que, al no abandonar nunca su tierra, conoce mejor que nadie sus tradiciones e historias, y el marino mercante que es «alguien que viene de lejos», por lo que «puede contar algo». John Zilcosky señala que, frecuentemente, en el mundo antiguo, contar historias era una obligación del viajero: «Odysseus received hospitality (Xenía) from the Phaeaceans in exchange for his entertaining tales of travel» (2008: 3).

En el caso de los autores del corpus, los locales no suelen aceptar el dinero por su hospitalidad y muchas veces, como una especie de pago, le piden al viajero que les cuente su historia. También, cuando este llega a lugares nuevos, le rodea la gente ansiosa de conocer su relato. De esta forma, los autores del corpus, muchas veces, parecen ese «marino mercante», alguien que «viene de lejos» por lo que puede contar algo. El caso más evidente es el caminante francés Bernard Ollivier. En un pueblo iraní cerca de la frontera con Turkmenistán el viajero señala, tal y como ya advertía Zilcosky, que contar su historia es una especie de deber que tiene con la comunidad: «paso la noche sobre dos gruesas alfombras. Pero antes, debo contar mi historia ante algunos representantes de la comunidad» (2006 [2001]: 219). En otra ocasión, Ollivier al llegar a un pueblo turco, comenta: «[t]odos me rodean [...] quieren que les relate mi odisea. Me tomo mi tiempo» (2005 [2000]: 267), mientras que en un bazar afirma: «me hacen relatar mi historia. La noticia recorre las pequeñas celdas, afluyen los comerciantes vecinos atraídos por la curiosidad...» (2006 [2001]: 90). Asimismo, en Turkmenistán, un hombre que conoce por el camino «pide un té, se sienta a [su] lado y [le] pide que le narre [su] viaje» (2006 [2001]: 245) y en otro momento «Un militar y después un mecánico [le] detienen y [le] ofrecen un té... Quieren satisfacer su curiosidad. [Le] ofrecen la única silla que hay

delante del taller; un taburete acoge la tetera y los vasos. Cinco o seis comerciantes vecinos se ponen en cuclillas alrededor y [le] bombardean con preguntas» (2006 [2001]: 23). Además, el viajero es invitado a una clase de inglés para contar su historia a los estudiantes turcos: «explico mi proyecto en diez minutos. Me escuchan fervorosamente y después hay un bombardeo de preguntas sobre mi recorrido, mis motivaciones, mi familia, París. Contesto todo, pero también quieren saber cuál es mi animal favorito y el cantante turco que prefiero» (2005 [2000]: 133).

Otra viajera del corpus, Patricia Almarcegui, recuerda las reacciones de la gente al escuchar sus historias de viajes y las relaciona con esta idea antigua del viajero como «un mago o un sabio, portador de noticias de mundos insólitos»:

Los rostros de sorpresa que he visto y las interjecciones que he oído cuando citaba destinos que había visitado, Damasco, Estambul, Venecia, Kioto, San Petersburgo o Madrás, son solo comparables a la idea que se tenía antiguamente del viajero que, a la vuelta a casa, era considerado como un mago o un sabio, portador de noticias de mundos insólitos (2016: 55).

No obstante, Zilcosky señala que en su ensayo «Benjamin is talking [...] about story telling – not story writing» (2008: 3) y, como comenta el mismo estudioso, siguiendo las ideas de Benjamin, escribir difiere radicalmente de hablar. Mientras que la segunda actividad, vinculada a la oralidad, parece un acto social, espontáneo, la escritura requiere silencio y aislamiento. Narrar se revela fundamental no solo para hacer comunicable la experiencia, sino también para rescatarla, conservarla e inmortalizarla.

Esta puesta en discurso, tan importante, resulta igualmente compleja. Son famosas las primeras líneas de *Tristes Trópicos* (1955) de Claude Lévi-Strauss en las que el estudioso asegura: «Odio los viajes y los exploradores. Y he aquí que me dispongo a relatar mis expediciones» (1988: 19). Estas dos frases que se han repetido, comentado y citado múltiples veces, revelan la clara aversión del estudioso hacia los relatos de viajes que él mismo ridiculiza en su texto. A Lévi-Strauss le indigna cómo uno puede fijar en el papel recuerdos tan insignificantes como «a las 5 y 30 entramos en la rada de Recife mientras gritaban las gaviotas y una flotilla de vendedores de frutas exóticas se apretujaba contra el casco» (1988: 19) o centrar su atención en «la lista de las cajas que se llevaban, las fechorías del perrito de a bordo y, mezcladas con las anécdotas, migajas insípidas de información que deambulan por todos los manuales desde hace un siglo» (1988: 20).

No obstante, este comienzo nada habitual descubre, al mismo tiempo, la gran contradicción del propio Lévi-Strauss que a pesar de encontrar insoportable cierta literatura de viajes, cuyo éxito no comprende, se «dispone a relatar [sus] expediciones». Con esto, el antropólogo, consciente o inconscientemente, reconoce el gran valor de la puesta en palabra de la experiencia, la necesidad de fijar el recuerdo, de poner orden a las múltiples vivencias, sentimientos o sensaciones. Arellano señala que la puesta en discurso de la experiencia resulta crucial y «el viajero parece trasladarse para poder contarlo [...], el viaje culmina en su narración» (2011: 12).

Los viajeros del corpus son conscientes del gran valor de textualizar el viaje, convirtiendo en una realidad tangible y duradera un sinfín de recuerdos volátiles. Hoy en día resulta posible seguir los pasos de los viajeros antiguos porque estos han dejado testimonio escrito de su experiencia, que ha contribuido a la construcción de imaginarios previos de ciertos espacios. No obstante, muchos testimonios nunca se han puesto por escrito y multitud de historias se han perdido para siempre. Por esta razón, Carlos Martínez de Campos, en su reflexión sobre los viajeros de la Ruta de la Seda, comenta: «pocos fueron los viajeros que recorrieron la Ruta de la Seda de punta en punta y aunque hubo algunos en todas las épocas, casi ninguno escribió, y mucho menos, difundió, el relato de sus viajes» (2006: 25). También Miquel Silvestre menciona, en reiteradas ocasiones, la importancia de plasmar por escrito la experiencia del viaje: «nunca seremos del todo conscientes de la deuda que tenemos con quienes se esfuerzan por contar lo que sucede, con los narradores, con todos aquellos que, mal o bien, dejan un rastro que seguir. No basta con viajar, hay que contarlo o encontrar a alguien que lo haga por ti» (2013: 191).

1.1. ¿Escritor de viajes consolidado o viajero sin aspiraciones literarias?: en torno al estatus del sujeto que textualiza la experiencia

En la puesta en discurso de un viaje, la narración y la experiencia se revelan como realidades indisolublemente unidas que interactúan y se condicionan mutuamente. Mientras que «las novelas de viajes», ficciones con el motivo del viaje, suelen ser obras de escritores que crean el argumento e hilan una historia, el «relato de viaje» puede ser el fruto de una textualización del viaje por un sujeto alejado del mundo de la literatura y sin pretensiones literarias. Este sujeto, al «tener algo que contar», pone en palabras su experiencia. No obstante, en el universo del relato de viajes también hay quienes convierten viajar y escribir en una parte importantísima de su profesión y en una manera de vida.

En este contexto, Boulnois habla de «una nueva generación de caballeros errantes: los viajeros-reporteros-escritores, que gustaban de una vida libre e independiente, razonablemente solitarios, costeando su vida material con la venta de sus libros, fotos, artículos, reportajes y conferencias» (2004 [2001]: 393). También Peñate señala la aparición de la figura del «escritor profesional o semiprofesional del viaje»:

como nunca antes, el autor se desplaza para escribir un libro y tiende a mirar las cosas con esa perspectiva. Ya a lo largo de los últimos 150 años ha podido viajar para alimentar su crónica periodística, aunque es en el último siglo, y más bien en su segunda mitad, cuando más tiende a embarcarse con el proyecto de libro: es la emergencia del escritor profesional o semiprofesional del viaje. Firmas como las de Leguineche, Reverte, Pancorbo, Moret, Esteva, Miquel Silvestre, Eduardo Campos, etc., así lo subrayan (2015: 53).

Entre la nómina de quienes, según Peñate, se consagran a la profesión de «escritor profesional o semiprofesional» aparece Miquel Silvestre, autor de dos de los relatos de viajes de nuestro estudio.

Una de las riquezas del corpus seleccionado para este trabajo es su heterogeneidad en cuanto al estatus de cada uno de los autores en el mundo de literatura de viajes, así como en lo referente a sus aspiraciones literarias. Las figuras que nos ofrece este estudio van desde escritores muy consolidados, considerados clave en el panorama universal del género (Thubron), hasta autores totalmente alejados del mundo literario y que no están

interesados en formar parte del elenco de escritores de viajes (Ollivier, Martínez de Campos o Strubell) pasando por los ya reconocibles en la escena literaria (Almarcegui) y los que buscan su lugar en este universo (Silvestre). La situación profesional de cada uno de los autores influye tanto en su escritura como en la experiencia misma, por lo que, antes de analizar sus obras, nos parece necesario acercarnos a esta cuestión¹⁹⁶.

Colin Thubron

Colin Thubron, escritor británico a quien conocemos en este trabajo a través de su obra *La Sombra de la Ruta de la Seda* (2006), debuta como escritor de viajes en 1967 con *Mirror to Damascus* al que siguen relatos como *The Hills of Adonis: A Quest in Lebanon* (1968), *Jerusalem* (1969) y *Journey into Cyprus* (1975). El ámbito geográfico de Asia Central y Oriental es el escenario de sus viajes no solo en nuestra lectura de corpus, sino también en otros relatos, entre los cuales se puede destacar, *Behind the Wall: A Journey through China* (1987), *Among the Russians* (1983), *Istanbul* (1978), *In Siberia* (1999), *The Lost Heart of Asia* (1994). Años antes de su viaje descrito en *La Sombra de la Ruta de la Seda* (2006) Thubron recorre los mismos territorios y recoge su experiencia en *The Silk Road: Beyond the Celestial Kingdom* (1989).

Como podemos ver, se trata de un escritor con una larga trayectoria en el ámbito de los relatos de viajes. Al mismo tiempo, estamos ante uno de los autores de viajes más reconocidos por la crítica literaria. El profesor Peter Hulme, presentando el panorama general de los escritores de viajes actuales, considera que Thubron «is probably the most distinguished of the generation of travel writers whose work confronts the political upheavals of the last thirty years, continuing – and overlapping with – the tradition of Norman Lewis» (2002: 95). También Carl Thompson, hablando de los escritores de viajes contemporáneos, incluye a Thubron en el grupo de «highly esteemed travel writers» (2016: sp). Jacinto Antón, a su vez, se refiere a él como «uno de los más grandes escritores de viajes» y añade que «no en balde, *The Times* situó al autor viajero en 2008 entre los 50 mejores escritores británicos del último medio siglo» (*El País*, 2012). En las páginas de *El Diario* se lo considera «leyenda viva de la literatura de viajes» (2016), mientras que

¹⁹⁶ Ante este panorama heterogéneo, en nuestro estudio optaremos por hablar de los autores del corpus como «viajeros-escritores» indicando, en sus figuras, la confluencia de ambas vertientes (viaje y escritura), pero anteponiendo la faceta del viajero sobre la de escritor.

Strubell y Escudero, desde la Sociedad Geográfica Española, hablan de él como «auténtico mito viviente de la literatura viajera».

Asimismo, en la portada de una de las ediciones inglesas del libro que nos ocupa, *Shadow of the Silk Road*, aparece la nota de *Sunday Telegraph* que ve en Thubron «the pre-eminent travel writer of his generation», así como la valoración de la obra por *Financial Times*: «[h]aunting, elegiac, melancholy, magical»¹⁹⁷. La edición española que manejamos cita, a su vez, la opinión de *The Independent on Sunday* sobre el autor, considerado «el mejor escritor de viajes de su generación» y la valoración de la obra hecha por *The New York Times*, según la cual «con su tono elegíaco, *La sombra de la Ruta de la Seda* resulta conmovedor de un modo que no es habitual en este tipo de literatura». Aparece también la opinión del ya mencionado Antón, el periodista de *El País*, que vuelve a afirmar que estamos ante «uno de los mejores escritores de viajes de nuestro tiempo»¹⁹⁸. Aunque, como sabemos, estas notas de prensa que acompañan a las ediciones, forman parte de una campaña bien diseñada del márketing literario, estas constituyen, a la vez, una prueba muy evidente de la posición consolidada de la que goza Thubron en el panorama de la literatura de viajes actual.

Al mismo tiempo, el autor participa en los debates y polémicas referentes al mundo de la literatura de viajes. Hulme lo considera «an intelligent commentator on the genre» (Hulme, 2002: 101) y, como hemos visto en la primera parte de este estudio, el escritor no duda en opinar públicamente sobre la situación de la literatura de viajes, su sentido, así como su estado actual.

Patricia Almarcegui

En el ámbito español de este corpus destaca Patricia Almarcegui, escritora, pero también profesora universitaria, investigadora, crítica literaria y colaboradora en diversos periódicos como *ABC*, *La Vanguardia*, *El diario* o *El País*, así como de la revista de viajes *Altair Magazine*. Como ya se ha comentado, junto a su investigación en la literatura comparada y estudios culturales, resultan importantes las aportaciones de Almarcegui en el campo de género de viajes. Su ensayo *El sentido del viaje* ganó en 2012 el 2º Premio de Ensayo Fray Luis de León y, entre otros frutos de su investigación en esta temática, se

¹⁹⁷ Se trata de la edición de Vintage Books de 2007.

¹⁹⁸ La edición utilizada en este estudio es la impresión más reciente de Ediciones Península: Thubron, Colin (2017 [2006]), *La sombra de la Ruta de la Seda*, Barcelona, Ediciones Península.

puede señalar *Los libros de viaje. La realidad vivida y el género literario* (2005, en colaboración con Leonardo Romero Tobar) y *Ali Bey y los viajeros europeos a Oriente* (2007). Como novelista Almarcegui debutó con *El pintor y la viajera* (2011) al que han seguido *Escuchar Irán* (2016) y *La memoria del cuerpo* (2017). La autora es considerada por algunos críticos «voz destacada de la literatura de viajes en español» e incluso se la describe como la «Annemarie Schwarzenbach española» (Antón, 2017).

Asimismo, al igual que el libro de Thubron, el libro *Una viajera por Asia Central* va acompañado de notas que valoran tanto a la autora: «Patricia Almarcegui, apasionada orientalista y excelente narradora» (Cristina Morat) como a su obra: «Almarcegui mira el mundo con la escucha y la palabra, hila imágenes con la atención sostenida hacia cada rincón de su ser y reclama nuestra capacidad de maravillarse ante las cosas» (Eulàlia Valldosera), «un libro que nos hace volar. Sus descripciones nutren los cinco sentidos. Nos encontramos con una narradora en comunión con el territorio. Una viajera autoconsciente y solitaria» (María Angulo).

Bernard Ollivier, Pablo Strubell y Carlos Martínez de Campos

Bernard Ollivier, Pablo Strubell y Carlos Martínez de Campos se encuentran en el otro extremo del panorama. Ninguno de ellos se considera ni es considerado escritor de viajes profesional. De hecho, mientras que las contraportadas de las obras de Thubron y Almarcegui destacan su faceta de escritor/a de viajes, en el caso del caminante francés se insiste justo en lo contrario: «Bernard Ollivier es un viajero, no un escritor. El resultado es a veces mejor que los escritores-viajeros» (*Le Monde*). La nota destaca las ventajas de no estar profesionalmente relacionado con la escritura: «su única inquietud es revelar sus experiencias en el viaje. No viaja para escribir, ni para hacer un libro» (*Le Monde*)¹⁹⁹. Efectivamente, Ollivier no es un escritor de viajes, se trata de un periodista jubilado que decide viajar por la Ruta de la Seda y contar su experiencia. En ningún momento se presenta como escritor ni muestra posibles aspiraciones para convertirse en un profesional de literatura viajera.

Otro de los autores de corpus, Pablo Strubell, tampoco se dedica profesionalmente a la escritura. Strubell es licenciado en Economía y ha trabajado en una empresa

¹⁹⁹ Contraportada de la edición española: Ollivier, Bernard (2005 [2000]), *La ruta de la seda. Viaje en solitario*. Barcelona, Entrelibros.

internacional dedicada a la exportación, ocupación que ha dejado para realizar su viaje por la Ruta de la Seda. El autor, en su página web, explica las distintas etapas de su carrera profesional y su relación con el universo de viajes:

Desde 2006 a 2008 trabajé en la Sociedad Geográfica Española, como gerente de esa pequeña gran asociación de viajeros, aventureros, etc. En septiembre de 2008 me uní al equipo de la Librería De Viaje, donde también ejercí como gerente de la, probablemente, mejor librería de viajes de Madrid. Eso, hasta que en marzo de 2010, la mosca de la inquietud hizo que lo dejara y con mi pareja nos fuéramos a cruzar África, de cabo a rabo. Mochilas, transportes públicos y doce meses por delante hicieron de este gran viaje toda una aventura, que finalizó en marzo 2011. En esa fecha, regresé a la librería hasta que en marzo 2012 me independicé, dedicándome a la escritura, fotografía y otros proyectos relacionados con el apasionante mundo de los viajes²⁰⁰.

Estos «otros proyectos» que menciona el viajero son exposiciones de fotografías, conferencias divulgativas de temática viática, así como la organización de festivales viajeros como el de *Jornadas de los grandes viajes*.²⁰¹ Además del libro que nos ocupa, Strubell es autor (junto con su pareja, Itziar Marcotegui) de la publicación «Cómo preparar un gran viaje» (*La editorial viajera*, 2012), un manual con consejos prácticos para viajar por el mundo, y también se ha dedicado a la elaboración o actualización de diversas guías por Turquía²⁰². Por lo tanto, en el binomio viaje-escritura, el autor parece estar mucho más interesado en esta primera realidad, lo que se refleja en su vida profesional. La puesta en discurso de su experiencia parece haber sido el episodio aislado de quien narra su viaje porque «tiene algo que contar».

Este será también el caso de Carlos Martínez de Campos que se dedica profesionalmente al sector bancario y financiero (ocupando, entre otros cargos, el de presidente de Barclays Bank en España). Este autor no está relacionado de ninguna forma con el ámbito literario y tampoco se dedica profesionalmente al viaje, pero, tal y como se comenta en la contraportada de su obra, es socio de la Real Sociedad Geográfica y socio de honor de la Sociedad Geográfica española. Gracias al prólogo de César Pérez de

²⁰⁰ Página web de Pablo Strubell: <http://www.pablostrubell.es>

²⁰¹ Para más información sobre dicho festival puede consultarse: <https://jornadasgrandesviajes.es/>

²⁰² En su página web Strubell enumera las distintas guías de cuya elaboración o actualización ha sido responsable: «Guía Viva Express Estambul (Anaya 2010), Elaboración y actualización/ Guiarama Turquía (Ed. Anaya 2007), Elaboración y actualización/ Guía Viva Turquía y Capadocia (Ed. Anaya 2007), Actualización/Guiarama Estambul (Ed. Anaya 2007), Actualización/Guía Total Turquía (Ed. Anaya 2007), Actualización».

Tudela, explorador y alpinista español, el lector se entera de que: «Carlos Martínez de Campos es, [...] un personaje de gran impronta. Dedicado a la alta economía empresarial, ha sabido alternar a lo largo de su vida cargos de la máxima responsabilidad directiva (presidencia de bancos y grandes empresas multinacionales) con constantes aventuras» (2006: 10). En esta presentación, más que en la faceta de escritor o viajero se insiste en la de aventurero, haciendo hincapié en las montañas que ha coronado, sus hazañas en moto y su participación en rallys de todo el mundo. No obstante, Pérez de Tudela menciona también otros textos de Martínez de Campos: «son muy conocidos los libros que su buen gusto ha propiciado, todos ellos espléndidos, dedicados a temas de conciencia ecológica, de difusión de saber geográfico: marinos españoles o exploradores olvidados» (2006: 11)²⁰³.

Miquel Silvestre

Un caso intermedio entre los autores del corpus lo constituye Miquel Silvestre que, sin ser un autor consolidado en el ámbito literario, muestra un claro deseo de profesionalizarse y unirse a la nómina de los escritores del género. Esta decisión de dedicarse a la escritura de viaje de forma profesional será clave y afectará, más que en cualquier otro caso, tanto su relación con el turismo de masas como su manera de conectar con los viajeros antiguos y con el territorio de la Ruta de la Seda, por lo que resulta importante dedicarle más espacio a esta faceta.

En *La emoción del nómada* (2013) conocemos al protagonista como un funcionario (registrador de la propiedad) que aprovecha una excedencia en el trabajo para recorrer en moto los territorios de Asia Central y describir su experiencia. Durante este viaje toma la decisión de convertirse en un escritor profesional de libros de viajes. La siguiente obra que nos ocupa, *Nómada en Samarkanda* (2016), es el efecto de este cambio de vida. En ella Silvestre habla de sí mismo como un viajero o aventurero profesional. A diferencia de otros autores del corpus, en este caso las reflexiones sobre la situación profesional del autor resultan omnipresentes en sus relatos.

En las primeras páginas de *La emoción del nómada* el viajero reflexiona sobre su situación profesional. Empieza afirmando: «yo antes era escritor. Ahora no era nada»

²⁰³ No hemos conseguido identificar a qué libros de Martínez de Campos puede referirse Pérez de Tudela.

(2013: 25)²⁰⁴. Ya en estas primeras líneas llama la atención la necesidad que tiene Silvestre de definirse, señalando que lo contrario de ser escritor es «no ser nada». El autor desarrolla su reflexión comentando el poco éxito de sus libros: «[t]ambién es cierto que como novelista no tenía casi lectores. Los libros de Miquel Silvestre recibían buenas críticas, pero pocos los compraban» (2013: 25) y haciendo hincapié en la dificultad de vivir de la literatura: «una vez vi un reportaje en televisión sobre los Balcanes. Le preguntaban a un escritor serbio si en Serbia se podía vivir de la literatura. “Sí”, contestó, “pero no todos los días”. España no me parecía diferente a Serbia en ese sentido» (2013: 25). Dado que escribir no le permite ganarse la vida y la literatura no parece ser un oficio que dé seguridad económica, Silvestre opta por un futuro como funcionario: «por eso me había hecho registrador, para escribir lo que me diera la gana sin preocuparme de si vendía o no» (2013: 25). Sin embargo, no escribir le hace infeliz y ser registrador de la propiedad no le abre espacios de escritura, más allá de textos oficiales, referentes a su trabajo, que él mismo califica de manera negativa como «paja leguleya y aburrida» (2013: 25). Esta insatisfacción le lleva a la decisión de pedir una excedencia para escribir una novela y, en sus propias palabras, «reconciliarse con la Literatura» (2013: 25). Antes de acabar su excedencia, Silvestre realiza un viaje en moto por Italia y la experiencia le cautiva hasta tal punto que se declara enfermo de viaje, y considera que esta podría ser su nueva forma de vida. No obstante, reconoce los problemas de escasez de ingresos que tiene que superar y, por cuestiones económicas, se ve obligado a seguir publicando en la prensa especializada de registradores, que define como «literatura átona y tediosa» (2013: 240). Al mismo tiempo, manda sus primeros reportajes de viaje a periódicos como *Abc* o *El País*. Silvestre es consciente de que esta forma de vida no es sostenible: «sé que no es una actividad a largo plazo y se me termina el dinero» (2013: 240), por lo que decide juntar su actividad de motero con el mundo de la escritura y su vocación literaria, inventando así su nuevo oficio: «entro en mi pequeño dormitorio y me acuesto feliz bajo un techo de madera. Me encanta esta forma de vida. Es la mía. Cavilo en cómo lograr que esto dure. Decido que tengo que convertirme en escritor de viajes» (2013: 223).

²⁰⁴ Sus obras, antes de haber publicado *La emoción del nómada* (2013), eran, entre otras, *Mariposas en el cuarto oscuro* (2003), *La dama ciega* (2005) y *Spanya SA* (2008), así como la colección de relatos *Dinamo estrellada* (2004), todas ellas publicadas en Ediciones Barataria.

En la siguiente obra *Nómada en Samarkanda* (2016) Silvestre ya habla de sí mismo como escritor viajero profesional e insiste en la importancia del viaje y de la escritura como su único empleo. Es feliz por haber conseguido su sueño de «viajar de modo profesional y ser escritor de viajes» (2016: 19). En la conversación con un policía italiano que quiere ponerle la multa por haber accedido en moto al centro histórico vemos cómo a Silvestre le gusta presentar viajar y escribir como su oficio: «- ¿A Uzbekistán? ¿En esa moto? - Sí, verás, he dado la vuelta al mundo y éste es mi trabajo. Viajar, fotografía, filmar y escribir» (2016: 60). Asimismo, también se presenta como escritor a otros viajeros con los que se cruza por su camino: «suelo decir que soy escritor y que por eso sé de palabras y no de bielas» (2013: 163). De la misma manera, a lo largo de ambos relatos, resulta omnipresente la idea de haber dejado un trabajo seguro para adentrarse en el mundo literario, lleno de incertidumbre.

Silvestre, en su primer viaje, cuando desde la lejana estepa kazaja llama a su familia para informarles del destino que quiere como registrador comenta: «hoy he decidido que mi objetivo será convertirme en viajero profesional para no tener que seguir engañándome haciendo un trabajo que no me gusta» (2013: 249). Con esta afirmación el autor apunta directamente a un dilema muy importante en el mundo actual: la imposibilidad de compaginar los viajes largos con el universo del trabajo.

1.2. ¿Viajar o trabajar? El viajero frente a la lógica del sistema que mercantiliza el tiempo

Como hemos visto en la primera parte de este estudio, el tiempo del viaje, su lógica y los mecanismos que lo rigen, se oponen al orden de lo cotidiano. El turismo forma parte del ámbito del tiempo libre que se contrapone al tiempo de trabajo. Estar de vacaciones marca la diferencia entre «el estado de trabajo ordinario/obligatorio, realizado “en casa”, y el estado sagrado extraordinario/voluntario que transcurre “fuera de casa”» (Graburn, 1992 [1977]: 51-52). Mientras que para Graburn este ocio era natural dentro de los ciclos vitales del hombre y permitía estructurar mejor su relación con el tiempo, Turner y Ash consideraban esta promesa de desconexión y descanso como una herramienta más de la que se sirve el sistema capitalista para convertir el tiempo libre en «una mercancía susceptible de ser comercializada» (1991 [1975]: 14).

Los trayectos de los viajeros del corpus resultan mucho más largos que los tours pensados para unos turistas ansiosos de verlo todo en el mínimo tiempo posible. De esta forma, todos ellos consiguen situarse al margen del sistema que ve en el tiempo libre «una mercancía cara» (Turner y Ash, 1991 [1975]: 14).

Strubell, de la misma forma que Silvestre, decide dejar su trabajo fijo para poder vivir su experiencia, mostrando así su claro inconformismo con la regla de poco tiempo de ocio como premio por muchas horas de trabajo, y el viaje exprés como un regalo por una labor bien hecha. Como él mismo afirma, «decidí dejar mi trabajo y partir a viajar, sin límite, sin fecha de regreso» (2009: 8). Esta resolución significa liberarse del contrato de trabajo que determina de cuántos días de vacaciones se dispone al año, de todas las obligaciones y compromisos asociados al mundo laboral, y se revela como el comienzo de un viaje «sin límite, sin fecha de regreso». Esta falta de ataduras lleva a Strubell a estar más de cinco meses recorriendo los antiguos territorios de la Ruta de la Seda.

Otra manera de liberación de las obligaciones laborales, aunque accesible solo para un grupo muy concreto de la sociedad, es la jubilación, opción que aprovecha Ollivier para dedicarle meses a su viaje por Asia Central. Según el caminante, se trata de un momento especial para ser «nuevo aventurero»:

En la actualidad, con la prolongación de la duración de la vida y la interrupción de la actividad a los sesenta años surgen nuevos aventureros. Tienen la frente arrugada y canas en el pelo. Son valerosos, resistentes, testarudos y están

dispuestos a realizar sus sueños de niño. Hasta entonces la vida familiar, las obligaciones profesionales o los problemas económicos les han impedido pasar a la acción. La jubilación les libera (2005 [2000]: 15).

Estos «nuevos aventureros», aunque con «la frente arrugada y canas en el pelo», son «valerosos, resistentes, testarudos» y entre ellos se encuentra Ollivier, que pretende recorrer andando el camino entre Estambul y China. El viajero planifica atravesar estos territorios en tres etapas, cada una de unos tres-cuatro meses de duración y unos 2500-3000 kilómetros de distancia.

Thubron, que realiza un viaje de ocho meses, en ningún momento problematiza la cuestión del tiempo libre y el trabajo, pero conociendo su trayectoria literaria sabemos que ha llegado a la posición a la que aspira Silvestre: convertir el viaje y su escritura en su profesión. Parece que el escritor británico no tiene la necesidad de mencionar estas cuestiones en su texto y dedicarles espacio de su relato. Sin embargo, en una entrevista, a la pregunta «¿Qué se necesita para un viaje así?», el escritor responde: «disponer de tiempo, de mucho, es la clave. Es un viaje que puede ser tremendamente duro y frustrante para el impaciente o para el que no disponga de tiempo. Nada es fácil en esos países y todo consume mucho más tiempo del que creemos» (entrevista con Strubell y Escudero).

Tampoco Martínez de Campos textualiza el posible problema entre el tiempo libre y la realización de un viaje largo. No obstante, dado que el viajero ocupa puestos directivos en su vida profesional, podemos imaginarnos que su dependencia del sistema es algo menor que en el caso de Strubell o Silvestre. Asimismo, en su caso, se trata de un viaje más corto que el de otros viajeros, ya que el motero le dedica aproximadamente un mes.

Finalmente, Almarcegui, que no está jubilada, ni deja su trabajo por viajar, ni tampoco muestra el deseo de convertir el viaje y la escritura en su única dedicación, es la que, de forma más clara, busca conciliar su trabajo con sus viajes. Como ella misma reconoce: «[v]iajaba sola e intentaba arrancar dos meses al año a mi trabajo y a mis vacaciones» (2016: 23). Por esta razón, su periplo de cinco semanas resulta mucho más corto que el de Thubron u Ollivier, pero mucho más largo que cualquier experiencia de viaje organizado. Asimismo, la escritora, en una digresión dedicada a sus encuentros con otros viajeros, comenta varias maneras que ha conocido de armonizar la vida laboral con el deseo de viajar. Habla de quienes intentan integrar el viaje en su vida, como un informático toscano que la viajera conoció en Yemen y «que trabajaba seis meses al año y el resto lo dedicaba a viajar» (2016: 122) o un arquitecto «que tenía alquilada su casa

de Venecia y, con lo que cobraba, había dado ya su primera vuelta al mundo» (2016: 122). Igualmente se acuerda de una viajera francesa que «cada tres años dejaba su trabajo y dedicaba uno a ver el mundo» (2016: 122). Almarcegui se pregunta: «¿Qué habrá sido de ella?, ¿Le permitirá aún el sistema hacer lo mismo» (2016: 123).

1.3. El itinerario de viaje

¡Fatal afición a lo raro, que hace preferir los viajes difíciles, siempre que sean extraordinarios y no los hagan los demás!

Blasco Ibáñez, *Oriente*

1.3.1. Más allá de los «caminos trillados» y de la «periferia del placer»

Al disponer de más tiempo que un turista modelo, los viajeros del corpus pueden permitirse llevar a cabo unos itinerarios fuera de lo común y renunciar al avión, medio de transporte dominante en los desplazamientos actuales²⁰⁵.

La característica principal de todos los autores del corpus es seguir el trayecto de la antigua Ruta de la Seda. No obstante, como ya se ha mencionado, este camino nunca ha sido una única ruta bien definida; se trata, más bien, de una red de vías comerciales con múltiples ramales que discurren por países muy diferentes. Por esta razón, aunque todos los itinerarios escogidos por los viajeros de este estudio se inscriben dentro del ámbito de la Ruta de la Seda, estos no siempre coinciden. En algunos casos los autores recorren solo una parte del camino o deciden escoger alternativas diferentes.

Silvestre, en ambos recorridos llega hasta Samarcanda, en Uzbekistán. En el primer viaje, descrito en *La emoción del nómada*, quiere pasar a China, pero resulta que no puede hacerlo con la moto por lo que decide volver. El itinerario exacto se textualiza dentro de su relato, por lo que resulta posible seguirlo. De esta forma, sabemos que el camino de ida discurre por Andorra, Francia, Italia, Eslovenia, Hungría, Ucrania, Rusia y Kazajistán, mientras que el de vuelta al principio le lleva por Uzbekistán, Kazajistán, Azerbaiyán (al que llega desde Kazajistán en barco por el mar Caspio), Georgia y Turquía, desde donde el viajero decide peregrinar a Tierra Santa pasando por Siria, Líbano, Jordania, Israel²⁰⁶.

²⁰⁵ Hablando del «turista modelo» nos referimos al «turista organizado de masas» (Cohen, 1972) o «turista en modo de recreación» (Cohen, 1976), ya mencionado en la primera parte de este estudio. Asimismo, las nociones de «caminos trillados» y «periferia del placer» que utilizamos en el título de este apartado vienen de las teorías de Buzard (1993) y Turner y Ash (1975), respectivamente, y las desarrollaremos en el capítulo siguiente. De la misma forma, será allí donde se comparará el viaje de los autores del corpus con lo que se consideran experiencias turísticas estandarizadas, pero en este apartado, al comentar los recorridos de los viajeros analizados, adelantamos parte de esa discusión.

²⁰⁶ Para entrar en Jordania el viajero tiene que pasar por Siria y, dado que la frontera entre Líbano e Israel está cerrada, el camino entre estos países conduce, una vez más, por Siria.

Para volver a Europa, el viajero pasa de Israel a Chipre y allí coge un ferry para llegar a Turquía. Desde allí empieza ya un viaje con su pareja por Grecia e Italia, para finalmente llegar a España²⁰⁷.

En su segundo recorrido, el motero, en gran medida, repite él mismo camino que hizo en su primer viaje. Para llegar a Samarcanda pasa por Francia, Italia, Eslovenia, Croacia, Montenegro, Albania, Grecia, Turquía, Georgia, Azerbaiyán y Kazajistán, mientras que su camino de vuelta transcurre por Kazajistán, Azerbaiyán, Georgia y Turquía, y de allí por Bulgaria, Rumanía, Hungría, Austria y, finalmente, Alemania, donde se queda en un evento organizado por BMW²⁰⁸. Asimismo, al segundo libro de Silvestre le acompaña un mapa en el que se señala tanto el itinerario de ida como el de vuelta.

El motero pasa por muchos países, pero la mayoría de ellos pertenecen todavía al continente europeo. A diferencia de Silvestre, los demás viajeros optan por iniciar su camino ya en la frontera entre Asia y Europa, o directamente en Asia, lo que les permitirá disponer de más tiempo para recorrer los territorios asiáticos.

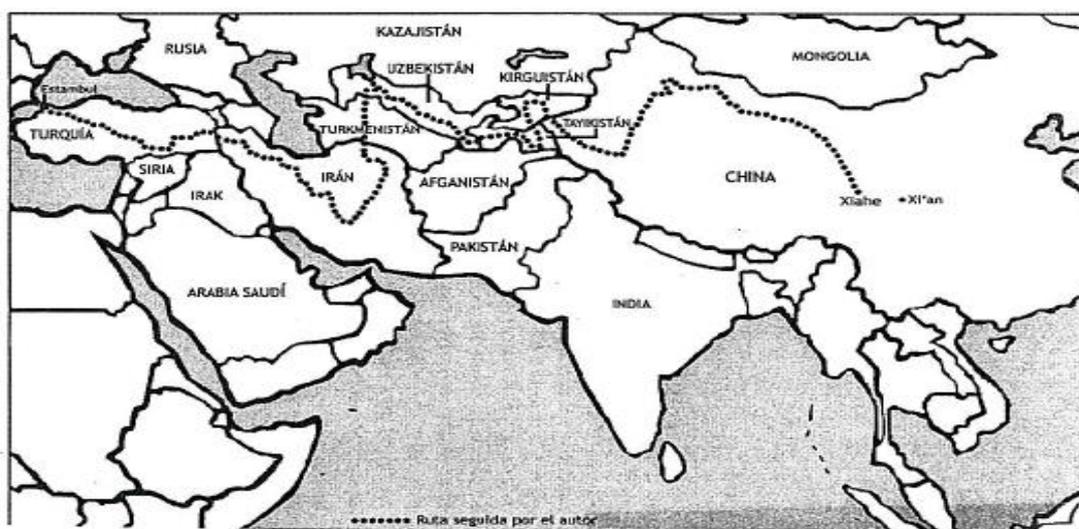
Strubell comienza su viaje en la antigua Constantinopla para, de esta forma, realizar el itinerario mítico Estambul-Xi'an: «durante cinco meses y un día iba a seguir los pasos de un fantasma, de lo que un día fue la Ruta de la Seda, descubriendo todos aquellos países de nombres impronunciables por los que un día discurrió» (2009: 8). De la misma forma que Silvestre, el viajero comparte con el lector el mapa de su periplo. Además, este itinerario marca la estructura de la obra, ya que el índice del relato se organiza siguiendo

²⁰⁷ Silvestre relata, en unas pocas líneas, el viaje de vuelta después de su visita a Tierra Santa: «Tras abandonar Jerusalén me dirigí a Haifa. Allí embarqué en un carguero que me llevó a Chipre. Crucé a la zona norte ocupada por Turquía, donde cogí un ferry que atracó en un puerto turco del Mediterráneo. En Antalya recogí a Mercedes [su novia] y juntos vivimos uno de los mejores veranos que recuerdo. De la península de Marmaris a Éfeso, viajamos en moto sin prisas y siguiendo la ruta de las ruinas licias que ella había seleccionado. Fue agotador pero precioso. En Esmirna conseguimos embarcar hacia la isla griega de Kíos, donde se dice que nació Homero, y tras pasar unos días de lasitud nos embarcamos de nuevo hasta el puerto del Pireo. Recorrimos la orilla norte del Mar Egeo y volvimos a subir a un barco en Igumenitsa para poner pie en el puerto italiano de Ancona. Recorrimos toda la bota itálica hasta Génova y de allí viajamos hasta Barcelona en un ferry de Grimaldi. Así regresé a España después de pasar cinco meses viajando y viviendo» (2013: 411). Siguiendo la terminología de Genette, podríamos decir que estamos ante un ejemplo de sumario o resumen, en el que el tiempo del relato es mucho más corto que el de la historia. Una vez realizado y descrito en más de 400 páginas su viaje a Samarcanda y Tierra Santa, las grandes metas de su camino, Silvestre resume en menos de una página su trayecto de vuelta. Este poco interés por el trayecto de vuelta es un rasgo muy propio de los viajeros del corpus, que se limitan a resumirlo o, a veces, ni siquiera mencionarlo en su relato.

²⁰⁸ De la misma forma que en el primer relato, aquí también se presenta un resumen del viaje de vuelta: «entré en Bulgaria, de ahí a Rumania. Recorrí la carretera Transfagarasan, que dicen es la más alta de Europa. Su revirado recorrido y la inmensidad de los Cárpatos fue algo agradable después de tanto sufrimiento y conducción de autopista. De ahí a Hungría, Austria y por fin llegué a Garmish, en Baviera, donde se celebraba el evento de BMW Motorrad» (2016: 237-239).

los países que va recorriendo el protagonista, y en cada capítulo, junto al nombre del lugar, aparece el subtítulo con las fechas exactas de su paso por allí. A cada país conocido el autor le dedica un capítulo del relato, siguiendo el orden cronológico marcado por el recorrido²⁰⁹. De esta forma, el itinerario y el cronograma del viaje se marcan claramente en el texto:

Turquía, 20 abril-13 de mayo
 Irán, 14 de mayo-10 de junio
 Turkmenistán, 11 de junio-14 de junio
 Uzbekistán, 15 de junio-13 de julio
 Tayikistán, 14 de julio-3 de agosto
 Kirguistán, 4 de agosto-23 de agosto
 Turkestán Oriental (China), 24 de agosto-4 septiembre
 China, 5 de septiembre-21 de septiembre



Itinerario de Pablo Strubell en *¡Te odio Marco Polo!* (2009: 13)

Algunos países del recorrido de Strubell aparecen también en el camino de Ollivier. El caminante francés, desde el principio, planifica su viaje en tres etapas. Según sus previsiones la primera de ellas lo llevaría desde Estambul a Teherán (parando antes en Venecia, la ciudad de Marco Polo), la siguiente partiría de Teherán para llegar a

²⁰⁹ Strubell separa en dos capítulos independientes su paso por el noroeste de China, sobre todo por la región de Sinkiang, habitada por uigures, hablando de esta zona como «Turkestán oriental (China)» y del resto del país como «China». Asimismo, el viajero esboza la tensión entre los uigures y el gobierno chino, tema que preocupa también a Thubron.

Samarcanda, y de allí, finalmente, en la tercera etapa, el caminante alcanzaría la famosa Xi'an. No obstante, la enfermedad del viajero complica sus planes y le obliga a modificar el itinerario. En su primer viaje, Ollivier no consigue llegar a Irán y su recorrido transcurre solamente por territorio turco, pero recupera este retraso en su segunda salida, en la que, pasando por Irán y Turkmenistán, llega a Uzbekistán y a su famosa Samarcanda²¹⁰.

Los trayectos de Almarcegui y Martínez de Campos, que disponen de menos tiempo para su experiencia, en vez de abarcar todo el territorio de la ruta, se centran en algunos países importantes en el mítico trayecto. La viajera convierte Uzbekistán y Kirguistán en el escenario de sus vivencias (lo que ilustra también con un mapa), mientras que el motero y sus compañeros llegan a Pakistán, y desde allí se dirigen a China, donde llevan a cabo su plan de recorrer el desierto de Taklamaklan y la cordillera de Pamir.

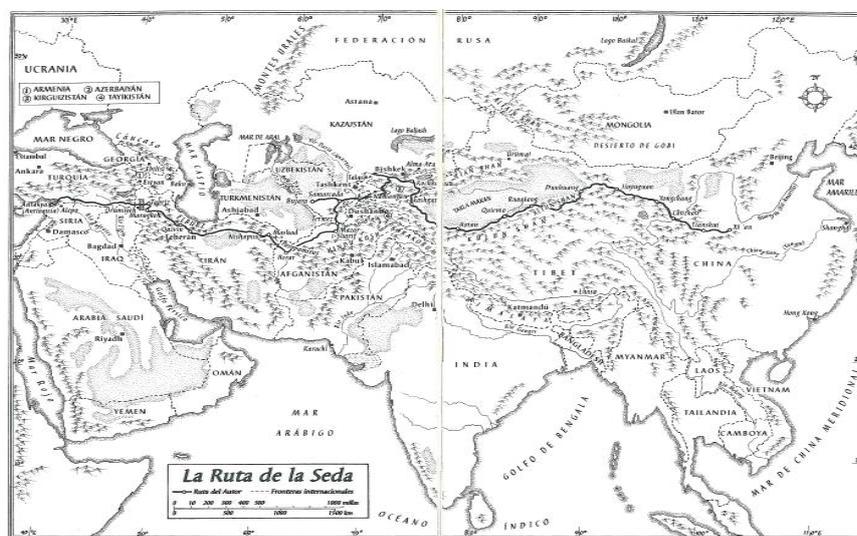


Itinerario de Patricia Almarcegui en *Una viajera por Asia Central* (2016: 18-19)

En este panorama llama la atención el viaje de Thubron, que decide invertir el orden habitual y empezar su camino en la mítica Xi'an-la ciudad china que suele ser vista, desde la perspectiva europea, como el destino del viajero, la meta del trayecto. El escritor

²¹⁰ Llama la atención la obstinación del viajero que, en su segundo viaje, insiste en empezar la ruta en el mismo punto en el que la había dejado en el recorrido anterior. Ollivier pide al conductor de un autobús local que se pare a medio trayecto, en mitad de la nada, para dejarlo en el punto que le permite conectar las dos partes de su viaje: «pues pretendo retomar el trayecto interrumpido en el lugar exacto donde me abatió la enfermedad. Es un gesto por lo menos detallista: pero indispensable para mi integridad. He elaborado un proyecto muy preciso y no pretendo burlarlo con un primer pecadillo ni corregirlo ante la primera propuesta que me hagan. No evitaré un solo centímetro de la ruta que me debe llevar hasta Xián, China. ¡Y siento mucho si parezco un integrista o un maníaco!» (2006 [2001]: 10).

empieza su viaje en China para acabarlo en Turquía, pasando por Kirguistán, Uzbekistán, Afganistán e Irán²¹¹.



Itinerario de Colin Thubron en *La sombra de la Ruta de la Seda* (2017 [2006]: 12-13)

En todos los recorridos comentados estamos ante un viaje de ida y vuelta. Tal y como hemos señalado en la primera parte de este estudio, esta vuelta a casa resulta ser un requisito indispensable para poder hablar de viajeros, frente a los vagabundos o los nómadas, ya que, como comenta Onfray: «no hay viaje sin reencuentro con Ítaca, que da al desplazamiento su sentido mismo» (2016 [2007]: 101).

Asimismo, aunque los viajeros no escogen las mismas rutas, les une la elección de lugares poco transitados que no suelen formar parte de los destinos turísticos (Afganistán, Turkmenistán, Tayikistán, Kirguistán) o si lo son (Turquía, Uzbekistán), los protagonistas van más allá de la rutas establecidas por la industria del ocio.

²¹¹ Curiosamente, mientras que el camino de Strubell y Ollivier pasa por Turkmenistán antes de llegar a Uzbekistán, Thubron, en su recorrido en sentido inverso, al abandonar las tierras uzbecas se dispone a atravesar Afganistán, omitiendo, de esta manera, una parte del trazado principal de la Ruta: «El fértil corazón de esta región- la “tierra árabe más allá del río”- es el río Zeravshan, cuyas rápidas aguas, portadoras de oro sin valor, vienen desde el Pamir para morir en el desierto más allá de Bujara. Desde allí, la Ruta de la Seda central atravesaba las llanuras turcomanas hasta Merv, pero yo planeaba seguir una antigua desviación al sur que entraba en Afganistán y continuar, a lo largo de más de mil cien kilómetros, hasta la frontera de Irán» (2017 [2006]: 262).

Ollivier se aleja constantemente de las rutas turísticas preparadas para visitantes de Turquía. El consulado francés en Estambul le recuerda, una y otra vez, el riesgo que corre, pero, paradójicamente, el propio viajero desconoce estas amenazas porque la prensa «inglesa y francesa ignora absolutamente la ruta no turística que sig[ue]» (Ollivier, 2005 [2000]: 195).

Tampoco el trayecto de Thubron resulta habitual. Al escritor le atrae el territorio prohibido, los lugares que no están pensados para los extranjeros: «me apeé del autobús en la carretera vacía, en un valle cuyos extremos no veía, y me puse a andar [...] No tenía la menor idea de cómo era Yongchang: había atraído mi curiosidad por extrañas razones. Por lo que yo sabía, era territorio prohibido para los extranjeros» (2017 [2006]: 98). También para bordear los desiertos de Lop y Takla Makan el escritor decide escoger la ruta del sur que «continúa estando casi desierta» y «hace tiempo que está prohibida para los extranjeros» (2017 [2006]: 131). Asimismo, en Afganistán, el viajero quiere visitar lugares conflictivos, con una historia difícil y dolorosa, sitios a los que no van ni turistas ni locales: «a unos kilómetros al norte, la aldea hazara de Qezelabad fue visitada por los talibanes incluso antes de que saquearan Mazar. No pude convencer a ningún coche para que me llevara allí, pero encontré un contacto en la ciudad, un joven tayiko que había trabajado para la BBC» (2017 [2006]: 283-284). En estos lugares la sensación de lo clandestino, de transgredir ciertas fronteras se vuelve palpable: «caminamos [...] con cautela, como si estuviéramos en un lugar prohibido» (2017 [2006]: 284). La frontera entre Uzbekistán y Afganistán tampoco se parece en nada a un escenario turístico y se describe por el inglés haciendo hincapié en todos estos elementos que lo convierten en inquietante y amenazador:

Soldados y funcionarios rusos comprobaron mis documentos con fría perplejidad. Aquí no venía ningún extranjero. En dos ocasiones, mi identidad fue retransmitida por radio a Tashkent, a un ministerio de asuntos exteriores extremadamente aprensivo, mientras yo soportaba el azote del viento cada vez más frío, preguntándome aún si iban a dejarme pasar. A ambos costados, el alambre electrificado y los aisladores relucían intactos; había hombres en todas las torres de vigilancia (2017 [2006]: 277).

De la misma forma que Thubron comentaba lo difícil de pasar de Uzbekistán a Afganistán, Silvestre califica como «una pesadilla» la frontera entre Jordania e Israel, y añade que «por aquí no pasan turistas, tampoco judíos, sólo los árabes con el pasaporte israelí, sospechosos en su propio país» (2013: 391).

También Strubell comenta que los itinerarios que escoge no son nada habituales, ni para locales ni para forasteros: «[h]acia arriba, la pista continuaba hasta el refugio, mi destino, pero nadie quería ir allí. Excepto yo» (2009: 73). Y, efectivamente, cuando el viajero llega a dicho albergue, resulta ser el primer huésped en todo el año.

Aunque el itinerario de Almarcegui no parece tan atrevido como los trayectos de los viajeros anteriormente mencionados, la escritora tampoco se limita a un recorrido preestablecido. En una ocasión comenta que lo más memorable de su visita a Bujara no era la ciudad misma, sino un mausoleo que se encontraba a 10 kilómetros de la urbe. Como ella misma reconoce: «no sé cómo se me ocurrió ir hasta allí. No estaba en mi guía de viajes ni me lo habían recomendado visitar en España» (2016: 51). Asimismo, recorrer la montaña kirguisa significa descubrir los lugares en blanco de los mapas turísticos, lo que se evidencia en lo desiertas que resultan estas zonas: «no nos cruzamos con nadie a lo largo de todo el trayecto» (Almarcegui, 2016: 139).

Esta falta de un itinerario fijo se convierte en una constante en los protagonistas del corpus. En numerosas ocasiones los viajeros, dejándose llevar por su curiosidad y ganas de conocer, modifican el recorrido a su antojo. En su primer viaje Silvestre, al ver a lo lejos un castillo antiguo, decide cambiar de rumbo y acercarse a él: «la tentación es irresistible. Tengo que llegar hasta allí. Subo por una pista empedrada y, una vez alcanzo la cima, descubro que la fortaleza está perfectamente conservada» (2013: 289). El viajero disfruta de la fortaleza y de la soledad que esta ofrece, fuera de los itinerarios masificados: «no hay nadie en ella, ni dentro ni en los alrededores. Ni visitantes, ni guardas, ni turistas. Nada. Solos mi moto y yo y los muros de piedra» (2013: 289).

También Ollivier, en algunas ocasiones, hace muchos más kilómetros de los estrictamente necesarios para acercarse a los restos de algunos caravasares o ver lugares desconocidos de los que le hablan los locales: «[c]onverso con una pareja [...] Me dicen que en lo alto de la cuesta, cerca del paso, hay una aldea pequeña, Alyak, que no aparece en el mapa. De pronto tengo ganas de estar allí» (2006 [2001]: 193)²¹².

Almarcegui, por su parte, llevada por el simple deseo de sumergirse en lo desconocido, quiere conocer Fergana — «decido ir a Fergana. Lo planeo sobre la marcha» (2016: 75) — y se dispone a viajar, sin ningún plan concreto, a la montaña kirguisa:

²¹² Resulta muy significativo este gesto de Ollivier que desea conocer los lugares que no aparecen en el mapa, idea también muy presente en el resto de los viajeros del corpus y que desarrollaremos en los siguientes capítulos de este estudio. Si el mapa es el efecto de un proyecto de racionalización del espacio para controlarlo mejor, salirse del mapa apunta a la idea de hallar un territorio fuera de los dispositivos de control de la modernidad.

«como me suele pasar, no sé muy bien qué haré allí pero, en la medida que sea posible, intentaré vivir entre las montañas» (2016: 117).

Esta falta de esquema fijo que seguir, de un horario y un itinerario inamovibles, es algo que defiende también Silvestre, opinando que «el exceso de planificación no es conveniente [...] Un margen amplio de libertad siempre es necesario para tomar desvíos, descansos, atajos o hacer excursiones o disfrutar de una nueva amistad o de un lugar que nos guste especialmente» (2016: 23). Por esta razón el motero, frecuentemente, ni siquiera se preocupa por la posible meta: «hoy no tengo ningún destino concreto. Simplemente me divierto conduciendo y me prometo parar en el primer lugar que me guste para montar el campamento» (2016: 63).

1.3.2. Adentrándose en la complejidad política, geográfica y social

Los viajeros del corpus no solo recorren territorios fuera de las rutas turísticas consolidadas, sino que sus viajes esbozan también un mapa de países, naciones, lenguas y culturas muy heterogéneo y complejo. En todos los casos se trata de regiones de un pasado conflictivo y de un presente nada sosegado. Regiones de fronteras difusas e identidades problemáticas. Un hecho que marca gran parte de los caminos de la antigua Ruta es la caída de la URSS y sus consecuencias directas: «las repúblicas ex soviéticas de Asia Central se convirtieron en estados independientes en 1991 y tuvieron que reorganizar todas sus estructuras» (Boulnois, 2004 [2001]: 388). Almarcegui comenta la creación de identidades artificiales que ha atravesado la historia de estas regiones:

La población de Asia Central es fruto de numerosas identidades. Los países actuales se crearon en la década de 1920. Los responsables comunistas consideraron que había que crear Estado nación antes de que se integraran en la Unión Soviética y dividieron a los habitantes entre tayikos, uzbekos, kazajos, kirguises y turkmenos, cuando anteriormente se repartían en torno a una tribu, una creencia o un oficio (2016: 28).

También Thubron hace hincapié en el surgimiento de naciones allí donde antes no reinaban fronteras ni delimitaciones.

Así pues, lo zaristas, y los bolcheviques después de ellos, entraron en una tierra sin naciones, donde un estado era únicamente el territorio gobernado por un caudillo. Su núcleo no era una institución abstracta, sino una dinastía viva. Sus fronteras eran opiniones difusas. Impaciente por poner orden en aquel

caldo multilingüe, Moscú impuso etiquetas, jugó con lenguas, asignó héroes convenientes y delimitó países lo mejor que supo (2017 [2006]: 255).

Ambos viajeros insisten en que los territorios que históricamente no eran estados bien delimitados durante el dominio de la URSS, recibieron sus «etiquetas» y, después de su caída, les fue dada una independencia que no esperaban ni anhelaban, viéndose necesitados de historia, símbolos y héroes nacionales. Al hilo de esto, tanto Almarcegui como Thubron reflexionan sobre la figura de Tamorlán. Resulta que el gran caudillo, su imperio, poder y riquezas, es el imaginario en el que los uzbekos buscan su pasado y sus raíces. Almarcegui señala que «tras la disolución de la Unión Soviética, cada una de las antiguas repúblicas estaba buscando la manera de defender su identidad y crearla o recrearla. Curiosamente, Uzbekistán había decidido volver la mirada hacia el gran Tamerlán» (2016: 59). Esta misma visión la defiende también Thubron que comenta: «[c]uando Uzbekistán alcanzó la independencia en 1991, la nación era un invento ruso a gran escala. Sus dirigentes, parte ellos mismos del mito, descubrieron su justificación en la fantasía soviética de un Uzbekistán preexistente, que ahora abrazaba la gloria de Tamerlán y se sustentaba en un pasado indefinido» (2017 [2006]: 255-256). También los kirguises, siguiendo la misma necesidad de identificación, se embarcaron en el proyecto de construcción de su historia, héroes y mitos nacionales:

Como foco de unidad nacional [Kirguistán] recurrió a la gran saga de Manas: la epopeya oral de mayor longitud que se conoce, más larga que la *Iliada*, la *Odisea* y el *Mahabharata* juntos. Como un palimpsesto cantado, se remonta a la conquista de los uigures por parte de los kirguizes [*sic*] hace mil años y siglos después reflejó la lucha de su pueblo contra los mongoles, antes de adoptar una pátina islámica. Historia y leyenda se entrelazan inextricablemente; es a la vez la partida de nacimiento y el himno nacional de los kirguizes [*sic*] (Thubron, 2017 [2006]: 255-256).

La identidad nacional confusa, artificial, en construcción o en conflicto, no es el único problema de muchos de los países de la antigua Ruta de la Seda. Según Höllmann: «una parte considerable de la red de rutas se encuentra en una zona que tras el desmembramiento de la Unión Soviética está controlada por políticos que en su mayoría basan el mantenimiento de su poder en una páfida mezcla de proteccionismo y nacionalismo» (2015: 157). Los viajeros del corpus son conscientes de la realidad de estas regiones y Ollivier relaciona el pasado convulso de la Ruta con su presente: «las guerras han sido continuas en las rutas de la seda desde tiempos inmemoriales. Hoy tampoco

escasean, y toda la región de Asia central aún se ve asolada por conflictos locales muy violentos» (2005 [2000]: 195). De hecho, el caminante reconoce que su itinerario se ha visto condicionado por las circunstancias sociopolíticas del momento:

Tuve que considerarlos cuando preparaba mi viaje, y escoger con cuidado el itinerario. Podía optar entre varias rutas antiguas. Me habría gustado mucho empezar en la antigua Antioquia, sobre el Mediterráneo, atravesar Siria, Irak, Irán y después Afganistán. Países sublimes, poblaciones y tierras repletas de historia. Pero los peligros son allí demasiado obvios. Tampoco podía tomar la ruta de las estepas. Está cerrada la frontera entre Turquía y Armenia. Y en el Cáucaso hay una guerra larvada en Chechenia, siempre pronta a encenderse, lo que no ha dejado de ocurrir ... (2005 [2000]: 195).

No obstante, los territorios que ha escogido para su itinerario tampoco resultan mucho más seguros y tranquilos. El viajero comenta que «los tres países que debo cruzar tienen una reputación horrorosa» (2006 [2001]: 12) y explica a qué se debe su mala fama: «Irán ha mostrado al mundo entero imágenes de siniestra violencia durante los veinte años de revolución islámica, de integrista brutal y arrogante [...] Turkmenistán, ex república soviética, que debo recorrer después de Irán, está dirigida por la antigua nomenclatura comunista, que recientemente se ha convertido al liberalismo más salvaje. Lo mismo vale para Uzbekistán, también administrado con mano de hierro por los antiguos mandos del partido» (2006 [2001]: 12-13).

Al mismo tiempo, en estas regiones, a los nacionalismos extremos, burocracia absurda y corrupción incontrolable se unen los problemas del comercio ilegal y el contrabando: «para la exportación de drogas, como para el transporte de armas, se usan preferentemente las antiguas vías de la Ruta de la Seda, que, en algunos tramos, se parece más a una senda de contrabandistas» (Höllmann, 2015: 160). En este contexto, los protagonistas del corpus se convierten, muchas veces, en víctimas del sistema. Como veremos en el siguiente capítulo, las cuestiones burocráticas, «kafkiana burocracia de estirpe soviética» (Silvestre, 2016: 11), resultan odiosas, y los viajeros son parados frecuentemente por múltiples controles policiales, mientras que en las fronteras se les trata como a posibles traficantes de droga o armas.

1.4. Los medios de transporte: buscando su propia relación con el tiempo

¿Qué vamos a descubrir al entrar en un ritmo de camellos después de tantos viajes en avión, metro, tren?

Julio Cortázar, Carol Dunlop
Los astronautas de la cosmopista

La única forma de viajar por lugares a los que la mayoría de gente no llega y de moverse por los caminos alejados del flujo de turistas, es recurrir a medios de transporte que estos no utilizan. Como ya hemos visto, el turismo se revela como la consecuencia de las cuatro grandes revoluciones en el transporte y la última de ellas, el avión, afecta gravemente la percepción de tiempo y espacio del sujeto (Turner y Ash, 1975). En este contexto, Onfray habla de «la velocidad del avión [que] modifica la aprehensión del espacio y contribuye a su reducción» (2016: 79), instaurando, de esta manera, «el mito de la Velocidad, que es el Espacio devorado por el Tiempo» (Zumthor, 1994: 29). También Salcines de Delas comenta este cambio histórico de relación espacio-tiempo: «Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano tardaron, en el siglo XVI, 1081 días en dar la primera vuelta al mundo; Phileas Fogg tardó ochenta días; en 1995, se ha tardado treinta y dos horas en dar la vuelta al mundo a bordo de un ‘Concorde’ [un avión] que necesitó realizar cuatro escalas técnicas» (1996: 46)²¹³.

Por esta razón, una de las decisiones fundamentales que toma el viajero contemporáneo se relaciona no solo con su itinerario, sino también con el medio de transporte utilizado, ya que este modifica «radicalmente la relación entre tiempo y espacio, entre velocidad y visión del Otro y, en consecuencia, entre viajero y relato de viaje» (Peñate, 2015: 58). Onfray comenta las distintas formas de desplazamiento

²¹³ El hecho de que, con la aparición del avión, la distancia entre los lugares ya no constituya el problema principal, pudiendo, casi siempre, solucionarse pagando por un billete de avión, introduce una nueva lógica de desplazamientos en la que la distancia se contabiliza con el dinero que cuesta el trayecto. Ahora mismo, el obstáculo para conocer ciertos lugares ya no es su lejanía, el tiempo necesario para llegar a ellos o lo peligroso que puede resultar el viaje, sino el dinero que cuesta el vuelo. Tal y como señala, Salcines de Delas: «este cambio producido en los viajes, lo comenta, con mucha ironía, Joaquín Calvo Sotelo, en su libro titulado *Nueva York en retales* (1947), cuando dice: “El mundo se ha empequeñecido [...] La aviación ha borrado todas las distancias, y ahora no nos separan del otro confín del mundo kilómetros ni millas, sino dólares. Se está a X dólares de Nueva York, a X dólares de Haway, a X dólares de Filipinas» (1996: 47).

escogidas por los viajeros de diferentes épocas, y señala la situación privilegiada de los que viajan hoy en día y pueden escoger el medio de transporte con el que más se identifican o que más les conviene:

La suerte de la modernidad es que permite elegir su propia relación con el tiempo, no obliga; al contrario que en el pasado, que obligaba, y tanto, en función de sus límites. Montaigne a caballo, Rimbaud a pie, Morand en barco, Cendrars en tren, Bouvier en coche, Chatwin en avión, evidentemente, pero nadie impide caminar a Kenneth White o a Guido Cerronetti, ni a Théodore Monod optar por los *meharis*... (2016 [2007]: 83).

Aunque la dinámica actual hace vivir y experimentar el mundo a una velocidad vertiginosa, y el avión se ha impuesto como la forma de llegar a los sitios, en tanto que el autobús climatizado parece ser la manera predilecta de moverse por los lugares, tal y como ya señala Onfray «nadie impide caminar a Kenneth White o a Guido Cerronetti». También Boulnois indica que «cuanto más se multiplican las carreteras, las líneas de ferrocarril y los servicios de aviones, más aficionados a los viajes “arcaicos” se encuentran. En el mundo siempre hay alguien dispuesto a hacer la ruta Pekín-Xi’an-Xining-Lhasa-Katmandú en bicicleta, o la ruta París-Moscú a caballo, la travesía a nado del Atlántico o la de Australia a pie» (2004 [2001]: 411)²¹⁴.

Almarcegui, Thubron y Strubell

Los autores del corpus, siguiendo esta tradición de viajeros rebeldes mencionados por Onfray y Boulnois, renuncian a la lógica que proporciona el avión, utilizándolo solo cuando resulta imprescindible. Almarcegui llega a Uzbekistán en avión y en cuanto llega al hotel decide dormir porque, como ella misma reconoce, «durante el sueño, el tiempo se acelera y el alma tiene tiempo suficiente para llegar al lugar al que el cuerpo hace horas que llegó» (2016: 27). Con esta reflexión, la viajera indica el problema de volar a los lugares: el desplazamiento físico resulta demasiado rápido y no va acompañado de la preparación mental. El desajuste entre «el cuerpo» y «el alma» resulta evidente, el

²¹⁴ Las maneras de viajar mencionadas por Onfray y Boulnois no son las únicas formas alternativas de desplazarse hoy en día. El protagonista de la película *Cruzando el sentido* (2015) de Iván Fernández de Córdoba recorre España utilizando su monopatin como único medio de transporte, siendo considerado por todos un verdadero loco. Para más información puede verse: Zygmunt, Karolina (2017), «Viajando a lo loco: el recorrido quijotesco en el cine valenciano actual», *Quaderns de Filologia* (Anejos), 84, pp. 177-188.

primero ya está en Uzbekistán, mientras que la segunda todavía no ha llegado a este destino.

Para evitar este desequilibrio, durante su periplo por Asia Central la escritora utiliza, sobre todo, el transporte público, viajando en metro, taxi colectivo o en tren, mientras que, durante su estancia en la montaña kirguisa, recurre a la manera más habitual de moverse por estos territorios: montar a caballo.

Al igual que Almarcegui, también Thubron, en su largo recorrido, viaja en autobús, tren e incluso bicicleta, y en múltiples ocasiones negocia con los conductores locales para ver lugares a los que no hay otra manera de llegar.

Esta es también la manera de viajar de Strubell, que se desplaza en minibuses urbanos, coches compartidos o trenes. El propio viajero enumera los medios de transporte que ha utilizado en su camino: «había viajado en autobús, minibús, coche, carromato, bicicleta y hasta a caballo» (2009: 120). De la misma forma que Almarcegui, al llegar a la montaña de Kirguistán, se da cuenta de que montar a caballo es la forma predilecta para moverse por estas regiones, actividad que, aunque exigente, el viajero ve rodeada de cierto encanto ancestral: «“Chó, chó” gritábamos ambos, fustigando a los caballos para salir al trote. Esa era la palabra mágica, nuestra conexión con el mundo equino» (2009: 94).

Asimismo, en algunos momentos del recorrido de Strubell, se aprecia un deseo de viaje lento y, con esto, de una relación diferente con el tiempo. Por esta razón, en su paso por Turquía, yendo a Tatvan, el viajero empieza su recorrido en autobús, pero baja antes de llegar a su destino (no sin la sorpresa del conductor y del resto de los viajeros) para coger el barco: «pero no tenía prisa alguna. Llevaba, además, demasiadas horas de carretera. Quería agua, quería avanzar lentamente» (2009: 28). Este deseo de lentitud lleva al viajero a un recorrido en barco de cinco horas: «disfruté sentado en la cubierta del silencio y del lento avance del barco. No entendí la extrañeza de la gente por mi presencia allí: sí, en autobús hubiera tardado dos horas, pero el tiempo no podía compensar aquella sensación de sosiego. Tan solo nosotros surcábamos el lago. Y únicamente el monótono ruido del motor perturbaba algo aquella sensación de serenidad» (2009: 29)²¹⁵.

²¹⁵ Escoger el barco frente a otros medios de transporte no resulta extraño en la literatura de viajes. Ciro Bayo viajó de Barcelona a Valencia en barco (1875), lo que relata en *Con Dorregaray. Una correría por El Maestrazgo* (en Salcines de Delas, 2002: 108), mientras que el aclamado escritor y viajero británico, Jonathan Raban, entiende la travesía en barco como la última forma de desplazarse que todavía ofrece el sentido de aventura y permite acercarse a los viajeros del pasado: «Raban's travel writing [...] asserts

El deseo de un viaje lento, a un ritmo sosegado, no resulta nada nuevo, ya que «desde Stevenson a Lacarrière, siempre han existido defensores acérrimos de la medida del tiempo según el paso animal o humano» (Onfray, 2016: 83)²¹⁶. Ente los autores del corpus, quien más defiende este tipo de viaje es Ollivier, que se incluye en el grupo de «los lentos, los paseantes, los cansinos» (2005 [2000]: 30). El francés decide recorrer la Ruta de la Seda andando y, de esta manera, se inscribe dentro de la gran tradición de los viajeros andarines. Tal vez el ejemplo más famoso del aficionado a la marcha lo constituye Rousseau que, en múltiples ocasiones, señala el ir a pie como su manera favorita de viajar, enumerando sus ventajas:

Sólo concibo una manera de viajar más agradable que ir a caballo: es ir a pie. Se parte cuando se quiere, se detiene uno a voluntad, se hace tanto ejercicio y tan poco como se desea. Se observa todo el país, se desvía uno a la derecha, a la izquierda, se examina todo lo que agrada, se detiene uno en todos los panoramas. ¿Que veo un río? Sigo su orilla; ¿un bosque tupido?, voy bajo su sombra; ¿una gruta?, la inspecciono; ¿una cantera?, examino los materiales. En cualquier sitio que me agrada, allí me quedo. En el instante en que me aburro, me voy. No dependo ni de los caballos ni del postillón. No necesito escoger caminos trillados ni rutas cómodas, paso por todas partes por donde un hombre puede pasar; veo todo lo que un hombre puede ver y como no dependo más que de mí mismo, disfruto de toda la libertad que un hombre puede gozar (1998: 617).

Asimismo, el filósofo suizo inserta sus viajes en una tradición mucho más antigua: «[v]iajar a pie es viajar como Tales, Platón y Pitágoras» (1998: 617).

En el panorama español de la literatura de viajes cabe destacar a los autores del XIX que, según Salcines de Delas, recuperan el viaje a pie como una modalidad de viaje (2002: 109). Entre los autores que deciden recorrer España andando, destacan figuras tan conocidas en la literatura española como Pio Baroja, que en su *Camino de Perfección* (1902) relata un viaje a pie por Castilla y Camilo José Cela que realiza andando gran parte

travelling by boat as the last mode of transport that offers a true sense of adventure, revealing in the process yearnings for escape, discovery, and solitude that have been voiced by travellers for centuries» (Kinsley, 2017: sp).

²¹⁶ También Theroux en su *Tao del viajero* recoge la idea de Gradner McKay expresada en *Journey Without a Map* (2009) cuando confiesa: «reparé en que viajaba mejor cuando no superaba la velocidad del trote de un perro» (2017 [2011]: 32).

de sus viajes y «da un nuevo impulso al viaje a pie por España» (Salcines de Delas, 2002: 111). También Ciro Bayo, un viajero incansable, prefiere una caminata que desplazarse, por ejemplo, en tren: «el contraste entre una ciudad y sus alrededores se dulcifica mucho andando a pie. El tren os lleva rápido de la estepa a la urbe; del último villorrio a la gran ciudad; las piernas permiten a la vista gradaciones, matices de perspectiva; de la carretera a la calle, de las casas lugareñas a las quintas; de las fábricas a los palacios» (en Salcines de Delas, 2002: 117).

Ollivier coincide con Ciro Bayo y señala que, en su viaje de vuelta, cuando intenta contemplar el paisaje desde la ventana la ambulancia en la que es transportado, este pasa demasiado rápido, no dejándose atrapar y asimilar: «pego la nariz al vidrio de la ventanilla de la ambulancia para ver pasar los paisajes que he contemplado durante tantos días al ritmo lento de la marcha. Los reconozco, pero son distintos. Una ciudad o una aldea no se dejan atrapar por una mirada tan veloz. Hay que abordarlas con lentitud, amorosamente» (2005 [2000]: 307).

Asimismo el caminante francés reflexiona en su relato tanto sobre la naturaleza de andar y su sentido, como sobre el cambio que ha tenido lugar en la relación espacio-tiempo. Una jornada de camino no significa lo mismo que hace años y las distancias ya no se miden de la misma manera. El viajero recoge en su relato un diálogo con los locales que ilustra esta transformación:

Uno de los hombres, me dice que hay un hotel en Shilé, en la costa del mar Negro.

- ¿Es lejos?

- No, aquí al lado.

Una mirada al mapa me confirma que está a treinta kilómetros hacia el norte, es decir a un día de camino. Pero hace mucho que estoy acostumbrado a las caminatas y eso no me asombra. La noción de la distancia se ha pervertido desde que reina el automóvil y sólo se expresa en términos de kilómetros por hora. El caminante debe saber decodificar expresiones como «no muy lejos», «aquí al lado» o «a diez minutos». Son apreciaciones de automovilista. Las palabras «diez minutos», una vez analizadas, significan diez a doce kilómetros, es decir dos horas de andar a pie (2005 [2000]: 36).

Al mismo tiempo, Ollivier es consciente de que estas imprecisiones en la medida de las distancias no son los únicos peligros que acechan a los andarines. Cuando empieza su travesía por Turquía comenta que «los peatones, en este país, sólo sobreviven porque

han aceptado que un hombre que está al volante tiene prioridad en cualquier ocasión [...], el conductor es el rey y el peatón nunca tiene la razón» (2005 [2000]: 24). Igualmente, al verse constantemente adelantado por camiones, el protagonista se describe como un «peatón minúsculo entre estos monstruos de acero que no cesan de eructar» (2005 [2000]: 77). Las mismas sensaciones le acompañan en Irán, donde pasar por un túnel le parece «la antecámara del infierno» (2006 [2001]: 75) y al llegar a Teherán constata que «es una ciudad para vehículos, no para peatones» (2006 [2001]: 122).

A pesar del peligro omnipresente y la extenuación de las horas de marcha Ollivier, como repite en múltiples ocasiones, quiere disfrutar de cada kilómetro del recorrido, por lo que rechaza numerosas invitaciones de subirse a un vehículo: «[d]urante la jornada varios camiones, que van en la misma dirección que yo, disminuyen la marcha y me indican que me pueden llevar. Dos automóviles se detienen y me invitan a subir. Declino la invitación de unos y otros, sonriendo» (2005 [2000]: 30). La escena se repite frecuentemente y en otra ocasión el viajero comenta: «resisto victoriosamente la invitación de dos soldados que quieren llevarme en su camión. Es una verdadera obsesión esto de socorrer sistemáticamente a los andarines solitarios» (2005 [2000]: 232). Los locales no entienden la obstinación del caminante y este siente que, a cada paso, tiene que librar una pequeña batalla para «obtener el derecho a caminar» (2005 [2000]: 93). Cuando se ve obligado a recorrer una parte del camino en algún medio de transporte motorizado por circunstancias adversas, al día siguiente siempre decide volver al lugar donde ha dejado la caminata para retomarla en el mismo punto: «[u]n camión que transporta madera a Erzouroum me lleva hasta el lugar donde ayer subí al vehículo de los kurdos. Ya sé que este comportamiento puede parecer inverosímil» (2005 [2000]: 255).

Ollivier insiste en no «privar[se] del placer de andar por un camino con el que h[a] soñado durante meses» (2005 [2000]: 30) y reconoce que andar se convierte en una especie de droga: «la euforia de la marcha puede parecerse a la turbación por exceso del alcohol. Es tal la felicidad del avance, que uno no hace caso de las advertencias del cuerpo» (2006 [2001]: 24). Seguir sin descanso, ir siempre más allá, se revelan como tentaciones irresistibles y el viajero tiene que esforzarse por controlar su adicción: «me embriaga una vez más la marcha continua. La ebriedad de las grandes distancias me impulsaría a caminar, caminar y caminar si no pusiera alto a ello. Se ha apoderado de mí un tipo de excitación, de deseo de ir cada vez más lejos, más rápido [...] se ha convertido para mí en una necesidad, en una droga. Si no le pongo coto, esta euforia física me conducirá al agotamiento» (2006 [2001]: 156). Asimismo, el viajero siente en su propio

cuerpo el poder del caminar: «cuando camino, a veces pienso que el simple hecho de posar los pies en el suelo envía mi sangre con más fuerza hacia el corazón, la empuja más rápido por mis arterias. Un paso es un céfiro; una etapa, un huracán» (2006 [2001]: 92). Este entusiasmo de Ollivier contrasta con la sorpresa de los locales que no comprenden esta manera de viajar:

En la plaza, un anciano sale de la mezquita. No entiendo todo lo que dice, pero su locuacidad y sus gestos me bastan para entender un discurso como el siguiente:

-¿Cómo se entiende todo esto? Si de verdad deseas viajar, compra un coche como el mío, como ése que te muestro. A tu edad no te conviene andar tanto. Vamos a tomar té... (2005: 39-40).

Esta sorpresa al ver a Ollivier andando da lugar a escenas que emocionan al viajero, como la actitud de ese anciano turco que quiere ayudar al caminante e intenta parar algún coche para que lo lleve, porque cree que el francés va andando por no tener otra alternativa. No obstante, a veces la incomprensión resulta hostil e intimidada al propio caminante. Parece que una actividad habitual se convierte en una transgresión que choca con lo establecido y puede resultar molesta:

Vuelvo a encontrar entre los iraníes la incomprensión que tuve que enfrentar en Turquía, cuando expresaba mi deseo de caminar. ¿Acaso es tan incongruente, tan extravagante e inconcebible que un hombre tenga hoy el sencillo deseo de recorrer el mundo a pie? Tengo la sensación de hacer, al fin y al cabo, algo bastante trivial; pero me devuelven con tanta regularidad una imagen de empresa insensata que terminaré sospechando... (2006 [2001]: 28-29)

Martínez de Campos y Silvestre

Mientras que Ollivier, con su marcha incansable, sorprende, choca, pero también irrita o enfada, Martínez de Campos y Silvestre suelen despertar la admiración de quienes se cruzan en su camino. Esta fascinación de los locales al ver a los protagonistas se debe a su recorrido en moto, otro de los medios de transporte privilegiado en el universo viajero. Los protagonistas de *Easy Rider* (1969) recorriendo Estados Unidos o Che Guevara en su viaje por América Latina pueden ser un buen ejemplo de las imágenes de

viajeros-moteros que ofrece tanto el cine como la literatura²¹⁷. Asimismo, resulta importante mencionar *Los viajes de Júpiter* (1979) en los que Ted Simon relata sus periplos en moto por todos los continentes. Esta última lectura resulta ser fundamental para Martínez de Campos, que reconoce: «yo reparto mis cosas siguiendo el sistema de Ted Simon, el autor de *Los Viajes de Júpiter*, que en su vuelta al mundo distribuía su moto mentalmente y por zonas: la cocina, el cuarto de baño, el taller, el guardarropa, etc.» (2006: 40).

Tanto Martínez de Campos como sus compañeros de viaje utilizan en su trayecto una BMW100 París-Dakar que, para ellos, más que una simple moto, es como una especie de «caballo alado». Para explicar el significado de este misterioso apelativo, que aparece en el propio título de la obra, el autor se remonta a los conflictos entre los chinos y los hunos, destacando el personaje de Chuang-Kien, cuyo objetivo era buscar alianzas contra los bárbaros que amenazaban las fronteras chinas. Este emisario habla en su corte sobre la existencia de «unos caballos fantásticos, que podían recorrer más de seiscientos kilómetros por día» (2006: 141) y se conocían como «caballos voladores de Fergana» (2006: 141). Asimismo, se menciona al personaje de William Moorcroft, un veterinario inglés que, siglos más tarde, buscaba estos animales de tan extraordinarias cualidades. Martínez de Campos señala que sus motos recorren la misma distancia y comenta: «cómo les habría [*sic*] gustado al emperador Wu-ti y a Moorcroft nuestros caballos voladores. Habrían dado cualquier cosa por ellos» (2006: 143).

Igualmente, el autor le dedica muchísimo espacio a la explicación de los problemas asociados a viajar en moto, así como a la dificultad de seleccionar el equipaje y a la necesidad de vestimenta específica para proteger al motorista en el caso de caídas. Sobre estas cuestiones los moteros discuten en diversas ocasiones: «el peso es el enemigo del motorista y mucho más fuera de las carreteras [...] La noche la pasa Antonio, que es un endurista puro, tirando víveres y otros artículos que considera innecesario y un lastre en la moto y Juan sacándolos de la basura y volviéndolos a meter en el equipaje» (2006: 40). El viaje se ve marcado por el robo de las piezas de repuesto, y la pesadilla recurrente de

²¹⁷ La historia del viaje que Guevara realizó con su amigo Alberto Granado en 1952 es conocida, sobre todo, gracias a la película de Walter Salles *Diarios de motocicleta* (2004) basada en las notas del protagonista. Para más información sobre el viaje de Che Guevara y la versión cinematográfica de esta experiencia puede consultarse: Peris Blanes, Jaume (2010): «Viaje, experiencia y narración: de las notas viajeras de Guevara a *Diarios de la Motocicleta*», *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 46, sp.

los viajeros es la avería de sus motos dado que, por falta de recambios y mecánicos especializados, podría tener un resultado catastrófico y significar el fin del viaje.

De la misma forma que para Martínez de Campos, también para Silvestre el medio de transporte es fundamental y condiciona todo el viaje. Igualmente su moto se personaliza y en el primer viaje se llama «La Gorda», mientras que el modelo que utiliza en su segundo trayecto recibe el nombre de «Victoria». El hecho de darle nombre al vehículo es una muestra de una relación personal y cercana, intensificada cuando el protagonista habla de su moto como si fuera un ser amado: «puedo pasar horas observándola por las noches, repasando sus decenas de arañazos, remiendos, abolladuras, manchas de alquitrán reseco y sus maletas de aluminio repletas de pegatinas. Está preciosa con todas esas heridas» (2013: 24). En otro momento, el viajero subraya que su moto «es algo más que una máquina. Mucho más. Tiene alma. Tiene sentimientos. Tiene vida» (2013: 385).

Asimismo, el motero subraya que no se imagina utilizar otro medio de transporte en su vida privada y profesional: «me encanta vivir por, para y de las motos» (2016: 40) y, aunque no habla de los «caballos alados», la idea de «volar» está muy presente: «con mi Gorda es una delicia poder volar sobre esta superficie destruida. Me encanta mi moto, me encanta lo que puedo hacer con ella, me encanta sentirme jinete solitario que carga todo lo que necesita en sus alforjas» (2013: 219-220). De esta forma, la imagen del motero que «vuela» como si fuera un «jinete solitario» en un caballo salvaje y veloz, aunque expresada de otra manera, aparece en ambas obras. Sin embargo, junto a esta visión entusiasta, Silvestre quiere también combatir ciertos mitos idealizados de lo que es montar en moto: «viajar en moto no es siempre rodar y rodar y moverse libre y *born to be wild*. A veces la moto se convierte en una bola de presidiario que consume toda tu energía, como cuando se estropea, se accidenta, hay que saltar un océano o cruzar una frontera como la de Irak» (2013: 13).

El medio de transporte resulta clave en ambos relatos de Silvestre, pero en su segundo viaje, dado que su objetivo es probar un modelo nuevo de BMW, el protagonista profundiza más en los detalles técnicos de la moto y sus características. Además, de la misma forma que Martínez de Campos, insiste en temas como las averías del vehículo y la búsqueda desesperada de repuestos. Asimismo, las cuestiones relacionadas con la conducción siempre están presentes y el viajero señala tanto la dificultad de los territorios por los que circula: «una carretera destruida, llena de grava, agujeros y socavones» (2013:

252), como el peligro de la circulación: «el tráfico es criminal y agresivo, muy denso e incómodo» (2013: 335).

1.5. El viajero-escritor ante el reto de contar su propia experiencia

Solo el verbo contiene los cinco sentidos y más. El trayecto conduce cosas a palabras, vida al texto, viaje al verbo, de sí mismo hacia sí mismo. En la operación que conduce desde el universo infinito a su fórmula puntual y momentáneamente culminada se sintetizan fragmentos de memoria transfigurados en recuerdos centelleantes.

Michel Onfray

Le hemos dedicado tanto espacio a la faceta profesional de cada uno de los autores, su itinerario y los medios de transporte que utiliza, porque estas cuestiones, como se verá en los próximos capítulos de este estudio, condicionan la experiencia viática de los protagonistas. Asimismo, a pesar de tratarse de autores muy diferentes, que vienen de ámbitos profesionales muy distintos, y cuyos trayectos y medios de transporte no siempre resultan los mismos, todos ellos están ante la dificultad de plasmar por escrito su propia experiencia, afrontando un sinnúmero de interrogantes: ¿Cómo hablar de las consecuencias de un itinerario y un medio de transporte nada habituales? ¿De qué manera narrar lo que implica moverse, hoy en día, por la antigua Ruta de la Seda? ¿Qué decir sobre el contacto con la gente local, muchas veces no acostumbrada a forasteros? ¿Qué técnicas utilizar para describir la relación con los sentidos que activa el viaje?

Protagonizar y narrar su propia experiencia

Todas estas preguntas nos llevan, de nuevo, a la compleja relación entre viajar, contar y narrar, mencionada ya al principio de este capítulo. Como consecuencia de tratarse de relatos de viajes y no de novelas con motivo de viaje, en los textos de nuestro corpus estamos ante un tipo de escritor que es, al mismo tiempo el protagonista de su historia, y ante un viajero que es también el relator de su propia experiencia. En todas las obras podemos hablar de la presencia del narrador intradiegético y de la narración en primera persona²¹⁸. Albuquerque-García señala esta circunstancia hablando del viajero-escritor como «un sujeto de doble experiencia»:

²¹⁸ En este contexto llama la atención la narración en el relato de Almarcegui. La autora utiliza, principalmente, la narración en primera persona del singular, pero, en algunas ocasiones, habla de sí misma como «una viajera» o «la viajera», lo que se ve en el primer capítulo del libro titulado «propósitos de una viajera» y también en el capítulo «la viajera da por hecho» que empieza con la afirmación «situaciones que

El «relato de viajes», recordamos, contiene un sujeto de doble experiencia: el viaje y la escritura. Es un sujeto de doble instancia: sujeto viajero, individual e irremplazable que, además, escribe esa experiencia. Su estatuto ficcional es ciertamente peculiar. Se trata del hombre de carne y hueso, sin mediación de ningún otro tipo de voz imaginaria (2011: 29).

Asimismo, el estudioso señala que este tipo de narración implica otro tipo de vínculo con el lector, que «suspende su capacidad de incredulidad y acepta como no ficcional lo que el sujeto relata [...]». La identidad plena narrador/autor se proyecta en el lector en forma de un compromiso similar al que se le exige mediante el “pacto autobiográfico”» (2011: 29). También Youngs indica que «travel writers have to make decisions on how to deal with several matters intrinsic to their genre. Most of these involve the figure of the narrator» (2013: 158) y Pilar Rubio destaca la gran importancia de este elemento autobiográfico del relato, considerándolo consustancial y definitorio de la narrativa del viaje:

pues no sucede abiertamente en otras áreas literarias que el propio autor se constituya en personaje central de la narración, al ser su protagonista absoluto. La consecuencia inmediata del desdoblamiento del autor es la posibilidad de experimentar en sí mismo el sentimiento de alteridad, una circunstancia especular que puede llegar a modificar seriamente su proyecto narrativo, pues el autor se experimenta a sí mismo y durante el viaje como el otro, el personaje, y a la hora de la escritura como el autor que debe controlar a su personaje (2006: 252).

El relator-protagonista tiene que decidir qué cuenta de su propia experiencia y qué calla, qué visión de sí mismo presenta y qué imágenes de su viaje quiere transmitir al lector. En las obras del corpus, los autores también se enfrentan a este «sentimiento de alteridad» y la sensación de ser «personaje central de la narración». Veremos que, mientras unos asumen todo el protagonismo, elaborando un clarísimo discurso del yo, otros intentan no ocupar el centro del relato y le dan la voz al otro, creando, de esta manera, un texto mucho más polifónico. Además de esta tensión entre el autor y el

le ocurren a una viajera», pero en el que la escritora habla de sus propias vivencias. Este procedimiento implica cierto distanciamiento respecto a lo narrado y, al mismo tiempo, le da un tono más objetivo y universal a la experiencia. Esta técnica no resulta nueva y, por ejemplo, Camilo José Cela en sus relatos de viajes, de evidente carácter autobiográfico, sustituía el «yo» por la forma de la tercera persona de singular.

protagonista de su propia historia, los escritores de viajes, tal y como señala Thompson, se ven obligados a presentar su experiencia «in an enjoyable, or at least easily digestible way» (2011: 27).

Hablar desde la retrospectión

¿Cómo se lleva a cabo el proceso de escritura en el que el autor tiene que conciliar su doble posición de escritor y protagonista, con el requisito de crear una narración interesante para su lector? Thompson indica que, para conseguir este objetivo, en los relatos de viajes modernos lo más habitual es una perspectiva retrospectiva (Thompson, 2011: 28). En el caso de todos los viajeros del corpus estamos, justamente, ante esta escritura posterior a la experiencia.

Quien más reflexiona sobre esta cuestión es Strubell, que empieza el prólogo de su obra con las siguientes palabras de Gerald Durrell: «nunca me siento a escribir recién llegado de un viaje. Siempre dejo pasar un buen tiempo porque si no, la realidad me ata demasiado» (2009: 7). Como reconoce el propio viajero, esta afirmación fue para él «el empujón definitivo que [le] lanzó a escribir [su] libro» (2009: 7). Asimismo, esta idea de Durrell hace reflexionar a Strubell, que escribe su relato más de tres años después de su viaje, sobre su propia relación con esta experiencia y su escritura: «tenía miedo de haber dejado pasar demasiado tiempo y que los recuerdos se hubieran desvanecido en mi memoria [...]. Pensaba que ya era demasiado tarde para ponerme a escribir» (2009: 7). Absorbido por las dudas, descubre estas palabras y se da cuenta de que «escribir, como casi todo, requiere de un período de reflexión, asimilación y destilación» (2009: 7). De esta forma, la cita con la que abre el prólogo de su libro le hace ver que todo el tiempo que separó la vivencia de su puesta en discurso no fue en vano, y le sirvió para «madurar y filtrar las experiencias vividas» (2009: 8).

Los tres años de diferencia entre el viaje y su escritura que preocupaban a Strubell no parecen muy significativos en comparación con el lapsus temporal entre el viaje de Martínez de Campos y sus compañeros, que se llevó a cabo en el 1989, y la publicación en 2006 del testimonio escrito de esta experiencia. La distancia entre lo vivido y lo narrado es también grande para Almarcegui, ya que el viaje se realiza en 2007 mientras que el relato data de 2016. En el caso de Silvestre el primer viaje tiene lugar en el 2009,

pero la redacción del testimonio escrito de esta experiencia finaliza en el 2013, durante su segundo viaje por los mismos territorios, cuyo testimonio se publica en 2016²¹⁹.

Youngs señala que el autor puede decidir si reconocer en su relato la diferencia temporal que separa la experiencia de la escritura o escribir como si ambas fueran simultáneas. Según el estudioso, se trata de una decisión esencial tanto para el lector como para el propio escritor:

The choice of whether to acknowledge the temporal difference between the narrator and author is fundamental. Ignoring the separation between them can make for more a direct reading experience, as though we are experiencing the journey with the traveller. Drawing attention to the time that has elapsed between the performance of travel and the writing of it invites reflection. The narrator may thus be treated as another character about whom the author may comment, rather like an autobiographer's view of his or her younger self. The presence of that temporal distance, therefore, coincides with a critical space, too, which can lead to a more tangible sense of the writing as a construction. That is to say, if a text directly makes us aware that there are at least two different versions of the 'I' – the one who travels and the one who later writes up the travel – we are more likely to be conscious of the means by which the story is put together. When, on the other hand, the author encourages us in the pretence that the journey takes place as we read about it, we are less likely to ask questions as we are swept along by the narrative (2013: 158).

Los autores de todas las obras de corpus deciden marcar esta diferencia temporal y así, siguiendo la idea de Youngs, mostrar claramente la existencia de dos «yo», el que viaja y el que describe la experiencia, lo que les permite crear este espacio de reflexión tanto para el lector como para el propio autor, comentando, a través de la retrospección, el comportamiento de su «younger self».

En los textos trabajados esta posterioridad de la escritura respecto a la experiencia no solo se reconoce, sino que se señala con el uso frecuente de las prolepsis. La perspectiva temporal que adoptan los viajeros les permite reflexionar sobre lo que vieron

²¹⁹ De hecho, en su segundo libro de viajes por Asia Central, *Nómada en Samarcanda*, Silvestre comenta la redacción del primer relato: «Aprovecho para ponerme al día con mis muchas tareas pendientes. Un vídeo, seguir con el libro de Asia Central que espera con impaciencia mi editor y que llevará de título La emoción del Nómada [*sic*] y responder a mil mensajes y correos» (2016: 47).

y adelantar los hechos del futuro. Silvestre viajó por Siria en 2010, pero cuando, años más tarde, vuelve a sus notas señala que la situación del país ha cambiado drásticamente: «mientras repaso estas notas a comienzos de 2013, algo terrible está sucediendo en Siria. Destrucción, dolor y muerte. Me acuerdo de la gente sencilla y amable que conocí...» (2013: 360).

Almarcegui, estando en la ciudad kirguisa Osh, cena en una terraza enfrente de una gran roca vertical que parece proteger la ciudad. Mientras que en ese momento a la viajera le sorprende la extraña iluminación del sitio, en el texto redactado años después la escritora señala: «ahora me doy cuenta, quizá esa imagen tenebrosa presagiaba acontecimientos singulares» (2016: 98) y comenta cómo tres años después de su visita a la ciudad se produjeron choques violentos entre uzbekos y kirguises que causaron muertes, dejaron heridos y provocaron el desplazamiento de gran parte de la población.

Martínez de Campos, para quien pasaron más de quince años entre la experiencia y la escritura, señala en su relato la diferencia entre el «ahora», que se corresponde con el momento de la escritura, y el «entonces», referente al tiempo de la experiencia. Hablando de Karakoran Highway comenta: «ahora [en 2006] hay innumerables guías, pero entonces [en 1989] la información práctica para preparar los 1000 kilómetros de KKH era escasa y poco fiable» (2006: 48). También actualiza su relato, añadiendo información posterior a 1989, como cuando comenta la muerte de Ella Maillart: «Ella Maillart [...] murió, recientemente, a los noventa y tantos» (2006: 176)²²⁰.

Notas de viaje

Para poder narrar el viaje, a pesar de esta distancia temporal entre la escritura y la experiencia, resultan de gran importancia las notas tomadas por el camino. Thompson (2011: 28) señala que es otra de las prácticas habituales entre los escritores contemporáneos de viajes. En efecto, todos los viajeros del corpus mencionan en algún momento sus apuntes tomados durante el viaje e incluso reflejan en el relato el momento de escribir dichas notas. Thubron, aunque siempre muy poco dispuesto a hablar de sí mismo, señala la existencia de un diario previo al relato. Después de haber escalado una pared vertical para entrar en una alta gruta, el escritor cita sus anotaciones de este día:

²²⁰ La escritora murió en 1997.

Ahora apenas puedo leer lo que escribí aquí. En mi cuaderno, la mitad de las frases, escritas con pulso tembloroso, son indescifrables. Pero creo que pone esto: «No sé dónde estoy. En las cuadras, quizás, o en una garita. Un arco salva la grieta donde antes hubo un bastión. Cualquiera que fuera el paso que conectaba, se ha derrumbado. Una habitación ha quedado al descubierto por encima de él. Piso con cuidado, por temor a caerme. Todos los techos están chamuscados» (2017 [2006]: 377).

Almarcegui, por su parte, recuerda en su relato las notas que iba recogiendo por el camino y que le permiten reconstruir el viaje. Hablando de los monumentos de Bujara comenta: «[s]egún leo en mi diario de viaje, visité al menos seis» (2016: 49). Asimismo, en Kirguistán, en el lago Song Kul, cita la entrada del diario del 3 de septiembre de 2007 donde describía la belleza del paisaje que la rodeaba en aquel momento. Las referencias a la escritura y a la lectura de las notas de viaje están muy presentes en su texto, y la viajera señala en varias ocasiones: «leo y escribo en mi cuaderno» (2016: 120). Almarcegui reconoce también la importancia y el valor del diario para la construcción del relato: «un sustantivo, un adjetivo, una forma o un color de mi diario de viaje arrastran la memoria, reproducen la experiencia y puedo narrarla» (2016: 160). Finalmente, la escritora vuelve a las entradas de su diario para reflexionar sobre el sentido de su viaje²²¹.

El lector también se entera de la existencia del diario de viaje de Martínez de Campos. Cuando al motero le toca una tienda de campaña solo para él comenta que «en [su] diario pone: “¡Viva!”» (2006: 74). Asimismo, el autor contrasta los recuerdos de su viaje con los apuntes que tomó sobre la marcha durante el camino. En el propio relato se textualiza cómo el diario del motero es un punto de partida para la redacción posterior y le permite no caer en la tentación de idealizar el pasado:

La memoria es selectiva y procura borrar lo desagradable. Basada en ella, iba a escribir que hacía una mañana maravillosa, pero mi diario dice «amanezco hecho unos zorros, muy cansado, apenas he dormido, gripe catarrosa, lumbago, calambre en la pierna derecha, botas malayas y, para colmo, un pelín de mal de altura: dolor de cabeza y de estómago. Estamos durmiendo a cuatro mil. Salimos de noche. Hace frío» (2006: 75).

Igualmente, otro de los viajeros de corpus, Ollivier, señala lo importante que le resulta apuntar escrupulosamente lo ocurrido cada día: «trato que nadie repare en mí y

²²¹ Esta cuestión se profundizará en el cuarto capítulo de este estudio dedicado al sentido del viaje.

comienzo a redactar las notas de la jornada. Aún tengo muy presentes la meta cumplida de los mil kilómetros y la tentativa de robo; no quiero olvidar nada» (2005 [2000]: 171).

Las menciones al acto de escribir también encuentran su lugar en los relatos de Silvestre. En su primer viaje el motero comenta: «no hay mucho que hacer por aquí salvo escribir este diario...» (2013: 240) y «mientras escribo estas notas se descarga una extraordinaria tormenta que inunda las calles en pocos minutos» (2013: 301), mientras que durante el segundo trayecto señala: «despierto en mi habitación de hotel a orillas de la bahía de Kotor, tomo café negro directamente de mi termo mientras escribo el diario del día anterior» (2016: 88).

Las referencias a la escritura en su diario tampoco faltan en el relato de Strubell, que recuerda: «sentado en la terraza, saqué mi libreta y me puse a escribir mi diario de viaje» (2009: 60).

Zilcosky comenta los antiguos obstáculos que, aunque podrían parecer triviales, dificultaban notablemente la creación de los diarios de viajes. La calma a la que aspiraban los escritores-viajeros no era solamente mental, y también tenían la necesidad de una superficie buena y sin movimiento constante sobre la cual escribir:

Writing, as Benjamin insisted, demands solitude. It also calls for stillness, both mental (calm reflection on the events) and material (the immobility of the writing surface). Friedrich Nicolai had fashioned already by 1781 a rudimentary «portable quill with ink» (the precursor to contemporary fountain pens) that allowed him to write while travelling in a shaky stagecoach without spilling ink. In 1907 Kafka described a traveller who had trouble even holding a notebook, much less writing in one, on a train that «beat on the rails like a hammer». Goethe had discovered already in 1786 Italy that, even when not moving, travel writing was impeded: by «bad inns» that were cold, without inkwells, and so cramped that the traveller could not even find space to «spread out a sheet of paper» (2008: 3).

Los viajeros contemporáneos no han de preocuparse para que no se les derrame la tinta, ni por sujetar sus cuadernos de apuntes en trenes que «golpean los raíles como un martillo», ni tampoco por buscar tinteros y espacio suficiente para escribir en malas tabernas o pensiones. No obstante, incluso siglos después, llevar un cuaderno de viajes resulta una tarea complicada y los autores muchas veces interrumpen sus notas. En el caso de Martínez de Campos el cansancio extremo le impide seguir con sus apuntes: «los días de esta larga travesía han quedado en mi memoria como unas jornadas agotadoras y sobre

todo muy confusas. Además, el agotamiento por las noches hizo que abandonara el diario» (2006: 151). El motero reconoce que con la desaparición de las notas, el recuerdo se vuelve borroso y la puesta en palabra de la experiencia se dificulta: «por tanto, reconstruir los borrosos hechos me cuesta. Me quedan difusos recuerdos de larguísimas llanuras secas, de terreno y colores cambiantes y de cansancio permanente y de concentración continua para evitar las caídas» (2006: 151-152).

También Silvestre reconoce que no ha podido seguir con la costumbre de apuntar sus recuerdos cada día: «normalmente llevo un puntilloso diario que actualizo cada mañana para no olvidar ningún detalle de mis aventuras. Pero desde que salí de Tashkent, capital de Uzbekistán, dejé de escribir» (2016: 214). Reconoce que los motivos de este abandono fueron, por un lado, la falta de tiempo en jornadas larguísimas y muy exigentes, pero también el cansancio provocado por difundir su viaje, casi en directo, a través de redes sociales, blogs, televisión y revistas: «no solo es que estuviera cansado de hacerlo después del intenso viaje on line que había seguido hasta Samarcanda, con videos casi diarios para televisiones y posts para blogs, webs, redes sociales y revistas. Es que no tenía tiempo material de escribir porque mis jornadas se alargaron desde el amanecer a la noche y solo se trataba de sobrevivir» (2016: 214). Con esta afirmación observamos que el carácter del segundo viaje de Silvestre difiere mucho de su primer recorrido, así como de los caminos de otros autores. En este caso el motero difunde la información sobre sus periplos casi en tiempo real, está siempre en línea, grabando y fotografiando todo. Esta conducta forma parte de su acuerdo con BMW y de todo su proyecto de convertirse en escritor y viajero profesional²²². De la misma forma que Martínez de Campos, Silvestre reconoce que al no describir sus experiencias cuando suceden, estas pueden resultar inexactas, imprecisas y borrosas: «escribo el itinerario de regreso desde Samarcanda hasta la civilización occidental ahora que estoy en Rumanía, lejos de Kazajistán. Podría haberlo escrito antes si hubiera tenido oportunidad. Han pasado dos semanas desde que superé los peores tramos asiáticos y ya me cuesta recordar con nitidez lo sucedido» (2016: 214). El motero recurre a sus fotografías y a la tecnología para reconstruir las lagunas de la memoria: «ahora intento recordar los acontecimientos de esos días intensos mirando el *google map* y las pocas fotos que tomé» (2016: 214).

²²² En este deseo de convertirse en escritor profesional de viajes Silvestre se muestra activo en el mundo virtual, lo que demuestra su página web, muy cuidada y detallada, así como su canal de Youtube y la presencia del motero en redes sociales como Facebook, Twitter o Instagram. Para más información puede consultarse: <https://www.miquelsilvestre.com/>

Paratextualidad e intertextualidad

Como hemos visto, los autores del corpus tienen que conciliar diversos papeles en el relato (autor, narrador, protagonista), así como reconstruir un puzzle cuyos elementos, muchas veces, resultan borrosos y poco claros. La tarea no resulta nada fácil porque la historia que quieren contar es el viaje, una experiencia muy compleja, compuesta de múltiples ingredientes y que puede verse y analizarse desde diferentes perspectivas. Hablar del viaje es hablar de un sinfín de cuestiones, ninguna sencilla en sí misma. La propia Almarcegui, no en su relato, sino en un trabajo de investigación dedicado al género de viaje, comenta que «es quizás el carácter de la experiencia viajera uno de los elementos claves que contribuye a la dispersión y variedad de las formas adoptadas» (2008: 27) y señala que «resulta difícil traspasar la multitud de lugares y la descripción multiforme de la realidad al interior de la realidad. A esto se añade el que los elementos principales y articuladores del viaje, tales como el destino, el desplazamiento y el encuentro con el Otro, generan unos desarrollos propios» (2008: 27). También Peñate indica la dificultad de hablar del viaje, cuya «puesta en discurso [...] implica una operación estética tan estimulante como compleja» (2015: 60) e indica que la elaboración de un relato de viajes se revela como un reto a lo largo de todas las épocas:

Desde el Medievo hasta la actualidad, el texto viático se enfrenta a un desafío fundamental: la cohesión entre unidad y variedad, entre la multiplicidad de elementos y la unidad básica del conjunto. Pocos discursos literarios acogen tanta cantidad y diversidad de materiales (visuales, orales, escritos, verificables o supuestos) y en estado tan dispar (desde un soneto de amor hasta una factura de hotel) con el reto de armonizar unidad de representación y riqueza de componentes (2015: 60).

Peñate habla aquí de la complejidad de poner orden a la multitud de elementos muy diferentes que componen el relato de viajes, y que puede incluir «desde un soneto de amor hasta una factura de hotel». Por esta razón, tal y como ya hemos visto en la primera parte de este estudio, Albuquerque-García (2011) señala la aparición de las marcas de paratextualidad y de intertextualidad como propias, aunque no exclusivas, de relatos de viajes. En cuanto a la paratextualidad el estudioso comenta:

Los propios títulos de los libros, los encabezamientos e íncipit de los capítulos, los prólogos, o las mismas ilustraciones componen el mosaico de las manifestaciones más conocidas del procedimiento que, como marcas

paratextuales, propician la asunción, por parte del lector, de estar ante un viaje realmente realizado que se presenta en forma de relato. En suma, estas marcas actúan en cierta manera como el correlato de la factualidad del texto, de las que se sirven los autores para hacer explícita la autenticidad de su contenido (2011: 18).

Los paratextos verbales se evidencian, entre otros, en los prólogos que acompañan a los relatos, presentaciones del texto por otro autor, como en el caso de Almarcegui y Martínez de Campos, o por el propio viajero, como en el texto de Strubell. Asimismo, al relato propiamente dicho muchas veces le preceden dedicatorias y agradecimientos. Silvestre, en *La emoción del nómada*, agradece a todos los que le ayudaron en el viaje y creyeron en su proyecto, y le dedica la obra a Mercedes, su pareja de aquella época. La dedicatoria de *Nómada en Samarkanda* también tiene un tono muy personal, ya que va dirigida a su mujer, Teresa. Almarcegui, a su vez, le dedica su relato «a Quico» sin especificar nada más, mientras que Thubron antecede su relato con la nota «Para Paul Bergne», ofreciendo su texto al lingüística, diplomático e historiador británico especializado en Asia Central y muerto en 2007, un año después de la publicación de la obra. Asimismo, al texto del escritor inglés le acompaña una «nota del autor» en la que explica que «el viaje descrito aquí se vio interrumpido por enfrentamientos en el norte de Afganistán. La parte que hubo de posponerse se realizó al año siguiente, en la misma época del año» (2017 [2006]: 15). Esta aclaración puede ser un ejemplo de este «correlato de la factualidad del texto» del que habla Albuquerque-García.

No obstante, son los paratextos icónicos los que hacen explícita la autenticidad de los contenidos descritos por los autores y muestran que el universo del relato de viaje va más allá de la palabra, ya que «un solo lenguaje resulta insuficiente para hablar de una forma cultural» (Almarcegui, 2008: 27). Los elementos iconográficos más evidentes en las obras del corpus son mapas y fotografías. Como ya hemos visto, Almarcegui, Thubron, Strubell y Silvestre incluyen en sus relatos el mapa con el itinerario que han realizado. En cuanto a la fotografía, esta resulta omnipresente en los dos relatos de Silvestre y ocupa un lugar importante en el libro de Martínez de Campos. Strubell no incluye fotos de su viaje en el relato, pero estas aparecen en su blog de viaje. En el caso de Almarcegui, la única foto que podría corresponderse con su viaje es la de la portada del libro, mientras que en la edición española de la experiencia de Ollivier no aparece ninguna imagen. En el caso de Thubron tampoco vemos fotografías y el propio escritor, en las páginas de su obra, reconoce no llevar cámara.

La complejidad del relato viático no radica tan solo en esta gran cantidad de paratextos que integra. La narración del viaje se encuentra en un diálogo constante con otras obras de género. Por esta razón, la mirada del escritor-viajero está atravesada por las lecturas que antecedieron su viaje, mientras que lo escrito se combina con lo leído. De esta forma, la experiencia y la lectura se convierten en dos grandes elementos indisolublemente unidos en el mundo viático:

los relatos de viaje se nutren tanto de la experiencia real del viajero como de la escritura de relatos anteriores. El relato personal de un viaje entrevera un «yo he visto» con un «yo he leído» de una forma inextricable que, en muchas ocasiones, hace muy difícil al lector el poder separar lo que ha sido experiencia directa del escritor y ecos de las lecturas de otros relatos de viajes anteriores, bien porque éstos han sido tomados como «guía» práctica para el nuevo viajero bien porque la memoria de éste no puede borrar las huellas que le han dejado los textos leídos antes de la redacción del suyo propio (Romero Tobar, en Albuquerque-García, 2011: 19).

Esta relación con lecturas previas, observable en cualquier viaje, se vuelve fundamental en los relatos que componen este corpus y cuyos autores declaran explícitamente seguir las huellas de otros viajeros. De esta forma, la lectura que antecede al viaje y los imaginarios que esta provoca, son un ingrediente esencial de la experiencia y de la mirada de los viajeros trabajados. Como veremos en el tercer capítulo de este estudio, el paso de los viajes contemporáneos por los lugares de la antigua Ruta de la Seda está completamente condicionado por sus lecturas. La confrontación del ayer versus el hoy, así como de la lectura frente a la realidad, resultan inevitables, mientras que las menciones a otros viajeros y sus obras se convierten en un elemento clave en la construcción del propio relato.

No obstante, los antiguos viajeros por la Ruta de la Seda no son los únicos que tejen esta red de la intertextualidad. Almarcegui, visitando un mausoleo a las afueras de Bujara, recuerda el texto del poeta sufí Jami, que pertenecía a la cofradía *naqshbandiyya*, cuyo fundador está enterrado en el lugar que la escritora visita. Asimismo, tanto Silvestre como Ollivier deciden empezar sus textos con la voz del otro. El primero, en *Nómada en Samarkanda*, recurre a una cita del diplomático y viajero español Adolfo Rivadeneyra, mientras que el segundo precede su relato con unas frases del poeta persa Omar Khayyam.

Narrar: organizar el mundo

¿Cómo en un mismo texto cabe toda esta diversidad, la paratextualidad, la intratextualidad, la polifonía de voces, los pensamientos subjetivos y la información objetiva? ¿De qué manera un solo relato puede expresar la multitud de pensamientos y reflexiones que despierta el viaje y cómo pone orden a todos estos elementos, caóticos y dispersados por los lugares más remotos de la memoria?

Como es sabido, «relatar es también organizar» (Onfray, 2016 [2007]: 118) y la escritura se revela como una forma de estructurar el universo viático del sujeto. Se trata de una manera de fijar el recuerdo, volviéndolo tangible: «Travel experience is [...] crafted into travel text» (Thompson, 2011: 27). Este proceso, necesariamente, implica una selección: «la multitud de informaciones que asaltan el cuerpo no puede subsistir como tal. La selección severa aparta la anécdota para permitir que el espíritu se concentre en lo esencial: emociones cruciales, percepciones cardinales. Entonces se edifica un mundo» (Onfray, 2016: 115).

Los viajeros del corpus son muy conscientes de la dificultad de «edifica[r] un mundo» a través de la palabra de la que habla Onfray. El primer aspecto de la puesta en discurso de su experiencia en el que se fija Strubell es la necesidad de ordenarla y recortarla en el relato. Por esta razón advierte «este libro, lógicamente, no pretende ni puede ser un relato detallado, exhaustivo y completo de todo lo vivido durante los cinco meses que duró el viaje» (2009: 11). Aunque los otros autores no insisten, dentro del propio texto, en esta necesidad de selección, la conciencia de que no todo lo vivido aparece por escrito puede considerarse otro pacto entre el viajero-escritor y su lector. Mientras que algunos aspectos del viaje no forman parte del relato porque se han visto suprimidos por el propio autor, al parecer secundarios o superfluos, hay cuestiones que el viajero no puede describir por el miedo a sus consecuencias. El relato de viajes, al contar hechos verídicos, está indisolublemente unido a la realidad, de manera que las observaciones en él plasmadas pueden afectar tanto a la situación del viajero, como, quizás y sobre todo, de la gente que se ha cruzado en su camino. Ollivier y Thubron, los autores que, como se verá en los próximos capítulos, más contacto tienen con los locales, son conscientes de esta verdad y la señalan en su propio relato. El escritor inglés, en su nota inicial, además de avisar de la ya citada interrupción forzada del viaje, indica que «en plena incertidumbre política, se han ocultado las identidades de diversas personas

descritas en el libro» (2017 [2006]: 15) para proteger a los que compartieron con él su punto de vista.

Asimismo, Ollivier, acostumbrado a mandar sus apuntes de viaje a París cada cierto tiempo, procede a hacer lo mismo en una oficina de correos iraní, pero en seguida se da cuenta de que sus notas podrían perjudicar a los locales que conoció en su camino, por lo que vuelve corriendo a la oficina y retira las cartas:

- Los enviaré mañana. He olvidado algunas cosas...

- Pero si ya están sellados -se asombra uno de los empleados-. Y ya pagó.

Están por salir...

[...]. Saludo alegremente a todos y me marchó. ¿Me estaré volviendo paranoico? [...]. Es posible, pero no quiero y no puedo correr ningún riesgo: he sido algo torpe y he anotado lo que he visto sin tomar muchas precauciones. Sin hacer demasiado esfuerzo se podría apresar a algunos rebeldes que consumen drogas, han compartido conmigo un vaso de alcohol o no se han cuidado de criticar al régimen. Los sobres, a fin de cuentas, no son muy pesados y puedo esperar y suprimir todo detalle comprometedor antes de despacharlos (2006 [2001]: 188-189).

Al mismo tiempo, querer apuntarlo todo podría ser también una fuente de problemas para el propio viajero, algo de lo que el caminante se convence durante su visita a una comisaría turca:

Un soldado que estaba junto a la puerta del despacho se acerca a mi mochila, la abre y empieza a vaciarla [...]. Sin leer, el soldado informa a Ojosazules acerca de todo lo escrito o impreso. Y éste, puntilloso, revisa todo, mira algunos papeles al trasluz junto a la lámpara del escritorio. Estudia todo con cuidado de maníaco: libros, mapas carreteros, cuaderno de apuntes, lista de direcciones (para las cartas), cuadernillo. Como soy precavido por naturaleza, nunca he escrito el nombre de Odjalán ni las iniciales de su partido, el PKK, cuando he descrito sucesos o reflexionado en relación con ellos. Me he inventado un código privado. Y parece buscar eso (2005 [2000]: 184)²²³.

²²³ El apellido del fundador del Partido de los Trabajadores del Kurdistan (PKK) que en el texto de Ollivier se transcribe «Odjalán», en español se suele encontrar, sobre todo, como «Öcalan». La estancia del viajero francés en Turquía coincide con el proceso de Öcalan, capturado por los agentes turcos en 1999 y condenado a muerte el mismo año (pena que, ante la presión internacional, se conmutó en 2002 por la cadena perpetua para el líder del PKK que, a día de hoy -mayo de 2019-, sigue encarcelado).

Junto a este riesgo de contar demasiados detalles, los relatos de viajes expresan también la imposibilidad de articular la vivencia, con momentos en los que el viajero se rinde ante las limitaciones del lenguaje, que no logra abarcar todos los rincones escondidos de la experiencia. Almarcegui, en su propio relato, afirma que «el viaje es la experiencia más pertinente para situar al lenguaje frente al límite» (2016: 56) y, aunque quien viaja busca, incansablemente, «decir el mundo» (Onfray, 2016: 123), este «resiste a las tentativas de ponerlo en palabras» (Onfray, 2016: 123).

Es justamente Almarcegui, viajera y escritora, pero también filóloga e investigadora académica, la que más claramente reflexiona sobre estos límites del lenguaje. El capítulo que le dedica a su estancia en Kirguistán empieza directamente con esta declaración de la inefabilidad de la experiencia:

En Kirguistán, me quedé sin palabras. Me encontré con una naturaleza tan desbordada que pensé que el término «sublime» volvía a tener razón de ser. En un lugar así, el lenguaje quedaba corto y debía echar mano de otras formas de expresión para describirlo. Hasta aquel momento, nunca había pensado en representar lo que percibía de otra manera: entonces me di cuenta de que, por primera vez, necesitaba imágenes para contarlo, de la pintura, del cine, de la fotografía (2016: 93).

La viajera decide que si vuelve a este territorio será ya con un amigo y su cámara de vídeo: «él pondría las imágenes a las palabras que yo no había sido capaz de decir» (2016: 93). Esta sensación de no tener herramientas para expresar sus sensaciones le acompaña durante toda la estancia en la montaña: alojada en una yurta, por la apertura de entrada, contempla el paisaje y reconoce la imposibilidad de poner en palabras su belleza: «intenté fijar ese recuerdo para siempre. Buscaba las palabras para hacerlo, pero fui consciente de que no las tenía. Creo que fue la primera vez que dudé del lenguaje. Las palabras no eran suficientes para describir lo que veía. Quería recordar el lugar y lo que me provocaba, pero no sabía cómo» (2016: 141).

El lenguaje no le resulta suficiente a Almarcegui, y también Ollivier reconoce el sinsentido de intentar captar por escrito el gran espectáculo que le ofrece el desierto que está atravesando: «me cautiva y espanta a un tiempo esta inmensidad en movimiento, vaporosa, mortal. Avanzamos en silencio. ¿De qué sirven las palabras frente a semejante espectáculo?» (2006 [2001]: 148).

Silvestre, a su vez, considera que toda la experiencia del viaje lleva a quien la vive a otra dimensión, muy alejada de todo lo conocido, por lo que las sensaciones que

acompañan al viajero resultan totalmente comunicables. Por esta razón, cuando llama a su novia se pregunta: «¿cómo explicarle que ahora mismo estoy en otro planeta?» (2013: 131).

Finalmente, la reflexión de Strubell en un bazar turco: «“¿hediondo..., nauseabundo...”? Intentaba encontrar las palabras adecuadas para describir el olor de los lavabos del bazar, pero todas se quedaban cortas» (2009: 20), da un toque de humor a estas cavilaciones, y muestra que el lenguaje se ve limitado no solo ante lo sublime, los impresionantes espectáculos de la naturaleza, o para nombrar los sentimientos más elevados, sino también ante realidades cotidianas y nada épicas.

El relato de viaje como artefacto cuidadosamente elaborado

El relato de viaje se revela como un efecto tangible de conciliar lo decible con lo inexpresable, el personaje del autor con el del protagonista de la experiencia, la infinidad de vivencias con la necesidad de selección y reducción. Escribir significa rechazar unos contenidos para dejar surgir otros, apagar unas voces para darle protagonismo a otras. La forma final del texto es una consecuencia de múltiples decisiones que el autor ha ido tomando a lo largo de todo el proceso de escritura. Por esta razón, el relato de viaje es también una construcción, en palabras de Thomson, un artefacto cuidadosamente elaborado (2011: 30).

Como ya hemos dicho, de la infinidad de experiencias y sensaciones, de todos los momentos vividos y recordados, los viajeros-escritores salvan y convierten en palabras los que consideran fundamentales, los que han marcado su experiencia y le han dado sentido. Y aunque en el relato de viajes no caben todos los universos de experiencias vividas, sigue siendo un texto lleno de significados, posible de analizar desde múltiples perspectivas y con unas ópticas muy diferentes. Por esta razón, en un trabajo de investigación tampoco caben todos los universos que abre el relato de viajes.

De la misma forma que el autor necesita centrar su experiencia, rechazando todo lo que la hace inabarcable, el que quiere analizar su obra, inevitablemente, está condenado a olvidarse de unos significados para descubrir otros, rechazar ciertas ideas sugerentes para profundizar en otras.

Por esta razón, de todos los focos de estudio posibles, en los capítulos que siguen a este y comprenden el análisis de los textos del corpus, nos interesará saber cómo, a través de la narración, los autores expresan su relación con el turismo de masas, qué visiones e imaginarios de la Ruta de la Seda y sus viajeros antiguos textualizan en sus obras, y,

finalmente, a modo de conjunción de todas las cuestiones tratadas, hablaremos del sentido que los propios autores atribuyen a su experiencia y a su puesta en palabras. De esta manera, intentaremos descubrir algunas pequeñas piezas del gran mosaico de los sentidos de los viajes contemporáneos.

2. EL VIAJERO-ESCRITOR EN LA ERA DE TURISMO DE MASAS

Tourist or not tourist? He aquí la cuestión, y se repite insistentemente al hilo de los viajes.

Jean-Didier Urbain

Cuando los famas salen de viaje, sus costumbres al pernoctar en una ciudad son las siguientes: Un fama va al hotel y averigua cautelosamente los precios, la calidad de las sábanas y el color de las alfombras. El segundo se traslada a la comisaría y labra un acta declarando los muebles e inmuebles de los tres, así como el inventario del contenido de sus valijas. El tercer fama va al hospital y copia las listas de los médicos de guardia y sus especialidades.

[...]

Cuando los cronopios van de viaje, encuentran los hoteles llenos, los trenes ya se han marchado, llueve a gritos, y los taxis no quieren llevarlos o les cobran precios altísimos. Los cronopios no se desaniman porque creen firmemente que estas cosas les ocurren a todos, y a la hora de dormir se dicen unos a otros: «La hermosa ciudad, la hermosísima ciudad». Y sueñan toda la noche que en la ciudad hay grandes fiestas y que ellos están invitados. Al otro día se levantan contentísimos, y así es como viajan los cronopios.

Julio Cortázar

Historias de cronopios y de famas

2.1. ¿Turista o viajero? Definiéndose a sí mismo y valorando al otro

Como hemos visto en la primera parte de este estudio, el turista se ha considerado una metáfora del hombre actual (MacCannell, 1976) y un sujeto moderno por excelencia (Bauman, 1993). Asimismo, la oposición entre el turista y el viajero se ha convertido en un punto de debate en el seno de las ciencias sociales y humanísticas (Boorstin 1964, MacCannell 1976, Urbain 1993, Onfray 2007, Kinsley 2016). Mientras

que unos autores han insistido en resaltar las diferencias irreconciliables entre ambos tipos de viajeros, otros han mostrado que se trata de una dicotomía muy estereotipada y nada funcional en la época actual. También ha habido quienes prefirieron proponer distintas tipologías de viajantes y sus experiencias, rechazando la visión de un turista único²²⁴.

En este contexto nos preguntamos por el estatus de los autores del corpus. ¿Cómo se definen a sí mismos? ¿Se conforman con llamarse «turista» o, tal vez, insisten en rechazar este nombre?

2.1.1. Miquel Silvestre: «the tourist is the other fellow»

Entre los autores del corpus es Miquel Silvestre quien de manera más evidente opone su trayecto a una experiencia turística. El autor utiliza múltiples nombres para definirse a sí mismo, pero ninguno de ellos es «turista». Silvestre insiste en su faceta de motero y aventurero, así como en su imagen de viajero profesional y escritor de viajes. No obstante, la manera más frecuente de hablar de sí mismo es recurriendo al término «nómada». No por casualidad, el primero de sus libros se titula *La emoción del nómada*, mientras que el segundo es *Nómada en Samarkanda*. Ya en la dedicatoria de su primer texto, el autor habla de su «vida nómada» y, más tarde, comenta: «la vida nómada que estoy abrazando dejará un rasgo ya indeleble en mi personalidad» (2013: 301). Asimismo, le gusta insistir en este nomadismo como una forma de vida opuesta al sedentarismo: «soy un nómada. Aunque no siempre fue así. Una vez, no hace tanto tiempo, fui un hombre sedentario de despacho y oficio gris» (2013: 24). El motero llega a hablar de sí mismo como «nómada profesional» (2013: 54), señalando que el desplazamiento constante se ha convertido en su oficio²²⁵.

La admiración por los nómadas y la búsqueda del mismo modelo de vida es algo muy propio de los escritores de viajes. Autores como Ernesto Che Guevara (*Diarios de motocicleta*), Jack Kerouac (*En el camino*), Jon Krakauer (*Hacia rutas salvajes*), Ryszard

²²⁴ Una vez presentado el panorama general del debate turista vs viajero en la primera parte de este estudio y, coincidiendo con la opinión de que se trata de una dicotomía llena de prejuicios por un lado e imágenes idealizadas por el otro, así como teniendo en cuenta que, como se evidenciará a lo largo de este capítulo, los propios autores del corpus rechazan esta distinción radical (excepto Silvestre), a partir de este momento hablaremos de todos los autores de este trabajo como viajeros en el sentido de «una persona que viaja». En el caso de oponerlo al «turista» estaremos pensando en el turista-modelo descrito por Cohen como «turista organizado de masas» (1972) o «turista en modo de recreación» (1976).

²²⁵ Curiosamente, aunque Silvestre es quien más insiste en definirse a sí mismo como «nómada», son otros viajeros, Strubell, Almarcegui y Thubron, concretamente, quienes aprovechan su estancia en Kirguistán para acercarse a pueblos todavía hoy muy unidos al nomadismo. Todos ellos se quedan unos días entre los nómadas kirguises y comentan su vida, al mismo tiempo que intentan formar parte de ella.

Kapuściński (*Los viajes con Heródoto*), Javier Reverte (*El sueño de África*) son algunos grandes exponentes de la asociación entre el nomadismo y la vida pura. Kapuściński, entre las muchas historias descritas por Heródoto, se centra especialmente en las guerras entre los persas y los escitas, en las que los nómadas expresan su amor incondicional por la libertad:

El rey de los persas se siente cada vez más impotente, al final manda ante el rey de los escitas un mensajero exigiendo que los escitas dejen de huir y o bien batallen con ellos o reconozcan su dominio. Ante esto el rey de escitas responde: no estamos huyendo, mas como no tenemos ni ciudades, ni campos de cultivo, no tenemos nada que defender. Por lo tanto no vemos motivos para luchar. Pero por creerte nuestro señor y querer que nosotros lo reconozcamos, por esto pagarás. (2004: 60)²²⁶.

El reportero, encantado con este fragmento de la obra del griego, comenta que los escitas, al oír la palabra «esclavitud», enfurecieron, ya que: «amaban la libertad. Amaban la estepa. Amaban una ilimitada superficie» (2004: 61). Asimismo, Chatwin pone como un ejemplo de nómada por elección a Stevenson, que en una carta a su madre confiesa: «tienes que recordar que seré un nómada, más o menos, hasta el fin de mis días» (1997: 144) y la misma idea se ve reflejada en las declaraciones de Everett Ruess, citado por Krakauer: «cada vez estoy más seguro de que siempre seré un caminante solitario que vaga por tierras salvajes» (2008: 77)²²⁷.

Silvestre, con este gesto de llamarse nómada, parece querer inscribirse en la nómina de los grandes autores de viaje para los cuales «la condición de nómada está asociada a escapar de la historia, la opresión, la ley y las obligaciones agobiantes, a un sentimiento de libertad absoluta» (Wallace Stegner, en Krakauer 2008: 19). Además, alabar el nomadismo, el viaje libre, no condicionado por nada, también significa rechazar el turismo, una experiencia estandarizada que no lleva a la aventura ni trae libertad, por lo que el motero propone una distinción entre «el turista burgués» y «el *overlander* héroe»:

²²⁶ En todos los fragmentos de *Viajes con Heródoto* la traducción es mía.

²²⁷ Los textos de Che Guevara, Kerouac, Krakauer, Kapuściński y Reverte, así como su relación con el nomadismo y los sentidos que le otorgan a sus viajes, han sido trabajados con anterioridad a este trabajo. Para más información puede verse: Zygmunt, Karolina (2013), «La construcción de la experiencia del viaje en la escritura: figuras del escritor viajero contemporáneo», *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 2, pp. 105-136.

Están los turistas y están los *overlanders*. En estos mil quinientos interminables kilómetros de árido páramo silíceo, sin ningún atractivo salvo el de estar salpicado por unos pocos monumentos de belleza colosal, coinciden de un modo perfecto y categórico, casi fatal, las dos especies occidentales que colisionamos abruptamente en la filosofía del viaje y de la vida: el burgués y el héroe (2016: 190-191).

Silvestre habla de «dos especies occidentales» que colisionan «en la filosofía del viaje y de la vida». La primera de ellas está representada por el turista, a quien más tarde el motero califica como «burgués», mientras que la segunda la constituye el *overlander*, visto como «el héroe». Como subraya el propio autor, se trata de dos «filosofía[s] del viaje y de la vida», irreconciliables y condenadas al choque. Después de utilizar, al principio de su reflexión, la tercera persona del plural, «están», «coinciden», el motero pasa al plural inclusivo, «colisionamos», haciéndole ver al lector que él mismo se integra en el grupo de los *overlanders*, el polo opuesto a los turistas de masas. Silvestre recurre aquí a «la retórica de superioridad moral» (MacCannell, 2003 [1976]: 14) y marca una frontera inquebrantable entre él, aventurero y héroe, y los turistas burgueses, diferencia en la que insiste constantemente a lo largo de todo el relato:

Lo admito, soy un nazi. O un fascista. O un cabrón. Lo que tú quieras, irritado lector. Pero he de confesar que no me siento en absoluto identificado con la mayoría de acalorados occidentales que veo bajarse de autobuses con aire acondicionado para visitar las murallas de Jivá, las *madrasas* de Bujará o el *Registan* de Samarcanda. Reconozco que su periplo es incómodo, que esta tierra es dura e inhóspita aun durmiendo en hotel de cinco estrellas. Las distancias entre estos espectaculares oasis es [*sic*] enorme y el asfalto una broma surrealista. Ellos sufren y por eso creen estar viviendo una gran aventura (2016: 191).

Silvestre utiliza un «tú» con el que se dirige directamente al lector «lo que tú quieras, irritado lector», señalando que quien lee su relato puede considerar cuestionable o «irritable» la postura radical del motero. Admitiendo ser «un nazi. O un fascista. O un cabrón» el viajero reconoce su obsesión por clasificar o categorizar los sujetos, por distinguir entre unos seres puros y otros no tan puros. Silvestre considera que pertenece a los viajeros de verdad, héroes del camino, que se oponen a los «acalorados occidentales» que se bajan de autobuses climatizados para ver los monumentos principales de las

ciudades que visitan²²⁸. Él no se siente «en absoluto identificado» con esta gente, cuya manera de viajar rechaza y valora negativamente. El motero señala que, debido a su «periplo incómodo», los turistas occidentales «creen estar viviendo una gran aventura», pero en esta afirmación se intuye que para él no se trata de una aventura de verdad. Silvestre conecta así con las ideas de Boorstin (1980), según el cual el mundo del turismo es un mundo exento de aventuras en el verdadero sentido de la palabra.

El motero, a lo largo de su camino, se topa con ambos grupos de viajeros. Los primeros, «los turistas burgueses», a los que bautiza también «viajeros de autobús», son quienes le quitan el sitio en el hotel: «todas las habitaciones estaban ocupadas por los viajeros de autobús» (2016: 192) y hacen que desaparezca la magia de los lugares únicos: «[e]stoy sumergido en un ambiente casi de fábula medieval que eclosiona al llegar a la ciudad amurallada de Kotor antes conocida como Cáttaro [...]. Sería como haber regresado quinientos años atrás si no fuera por la hiperabundancia de turistas en bermudas» (2016: 85). Estos «viajeros de autobús», «turistas en bermudas» o «viajeros enlatados en un tour organizado» (2013: 347), en múltiples ocasiones son clasificados por Silvestre como «hordas» cuya «proliferación [...] es aterradora, acongojante, incómoda» (2013: 379)²²⁹.

Los turistas de masas de viajes organizados no son los únicos que molestan a Silvestre, el motero también valora de manera negativa a los clientes de viajes organizados que juegan a ser grandes aventureros. Cuando el protagonista llega a Beyneu, en Kazajistán, ve aparcados cinco todoterrenos suizos y comenta:

Entré en el restaurante completamente cubierto de polvo y allí estaban. Más de veinticinco suizos con pinta de jubilados ricos. Iban a Pekín ida y vuelta. Cuatro meses. Eché un vistazo a su itinerario. Era de locos. Distancias enormes y estadías cortas. Pasarían horas y horas metidos en los coches. Recorrerían las zonas más asombrosas del planeta encajonados y sin poder hacer casi ni una foto. Sin embargo, allí estaban, felices y bebidos. Habían venido por el camino fácil y ni se imaginaban lo que yo había pasado. Pero mañana tendrían su ración de aventura real (2016: 179).

²²⁸ La imagen del turista en autobús climatizado de la que hablaba Urry (2000) y en la que nos detendremos en el apartado de este capítulo dedicado a los sentidos, está muy presente no solo en el texto de Silvestre, sino también en los relatos de Ollivier y Strubell.

²²⁹ Esta idea de «hordas» recuerda al ya mencionado trabajo de Turner y Ash (1975) en el que los estudiosos hablaban de «nuevas hordas» encarnadas por los turistas de masas.

En los comentarios de Silvestre sobre los viajantes suizos se nota un claro distanciamiento respecto a su manera de viajar. El motero critica su itinerario «de locos», las ganas de verlo todo, dedicarle poco tiempo a los sitios y pasar «horas y horas metidos en los coches», al mismo tiempo que cuestiona su forma de conocer el mundo: «[recorren] las zonas más asombrosas del planeta encajonados». Silvestre compara el viaje de los suizos con su propio trayecto y opone el «camino fácil» de los «jubilados ricos» con todo por lo que él había pasado, experiencia que califica como algo difícil de imaginar. Una vez más el motero emplea el discurso de superioridad. Por un lado, utiliza la locución adverbial con el sentido adversativo «sin embargo» para señalar que, a pesar de lo poco aventurero que resulta su viaje, los suizos se conforman con él y se muestran contentos: «sin embargo, allí estaban, felices y bebidos», y por el otro lado, afirma que «mañana tendrían su ración de aventura real», con lo que se sitúa en una posición privilegiada para resolver qué es una «aventura real» y lo que no lo es, otorgándose legitimidad para hablar de la autenticidad de las experiencias de los demás.

Frente a este desprecio por los turistas de masas y los falsos aventureros, la identificación del protagonista con los *overlanders* es total: «los pocos *overlanders* que encuentro por aquí, ellos sí son de mi especie y los reconozco como hermanos de clan» (2016: 192).

Como hemos podido ver, Silvestre insiste en la existencia de dos bandos contrarios en el mundo de los viajes, y de esta manera, perpetúa la distinción entre el viajero y el turista, que se remonta, como hemos visto en la primera parte de este estudio, a los relatos del viaje del XIX. Su actitud es un eslabón más en una larga cadena de la «historia de un desprecio» de la que habla Urbain (1991)²³⁰. La postura del viajero no se diferencia

²³⁰ Silvestre no es el único autor actual que no ha superado la dicotomía entre turista y viajero, y la «historia de un desprecio» continúa también hoy en día. Tal y como señala Peñate hablando de escritores-viajeros de los últimos siglos: «Nuestro peculiar viandante suele odiar cordialmente al turista y rechaza que lo identifiquen con él. Los testimonios son múltiples: desde la repulsa de Rubén Darío ante las ordas [*sic*] inglesas que visitan, como él, las maravillas de Italia, hasta Ricardo Meneses, quien afirma: “Soy alérgico a esas manadas de gentes, que desembarcan de los autocares como si lo hiciesen en Normandía” (1984: 288). Otros, como Carmen de Burgos, Uslar Pietri, Mujica Láinez o Xavier Moret, admiten que se les considere como turistas, pero, eso sí, de un tipo particular, movidos por un interés espiritual (estético, cultural o simplemente sentimental), reacios a la propaganda, respetuosos con el medio, en fin: unos «peregrinos de la belleza», según la repetida expresión de Terenci Moix al visitar Egipto...» (2015: 53). Asimismo, Eduardo Mendoza, en una entrevista de finales del 2018, comenta: «Siempre he sido el paseante. Y por eso también me molesta el turista. Porque el turista es lo contrario del viajero, o del forastero que se instala» (2018: 34).

mucho del gran desdén que sentía por los turistas el escritor, poeta y viajero francés Victor Segalen, mientras que su insistencia en separarse de ellos recuerda a Dickens que en su viaje a Italia insistía en marcar la diferencia respecto a Mrs Davis, representante del modelo de actitud turística (en Kinsley, 2017).

Kinsley, analizando la forma en la que Dickens construye su imagen de viajero en oposición al turista, comenta: «Emphasising the danger of his endeavours, he asserts physical and mental exertion as markers of authenticity» (2017: sp). El mismo gesto es visible en Silvestre cuando insiste en el peligro y la dificultad como factores que le permiten vivir una verdadera aventura. En la base de su diferenciación respecto a los turistas está el medio de transporte de estos últimos, que no implica riesgo, esfuerzo físico ni superación personal: «han venido en avión. Se han saltado muchas casillas en el juego del riesgo. No han cruzado Europa, los Balcanes, Asia Menor, el mar Caspio y estos desiertos de Asia Central» (2016: 191).

Asimismo, Urbain, comentando este rechazo general hacia el turista, señala que este «no pertenece a la familia del viajero. Es un bastardo. Forma “una raza” aparte o por lo menos una especie inferior» (1993: 46) y cuando Silvestre afirma «ellos y yo no formamos parte de la misma tribu [...] no se han ganado mi respeto» (2016: 191), expresa justamente esta convicción de superioridad del viajero que mira al turista como el hijo «bastardo» del viaje.

Este distanciamiento de quien no se considera un verdadero viajero y el rechazo absoluto a la identificación, es uno de los rasgos característicos de las actitudes de autores decimonónicos hacia el turista, que siempre es el otro, tal y como lo señala Kinsley:

By the mid nineteenth century ‘tourist’ had come to denote a particular ‘type’ of travel from which most commentators actively attempted to distance themselves. When Evelyn Waugh, writing in the interwar years of the early twentieth century, proposed that ‘every Englishman abroad, until it is proved to the contrary, likes to consider himself a traveller and not a tourist’ (Waugh 1930: 44), he expressed a common, and persistent, sentiment that the tourist is always the ‘other’» (2017: sp).

Silvestre es un abanderado de la idea expresada por Waugh, según la cual «the tourist is the other fellow» (Waugh, en Buzard, 1993)²³¹.

²³¹ En el caso de Silvestre, a pesar de su distanciamiento total de los turistas, llama la atención su costumbre de pegar en su moto las etiquetas de los países en los que ha estado, actitud que se corresponde con las tradicionalmente atribuidas a turistas. Después de conseguir su primera pegatina (la de Andorra [ADN]), el

2.1.2. «Todos somos turistas»

La visión del turista como el otro, defendida en los dos relatos de Silvestre, no resulta nada evidente en los textos de los demás autores. Aunque Almarcegui habla de sí misma como «una viajera por Asia Central», en su relato, en ningún momento se detiene a defender esta etiqueta ni a insistir en ella. Thubron parece preocuparse todavía menos por su estatus, y no le dedica ni una línea a divagar sobre las diferencias entre el turista y el viajero o a hacer clasificaciones de viajantes. Tampoco Martínez de Campos se centra en esta cuestión. A Strubell, en algunas ocasiones, incluso no le importa hablar de sí mismo como «un simple turista» (2009: 61), mientras que Ollivier utiliza esta denominación asiduamente: «soy un turista. Visito su país» (2005 [2000]: 178), «soy un turista francés, de vacaciones, en vuestro país» (2005 [2000]: 186).

A diferencia de Silvestre, el resto de los viajeros del corpus no tiene esta necesidad de distanciarse, una y otra vez, del turista, y de relacionar su figura con el mal viajar. Parece que todos ellos, de la misma forma que el estudiante de la anécdota de MacCannell, no tienen miedo de reconocer: «aceptémoslo, todos somos turistas» (2003 [1976]: 13-14)²³². Esta actitud se corresponde con una tendencia nueva vista en los relatos de viajes más recientes y descrita por Kinsley de la siguiente manera:

In the twentieth and twenty-first centuries, whilst the «traveller/tourist» dichotomy still has a presence in travel writing, authors increasingly demonstrate awareness of the fact that those labels become more and more difficult to apply persuasively. In a global culture in which travel is easy and often relatively cheap, it is more difficult to make journeys off the beaten track. In contemporary travel writing there is an increasing awareness that we might, in fact, all be tourists (2017: sp).

motero señala: «Inicio así un rito que suele seducir a casi todos los viajeros. Me gustan las pegatinas de países o lugares. No sólo son un signo exterior de que has estado allí, también refrescan el recuerdo del momento en que las conseguiste y las pegaste» (2013: 33). Este comportamiento no difiere de las actividades del turista que «[h]eredando tal vez el espíritu ilustrado de acumulación enciclopédica [...] se lleva el lugar como parte de su capital simbólico, para mostrarlo a su vuelta a la civilización como insignia con la que distinguirse» (VV.AA., 2017: 24). Estas pegatinas forman parte del «capital simbólico», una prueba visible del historial del aventurero y él mismo no oculta que son «un signo exterior de que has estado allí», al mismo tiempo que no resultan muy distintas de los imanes o *souvenirs* que los turistas traen de sus viajes. El relato de Silvestre refleja cómo el viajero consigue o no la pegatina de cada país en el que ha estado, y coleccionar estas etiquetas es una manera de acumular lugares «a modo de medallas que puntuarán en el estatus sociocultural del viajero» (VV.AA., 2017: 24).

²³² MacCannell cuenta en las primeras páginas de *El turista*: «[u]no de mis estudiantes en París, un joven iraní dedicado a la revolución, me gritó en voz entrecortada “Aceptémoslo, todos somos turistas”. Luego, poniéndose en pie, el rostro contorsionado por lo que me pareció odio hacia sí mismo, concluyó dramáticamente entre dientes: “Incluso yo soy un turista”» (2003 [1976]: 13-14).

Los demás viajeros de corpus pertenecen a esta nueva generación de autores conscientes de la dificultad de discernir entre viajar y hacer turismo. Junto a la idea de Kinsley, según la cual en un mundo global el viaje es fácil y relativamente barato, por lo que resulta complicado encontrar caminos nuevos e inexplorados, no se puede olvidar que los trámites fronterizos están hechos de tal manera que el turista llega allí donde se cierran los caminos para el viajero independiente. De esta forma, este último tiene que convertirse en turista (al menos en la terminología) para pedir visados y superar toda una carrera de obstáculos burocráticos: «en muchos países [el turismo] es la única manera posible de viajar para el común de los mortales [...]. Para entrar en un país extranjero es fácil obtener un visado de turismo, válido para dos o tres semanas, o para dos o tres meses [...], pues, somos turistas, nos guste o no» (Boulnois, 2004 [2001]: 396).

Rechazando la conducta turística

En este contexto, los autores del corpus no insisten en la diferenciación entre turista y viajero, dos etiquetas nada funcionales en los tiempos actuales, pero en algunos momentos de su viaje muestran su rechazo hacia ciertas actitudes que tradicionalmente se suelen asociar al turismo organizado.

Aunque, tal y como hemos visto, el itinerario de nuestros viajeros resulta poco habitual, ocasionalmente pasan por lugares turísticos donde coinciden con las masas. Strubell, al llegar a Dunhuang, el famoso oasis chino, reconoce que este «viv[e] del turismo» (2009: 122) por lo que toda la urbe está pensada y preparada para los visitantes: «coloridos rótulos anunciaban decenas de hoteles; había restaurantes elegantes y una infinidad de tiendas vendiendo supuestas antigüedades budistas; y un constante trajín de autobuses que llevaban y traían grupos de chinos ataviados con gorros y guantes blancos cubriéndolos hasta los codos» (2009: 122). En esta imagen, los turistas por antonomasia son los chinos que, de la misma forma que los visitantes occidentales descritos por Silvestre, también vienen en autobuses, pero en vez de shorts o bermudas, los elementos destacables de su vestimenta son «gorros y guantes blancos» que los cubren «hasta los codos». Asimismo, Strubell habla de «supuestas antigüedades budistas» dando a entender que los *souvenirs* comprados por los turistas no son más que réplicas modernas, copias sin ningún valor²³³. En este nuevo panorama, el viajero confiesa: «me asusté ante aquel

²³³ Anna Wiczorkiewicz (2008) en el tercer capítulo de su trabajo (pp. 43-68) desarrolla una reflexión sobre los *souvenirs* en el mundo turístico, comentando, entre otros, sus tipos, el valor que les atribuye el turista, así como su relación con la idea de la autenticidad.

despliegue. Masas de gente, grupos, masificación. Después de semanas, de meses, entraba en la rueda del circuito turístico masivo. Y no me hacía especial ilusión» (2009: 122). Strubell, hablando de «masas de gente, grupos, masificación», subraya la gran cantidad de turistas en Dunhuang, lo que contrasta con la tranquilidad de su visita a la montaña kirguisa. Su viaje deja de ser solitario y empieza, sin quererlo, a formar parte del «circuito turístico», lo que le «asusta» y no le «hace especial ilusión».

Ante la masificación, el viajero se imagina que las cuevas budistas occidentales de la ciudad estarán llenas de turistas. Sorprendentemente, cuando llega al sitio se da cuenta de que está solo, lo que le resulta hasta extraño: «me sentí como abandonado, pues no había nada, ni nadie, en kilómetros a la redonda» (2009: 122). Esta inesperada soledad se debe, tal y como le explica el guardián de las cuevas, a que los grupos de turistas que están en la ciudad «van a las de Mogao [otras cuevas cerca de Dunhuang]. Creen que éstas son poco espectaculares» (2009: 123). De esta forma, Strubell experimenta en su propio viaje cómo la industria turística decide qué es digno de ver y qué no. Las cuevas occidentales, al considerarse menos «espectaculares» que las de Mogao, se quedan olvidadas y abandonadas, lo que le permite al protagonista disfrutar de una experiencia no estandarizada y solitaria: «visitarlas [las cuevas] en silencio, sin empujones ni nadie que perturbara la tranquilidad de aquel lugar fue un lujo» (2009: 123). Esta visita tranquila resulta imposible en las dunas de Dunhuang, un lugar dominado por el turismo de masas que Strubell compara con un parque temático:

como temía, aquello era como un parque temático. Nuevamente habían convertido una maravilla de la naturaleza en una máquina de hacer dinero. Una taquilla formato autopista expedía con rapidez entradas a los ilusionados visitantes que, en grupos, seguían a sus guías con banderitas de diferentes colores. Frente a la entrada, el ruido de las decenas de autobuses y la cantidad de puestecillos de recuerdos prostituían la idea que yo tenía del desierto como un lugar solitario, aislado, silencioso (2009: 124).

La visión de Strubell coincide con la ya mencionada «aproximación pesimista» al turista (Santana, 1997: 28). El viajero comparte las ideas de quienes ven en el turismo una degradación del paisaje físico y urbano. La imagen que el viajero encuentra en las dunas confirma sus miedos y preocupaciones: «como temía, aquello era como un parque temático», y el viajero habla de unos misteriosos «ellos» que «habían convertido» la naturaleza en «una máquina de hacer dinero». Bajo esta forma verbal pueden ocultarse los distintos agentes de la industria turística responsables de imponer una visión

mercantilista de los espacios, cuya prueba tangible la constituye una enorme taquilla «formato autopista». Los visitantes que compran las entradas se muestran ilusionados y están lejos de la reflexión crítica que amarga a Strubell. El viajero los presenta como el típico grupo organizado que viaja, cómo no, en autobús, siguiendo las «banderitas de diferentes colores», otra de las imágenes típicas del turista modelo. Las masas saliendo de los autobuses y los puestos de recuerdos «prostituyen», según Strubell, la visión del desierto como «un lugar solitario, aislado, silencioso». El uso del verbo «prostituir», de matiz tan peyorativo, permite al viajero expresar su indignación por el turismo de masas como una forma de corromper, pervertir o degradar la esencia de los desplazamientos y de los espacios que se abren ante los viajeros. Strubell, claramente, está en contra de esta manera de relacionarse con el espacio, por lo que rechaza formar parte de la masa homogénea: «no tardé mucho en alejarme de allí, malhumorado» (2009: 124)²³⁴.

Finalmente, el protagonista habla de «la manera china de entender el turismo», en la que «prevalec[e] la reconstrucción, lo falso, la réplica en lugar de lo auténtico y original, fuera cual fuera su estado» (2009: 122), asociando así el turismo con «lo falso» y oponiéndolo a «lo auténtico» que debería constituir la esencia de cualquier viaje.

La estancia de Ollivier en Bujara no se aleja mucho de la experiencia descrita por Strubell. Al llegar a la ciudad el caminante comenta: «La ciudad arde, pero esto no impide que los autobuses descarguen japoneses, rusos y europeos de pantalones cortos y cámara fotográfica ante la torre de Kalán» (2006 [2001]: 283). El francés, de la misma manera que lo hicieron Silvestre y Strubell, habla de turistas bajando de sus autobuses, pero él, como signo distintivo de los visitantes, señala los pantalones cortos y las cámaras fotográficas. Ollivier, a diferencia de Silvestre, más que criticar a estos excursionistas concretos o mostrarse radicalmente opuesto a ellos, se siente desesperado por culpa de la industria turística que convierte la ciudad en un «verdadero museo al aire libre»:

²³⁴ Curiosamente, la visión de Dunhuang que presenta Thubron difiere notablemente de la imagen de Strubell. Debido al peligro relacionado con el virus de la neumonía atípica, el viajero inglés encuentra la ciudad desierta: «dos horas después, bajo un cielo que se estaba aclarando, el oasis de Dunhuang se perfiló en la arena como una calina verde. Su ciudad parecía pequeña y perdida. Su sangre vital eran los viajeros, y los viajeros habían desaparecido. En el vestíbulo vacío de mi hotel, múltiples carteles prevenían contra los síntomas de la neumonía atípica: tos seca, malestar, dolor de cabeza, fatiga muscular. Pero todos eran achaques que acompañaban rutinariamente a quienes viajaban por China. Esa noche, estuve cenando solo en un restaurante...» (2017 [2006]: 120).

Visito la ciudad en medio de los turistas paseando por las calles del centro, verdadero museo al aire libre. Al pie de la torre de Kalán, un chico de mirada desvergonzada me acosa en inglés y después en francés:

- ¿Me quiere comprar un sombrero de oración? ¿No? Entonces venga a ver a mi madre, vende las alfombras más bellas de Bujara. ¿No? Entonces, si quiere visitar la ciudad, le presentaré a mi padre, es el mejor guía y conoce todos los monumentos (2006 [2001]: 286).

La actitud del chico que le habla al viajero es una prueba irrefutable de que la lógica del dinero atraviesa todo y la relación con los locales se presenta como un pacto comprador- vendedor, el cliente y el que ofrece el servicio. Por esta razón el caminante, disgustado, valora de manera peyorativa al joven de «mirada desvergonzada» que «[le] acosa».

Ollivier, después de muchos días de caminata solitaria entre pueblos minúsculos que no aparecen en los mapas y cuyos habitantes nunca han visto un extranjero, nada más entrar en Bujara se ve sumergido en el universo turístico de la urbe. Como no podría ser de otra forma, este mundo le causa un gran agobio: «Huyo. La densidad turística es un poco menor en la plaza de Registán y puedo admirar tranquilamente la mezquita de Ulugbeck. Entro y enseguida me cae encima una verdadera nube de comerciantes de alfombras [...]. Estoy demasiado cansado para enfrentarme a estas invasiones» (2006 [2001]: 287). La idea de escapar resulta muy clara y el viajero empieza su reflexión con la afirmación «huyo». Asimismo, en su discurso también está presente el campo semántico de la lucha: el caminante se muestra «demasiado cansado» para librar la batalla contra «una verdadera nube de comerciantes de alfombras» cuyo comportamiento recuerda a una «invasión».

El viajero manifiesta que el mundo peligroso del que hay que huir y al que no tiene fuerza de enfrentarse no está en los pueblos desconocidos sobre los que le advertía el consulado francés en Estambul, sino que aparece encarnado en los comerciantes obsesionados por vender sus productos. Por esta razón, el caminante decide pasar su tiempo en Bujara lejos del centro, «no porque los monumentos no sean admirables», sino porque, como él mismo comenta, le «molesta el sector de la ciudad del cual han expulsado la vida para convertirlo en museo a cielo abierto. Por ahí, sólo circulan turistas apresurados y rapaces vendedores de recuerdos» (2006 [2001]: 287). Otra vez, Ollivier, más que criticar solamente a los turistas, se lamenta del mundo artificial creado por la industria turística, que describe como universo de «turistas apresurados y rapaces

vendedores de recuerdos», «museo a cielo abierto» del cual se «ha expulsado la vida». Por esta razón, las zonas no turísticas se convierten en sus sitios favoritos de Bujara: «ningún turista se acerca al lado sur del Labi Hauz, aunque no está lejos del centro de la ciudad. Pero un restaurante sólo para extranjeros ocupa el lado norte. Una regla tácita y mágica hace que cada uno respete su territorio y no se adentre en el del otro» (2006 [2001]: 288). El protagonista no se conforma con el lugar que debería ocupar como forastero según esta regla «tácita», traspasa esta frontera y se adentra en el territorio del «otro».

Este rechazo a las maneras dominantes de viajar que Ollivier señala ya en su paso por Bujara, resulta todavía más claro en la frontera con Irán, cuando el caminante, abatido por la enfermedad, observa a los turistas. El protagonista, siempre prudente con las valoraciones radicales, aquí cae en la tentación de compararse con ellos:

Estamos en julio y hay turistas, sobre todo anglosajones. Exhibiendo su diverso bronceado en camisetas y shorts, juegan a los aventureros en sus 4 x 4 atestados hasta el techo de vestimentas y material para acampar. Pertenece a viajes diferentes. Ellos atraviesan el país, lo ven y fotografían... pero no cruzan sus puertas (2015: 295).

El caminante describe a los turistas, mayoritariamente anglosajones, que «exhiben» su bronceado, la prueba tangible de haber estado de viaje, señalando que, una vez más, la vestimenta típica de estos viajantes, que según Ollivier «juegan a los aventureros, son «camisetas y shorts». Vivir una aventura resulta relativamente cómodo disponiendo de unos todoterrenos «atestados hasta el techo de vestimentas y material para acampar». Esta abundancia de equipaje especializado contrasta con los pocos objetos que Ollivier tiene que llevar en sus espaldas. Estas diferencias llevan al francés a considerar: «pertenece a viajes diferentes» y establecer así la distinción entre «atravesar el país, verlo, fotografiar» y «cruzar sus puertas». Parece que mientras que la primera actividad resulta algo superficial, lo segundo significa vivir una experiencia más profunda. Este distanciamiento se evidencia en las formas verbales a las que recurre, pasando de un plural inclusivo «[nosotros] pertenece» a una tercera persona del plural en la que Ollivier ya no se incluye «[ellos] atraviesan el país, lo ven y fotografían», «[ellos] no cruzan sus puertas».

No obstante, a diferencia de Silvestre, en Ollivier nunca aparece un claro discurso del «yo» y el caminante francés en ningún momento quiere oponer la actitud de los

turistas a sus propias hazañas. De hecho, nada más acabar su reflexión, se reprocha esta posible actitud de superioridad: «¡Bonito papel hago yo, jactándome de ser un viajero auténtico! Debo parecer un viejo achacoso, un fantasma vacilante, un naufragio oriental. Eso me digo y trato de controlarme» (2015: 295). El caminante es consciente de que este afán por presentarse como «un viajero auténtico», jactándose de vivir las experiencias que otros no alcanzan, puede resultar hasta irrisorio. Por esta razón se culpa a sí mismo de este momento de orgullo y «trata de controlar[se]» para no convencerse a sí mismo de la mayor autenticidad y valor de su viaje frente a las experiencias de los demás.

Tampoco Almarcegui, en su paso por Samarcanda, puede evitar la sensación de no identificación con los turistas franceses con quienes coincide en el hotel. A la escritora no le molesta la vestimenta de los viajeros, su cámara fotográfica o el hecho de que vayan en grupo, lo que le sorprende es su actitud, la cual no entiende y describe de la siguiente manera: «charlan tranquilamente entre plato y plato como si Samarcanda no fuera con ellos y no los rodeara» (2016: 63). A Almarcegui le choca la falta de emoción que estos muestran a pesar de estar en la antigua capital del imperio mongol y no concibe este poco interés en las maravillas del viaje.

No obstante, la escritora tampoco crea una frontera entre su trayecto y las experiencias de otros viajeros, aunque estos sean turistas de un viaje organizado. Al final de su periplo, en el aeropuerto de Taskent, la protagonista se topa con un grupo de españoles que viajaban por Uzbekistán con un guía, realizando un típico recorrido turístico de muchas ciudades en pocos días. Almarcegui en ningún momento critica esta manera de viajar ni la considera una experiencia menos valiosa o auténtica que su viaje solitario por Asia Central. No le interesa distanciarse de esta gente, bien al contrario entabla una conversación con ellos. Como su guía le parece amigable, se aprovecha de la situación y le entrega su pasaporte para que lo lleve al control de emigración junto con los documentos de los participantes del *tour* organizado.

2.2. La experiencia del viajero-escritor frente a la lógica del turismo de masas

Una vez observada la actitud de los autores del corpus hacia los que, tradicionalmente, se consideran turistas de masas, resulta interesante preguntarse por su propio viaje: ¿hasta qué punto este recuerda la experiencia turística estandarizada y en qué medida se aleja de ella?

2.2.1. *Martínez de Campos: cuando viajar con un guía es la única opción*

El recorrido de Martínez de Campos y sus compañeros presenta ciertas características propias del mundo del turismo, ya que los moteros cuentan con un guía y su equipo, el cual los busca en la frontera entre Pakistán y China, les entrega «un salvoconducto milagroso» (2006: 72) para que puedan pasar con sus vehículos a territorio chino y les acompaña durante todo su tiempo en el país. No obstante, los viajeros y los locales no comparten el mismo medio de transporte y, mientras que los primeros van en motos, los segundos optan por un coche: «pero ya nos vamos en pos del coche de Guo [el guía]. Va en un Nissan Patrol blanco, con un conductor, un mecánico y un militar de uniforme, más un tipo vestido de gris» (2006: 72).

Parece que la decisión de recurrir a los servicios de un guía está estrechamente relacionada con las circunstancias políticas de la China del 1989, cuyas fronteras estaban cerradas a cualquier tipo de viaje no organizado. Martínez de Campos y sus compañeros de viaje, tal y como explica Izquierdo: «lograron lo más difícil. La autorización de las autoridades chinas para entrar y circular en moto por su territorio. Eso sí, acompañados siempre por un guía que, al final, ejercía como “controlador” [...], los moteros consiguieron lo imposible, entrar en una China que se había cerrado a cal y canto al turismo occidental» (2006, *Magazine*). Sin embargo, el hecho de viajar siempre acompañado por representantes de la industria turística tiene unas consecuencias muy claras para toda la experiencia. Izquierdo comentaba que el guía «ejercía como “controlador”». Se podría decir que, por un lado, era una herramienta en manos del régimen, receloso con los extranjeros que entraban en su territorio, pero, por otro, también controlaba el trayecto de los moteros.

Por esta razón, resulta posible analizar la situación de estos viajeros en el marco de la ya comentada relación del turismo con la teoría de panóptico de Bentham y Foucault

(So-Min Cheong y Marc. L. Miller, 2000). El guía y su comitiva ejercen su poder sobre los moteros, controlados en todo momento y cuyos pasos siempre dependen de decisiones externas. Los protagonistas no van a los sitios, sino que son llevados allí, lo que subraya su posición de sujetos pasivos: «nos llevan a Tashkurgán o Torre de Piedra» (2006: 72), «somos conducidos hasta el Hotel Pamir en el centro» (2006: 73). De la misma forma que los viajeros no escogen el trayecto, tampoco tienen poder de decidir los lugares donde paran, duermen y comen, ya que todas estas cuestiones están en manos de su guía: «Guo ha escogido para acampar la orilla del lago Karakoli» (2006: 74). Asimismo, en este trayecto perfectamente organizado y calculado no hay lugar para la espontaneidad o cambios imprevistos, y el recorrido preestablecido resulta inamovible: «Antonio se enfrascó en una larguísima discusión con ellos para cambiar el programa del viaje, ir por la ruta sur y volver por la norte, al contrario de lo planificado, a lo que los chinos se negaron alegando que los permisos, abastecimientos y reservas ya estaban preparados y no se podían cambiar» (2006: 89).

La dependencia de los guías es total y los moteros, en repetidas ocasiones, tienen que pagar las consecuencias de la incompetencia de los locales cuando estos se pierden o se equivocan: «El camino a Turfán no era demasiado largo, pero nuestros chinos consiguieron convertir la etapa en un viaje de 500 kilómetros a base de perderse en cuantas ocasiones tuvieron» (2006: 116). En otras ocasiones, el coche de sus guías les va abriendo el camino: «El Nissan blanco [...] decide abrirnos el paso al acercarse a la ciudad, para lo que conecta una sirena y una luz de coche de policía como si fuera una ambulancia» (2006: 73), procedimiento que se repite durante todo el viaje y no parece agradar a los protagonistas, que se sienten avergonzados con la situación: «nos alegramos de que no nos vea nadie conocido» (2006: 73).

Cuando los moteros llegan a la ciudad de Aksu se convierten en «turistas de autobús» que contemplan la realidad desde las ventanas del vehículo (Urry, 2000): «los chinos nos habían fletado un gran autobús para que visitáramos la ciudad. Como éramos tres, íbamos bastante cómodos. Lo primero fuimos a Correos [...] El resto de la visita a la ciudad también lo podíamos haber omitido. Si había algo interesante, no nos lo enseñaron» (2006: 105). Los protagonistas son otra vez objetos pasivos que no ven la ciudad, ya que la urbe se la enseñan los chinos, y terminan considerando la visita de poco interés, hasta omisible.

La crítica a los guías que dirigen la mirada del visitante hacia realidades concretas es una tendencia muy clara en la literatura de viajes. Salcines de Delas comenta, al

respecto de los viajeros del XX, que «Josep Pla, en su libro titulado *Madrid 1921. Un dietario* (1929), crítica al guía que le enseña el Castillo de la Mota, de Medina del Campo [mientras que] Vicente Blasco Ibáñez, en su viaje a *Oriente* (1907) describe irónicamente a la guía que les enseña el Castillo de Chillón» (2002: 61). La estudiosa considera que la crítica del valenciano «podría hacerse extensible a cualquier guía» (2002: 61) y cita la particular manera de Ibáñez de describir esta visita guiada:

Ve una viga, y os dice al momento: «De aquí colgaban los duques de Saboya a sus enemigos». Ante un montón de piedras: «Aquí dormían los condenados a muerte su último sueño». En un cuartucho sin otros muebles que unos cofres viejos: «Esta era la cámara de tormento donde despedazaban a los hombres» Frente a una poterna que se abre sobre el lago: «Por aquí arrojaban los cadáveres de los condenados. Cien metros de fondo, señores míos». En la cocina del castillo, su indignación patriótica, no sabiendo que [*sic*] inventar, señala la chimenea, afirmando que en ella se asaban bueyes enteros, para que el buen auditorio se diga escandalizado: «¡Pero qué tíos tan brutos eran los duques de Saboya!» Y mientras se suceden las horripilantes explicaciones en los llamados «subterráneos», [...] todo parece decir a gritos: «No la creáis; ¡mentira! ¡todo es mentira! Su oficio es dar una sensación emocionante a los viajeros, para que a la salida le suelten medio franco» (2002: 61).

Curiosamente, la queja de Martínez de Campos no tiene nada que ver con la reflexión crítica de Blasco Ibáñez. El motero se limita a lamentarse por el hecho de que el guía no les haya ofrecido nada de su interés, por hacer una visita turística en autobús que no cumplió con sus expectativas, que «podíamos haber omitido». El viajante señala, por un lado, que los chinos no le enseñan nada digno de su atención y, por otro, indica la imposibilidad de dedicarle a los sitios el tiempo que les gustaría: «tampoco allí [en Kucha] pudimos quedarnos el tiempo que habríamos deseado» (2006: 112), por lo que la prisa, una de las grandes protagonistas de turista de masas, también está presente en el relato del motero.

Asimismo, el motero experimenta en su viaje la sensación de estar rodeado por lo «no auténtico», impresiones muy relacionadas con el mundo turístico. A pesar del poco tiempo del que dispone el protagonista, Martínez de Campos quiere encontrar lo auténtico y aspira a ver los lugares tal y como se los imaginaba antes del viaje. En un momento de su recorrido cree haber cumplido este sueño: «por fin un edificio chino entero, antiguo y auténtico como los que siempre había imaginado» (2006: 149), pero resulta que este

edificio, supuestamente, «entero, antiguo y auténtico» pertenece tan solo al mundo de simulacro: «Chao Guo nos explicó su origen. Lo habían construido pocas años antes como decorado para rodar una película y nos sonaba mucho porque aparecía fotografiado en bastantes guías e incluso en la portada de algún libro» (2006: 149).

Igualmente, lo que une el recorrido de los moteros con las experiencias estandarizadas del turismo de masas organizado son los tipos de establecimientos en los que se alojan durante su viaje. Martínez de Campos comenta: «nuestro hotel funcionaba como un hotel occidental» (2006: 143), lo que indica la estandarización y occidentalización del lugar, ejemplo de la homogenización de espacios turísticos, cuestión abordada en la primera parte de este estudio.

Finalmente, los moteros suben la gran duna de Mingsha, cuya explotación, tal y como hemos visto, indignó y aterrorizó a Strubell. A diferencia de este último, a Martínez de Campos y sus compañeros no les importa ser uno de los múltiples turistas que han llegado hasta allí y, aunque son conscientes de que esta zona natural se ha convertido en un negocio para la industria turística, no critican este fenómeno:

A tres kilómetros de Dunghuang, en pleno Xinjián, te cobran por entrar en el desierto y subirte a una duna. Como duna no está mal. Mide doscientos cincuenta engañosos metros que acometimos con demasiado entusiasmo y terminamos sentándonos cada diez pasos, mientras unos niños de diez años correteaban cuesta arriba, de un turista a otro, cargados cada uno con una gran caja de refrescos. Arriba el premio era encontrarse con el todo Dunghuang extranjero y ver el sol ocultarse sobre el pequeño pero precioso Lago de la Luna Creciente (2006: 146).

El motero, en su reflexión sobre el lugar, se centra más en la cuestión de superación física que supone llegar a la cima de la duna, por lo que habla de «engañosos metros» que les resultan muy difíciles de subir, hasta el punto de confesar: «terminamos sentándonos cada diez pasos». Asimismo, compara su propia torpeza con la agilidad de los niños, podemos suponer locales, que «correteaban cuesta arriba, de un turista a otro, cargados cada uno con una gran caja de refrescos». Subir la duna es una pequeña hazaña cuyo premio resulta, de manera irónica, «encontrarse con el todo Dunghuang extranjero», pero también la imagen de la puesta de sol. Sorprendentemente, a Martínez de Campos no le molesta este «Dunghuang extranjero», reconoce que la cima está llena de turistas y él es uno de ellos, pero no se para a comentarlo ni a criticar esta situación.

2.2.2. *Viajero solitario en un mundo para los turistas*

La diferencia fundamental entre la experiencia de Martínez de Campos y la de otros viajeros del corpus, además de la figura del guía, inexistente en el resto de relatos, es el hecho de que los demás autores que nos ocupan deciden viajar solos. Ollivier, hablando de esta elección, asegura: «esta soledad no es una fuga, es una soledad elegida libremente» (2005 [2000]: 16) por lo que incluso en el tren a Venecia evita hablar con otros pasajeros. Esta preferencia por los caminos solitarios resulta también muy visible en Strubell que comenta cómo intenta deshacerse de un joven guía que le acompañaba en su visita de Tabriz. El viajero, en numerosas ocasiones, subraya su anhelo de estar solo, viviendo su recorrido como una experiencia individual. Thubron, a su vez, siempre reacio a hablar de sí mismo y a ponerse en el centro del relato, utiliza la voz del otro, de un musulmán en Mashhad, para mostrar su opinión sobre el viaje solitario. Cuando este le pregunta: «¿Por qué va solo? Solo Alá va solo» (2017 [2006]: 136), el escritor se limita a un simple «- Es mejor-dije yo» (2017 [2006]: 136). Silvestre, a diferencia de Thubron, insiste en las ventajas del viaje solitario, oponiendo esta experiencia a los recorridos en grupo: «el viajero solitario está completamente expuesto y completamente abierto al mundo exterior, a los demás. El viajero en grupo, en cambio, mira hacia dentro, vive en el grupo, para el grupo, por el grupo» (2016: 34). No obstante, en un mundo dominado por el turismo de masas este viaje solitario no resulta tan natural, algo de lo que se convence Almarcegui cuando en el aeropuerto de Taskent le hablan unos turistas españoles:

- ¿Has visitado Uzbekistán?-me preguntan
 - Sí
 - ¿Y tu grupo?
 - Viajo sola.
- Se sorprenden (2016: 163)

Tal y como está formulada la pregunta «- ¿Y tu grupo?», parece que los españoles, al ver a la viajera solitaria, dan por supuesto que forma parte de un viaje organizado y les sorprende no ver al resto de participantes.

Estos autores del corpus, además de desplazarse solos, no cuentan con una agencia de viajes que se dedique a gestionar las cuestiones referentes a sus visados, papeles necesarios para la estancia en el extranjero o reservas de hoteles y organización de medios de transporte. Por esta razón la burocracia se convierte en un gran obstáculo que tienen

que superar a cada paso. Strubell, comentando los preparativos para su viaje, señala que en España solo se pueden conseguir los visados iniciales y que «por el resto tendría que luchar en el camino» (2009: 9). La utilización del vocablo «luchar» nos introduce en el campo semántico de guerra: los permisos se consiguen en duras batallas que hay que librar con los funcionarios, a veces corruptos e incompetentes.

Las fronteras, ya casi inexistentes para los europeos dentro de su continente, en Asia Central se convierten en una gran barrera que el viajero-escritor tiene que aceptar y superar. No por casualidad Manuel Leguineche, siguiendo al mítico protagonista de la ficción de Verne, lamentaba que «en los años de Phileas Fogg el mundo era más libre, sin tantas formalidades administrativas» (en Salcines de Delas, 2002: 67).

También Thubron compara la realidad actual de los territorios recorridos con su pasado, señalando cómo la libertad de desplazarse de los viajeros antiguos contrasta con la burocracia actual. En la frontera entre Kirguistán y Uzbekistán el escritor comenta: «donde antaño los mercaderes habían viajado a voluntad entre janatos musulmanes en decadencia, las fronteras de la nueva Asia Central eran ahora el paraíso de un burócrata» (2017 [2006]: 235-236). Asimismo, Thubron opone la situación actual de esta frontera con la realidad que conoció en su viaje anterior por los mismos territorios:

Hacia doce años, un mero gesto de la mano de un policía soñoliento había bastado para que yo lo cruzara. Ahora, pasados los guardias kirguizes, la frontera uzbeka estaba plagada de controles y oficinas de aduanas donde groseros soldados con traje de campaña y gorro militar que estaban hostigando a mujeres mayores para que confiaran sus bolsas a un escáner me ordenaron que fuera de oficina en oficina. Solo al anochecer había logrado cruzar y puesto rumbo a Namangan en la oscuridad, consciente de un país cambiado (2017 [2006]: 236).

Paradójicamente, en lo referente a las cuestiones burocráticas, antes viajar resultaba más fácil. Hoy en día parece que nadie se libra de los trámites, aunque el proceso de conseguir los documentos necesarios es muy distinto en el caso de un *tour* organizado y un viaje solitario. Almarcegui, consciente de esta realidad, en su camino hacia Uzbekistán comenta: «los otros pasajeros de mi vuelo eran uzbekos o turistas. Estos últimos ya habían pagado las tasas y les habían tramitado el visado, pues viajaban en grupo...» (2016: 26). También Silvestre señala: «me intranquiliza no disponer de visados para salir del laberinto de Asia Central. Aquí soy como una especie de prisionero. Esto no es un viaje organizado. No hay red de seguridad, nadie a quien reclamar. Todo depende de mí» (2013: 141). La

diferencia entre el grupo, cuyos trámites son llevados a cabo por una agencia de viajes, y un solo individuo, desamparado frente a las exigencias de la burocracia, resulta muy clara.

El proceso de obtención de los permisos necesarios nunca resulta fácil ni agradable. Thubron, queriendo pasar de Afganistán a Irán señala que «en la frontera reinaba el caos» (2017 [2006]: 322), mientras que Ollivier comenta: «me han dicho que los trámites en la frontera [iraní] son fastidiosos, largos y complicados» (2005 [2000]: 258) y efectivamente, el viajero tarda tres horas en llegar a la ventanilla en la que le sellan los documentos. Silvestre, a su vez, habla de una «gymcana» para conseguir los permisos necesarios para abandonar el puerto kazajo de Aktau, lo que le lleva a comparar el funcionamiento de las fronteras en Asia Central con el absurdo mundo descrito por Kafka:

Así que básicamente todo viajero en una frontera lo primero que tiene hacer es descifrar entre el maremágnum de entorchados, guerreras, gorras de plato, discusiones en ruso y sucias dependencias cuarteleras la exacta cadena cronológica de uniformes y ventanillas que ha de seguir en su procesionar burocrático porque si no, se verá rechazado de ventanilla en ventanilla en una lengua que no entiende y en la que no puede discutir y como el agrimensor de Kafka en *El Castillo* nunca conseguirá traspasar la frontera (2016: 140-141).

Esperar largas horas e ir de ventanilla en ventanilla no siempre garantiza el éxito, algo de lo que se convence Thubron cuando intenta pasar de Kirguistán a Uzbekistán: «[m]e prohibieron el paso en dos puestos fronterizos. En una ocasión, los soldados kirguizes [*sic*] me dejaron pasar y yo recorrí a pie un kilómetro y medio por una tierra de nadie donde había mujeres cosechando melones, solo para que los vigilantes uzbekos me ordenaran regresar» (2017 [2006]: 235). Al mismo problema se enfrenta Ollivier, a quien le es negado el acceso a Uzbekistán cuando intenta entrar desde Turkmenistán:

Pero no han acabado mis problemas. Los aduaneros me han dejado pasar, pero los uzbekos me impiden continuar.

-Su visado no le permite el acceso al territorio antes del uno de septiembre. Estamos a 23 de agosto. Tiene que volver dentro de ocho días.

Mis protestas, apoyadas por los aduaneros turcomanos, no sirven de nada. Me rechazan, y no tengo la menor posibilidad de ablandar al soldado ruso que me mira de arriba abajo, desafiante [...]. No hay nada que hacer. No pasaré (2006 [2001]: 270)²³⁵.

²³⁵ Este incidente hace que Ollivier cambie de planes y pase más tiempo de lo previsto en Turkmenistán.

Cuando los permisos se vuelven imposibles, los viajeros optan por cambiar de planes, como en el caso de Almarcegui que decide ir a Kirguistán y no a Tayikistán, como tenía previsto, porque el visado del primero resulta mucho más fácil de conseguir.

Igualmente, incluso una vez obtenido el visado resulta necesario cumplir con sus fechas, no olvidarse de cuándo caduca y a partir de qué momento se puede entrar en cada lugar. Ollivier sostiene que el viajero contemporáneo, esclavo de todas estas limitaciones, al final nunca puede ser libre y, aunque él quiere avanzar lentamente y dispone de mucho tiempo, el ritmo de su marcha por Turquía se ve condicionado por la cuestión del visado iraní: «a corto plazo sólo tengo un límite: llegar a la frontera iraní antes del vencimiento del visado» (2005 [2000]: 72). En este contexto, el viajero reflexiona sobre su situación contradictoria: él, amante de la lentitud, que opta por un viaje tranquilo y relajado, parándose siempre cuando quiere y disfrutando de cada detalle, se ve obligado a apresurarse por cuestiones administrativas: «es paradójico, pero yo, el calmoso, el hombre que se niega a subir a un camión o a un tractor, tiene prisa... por culpa de los iraníes» (2005 [2000]: 109). La presión burocrática hace que sea necesario acelerar el ritmo de la marcha y es responsable de que el viajero no siempre pueda seguir los caminos que le gustaría: «podría probar suerte, hacer una caminata. Pero tengo por delante casi tres mil kilómetros antes de la mítica Samarcanda, y citas en aduanas con la fecha ya inscrita en mis visados» (2006 [2001]: 76).

Los trámites también inquietan a Almarcegui, que a su regreso de Taskent se entera de la necesidad de sellar el pasaporte en cada ciudad por la que pasa, obligación con la que la viajera no ha cumplido en Bujara. Según le explican, la falta de este sello hace imposible su salida del país, por lo que la escritora decide recurrir a una falsificación:

El sello de Samarcanda tiene escritas en verde las fechas de entrada y salida. Compro una goma de borrar y un rotulador verde y consigo borrar un poco la fecha de llegada a Samarcanda, cambiarla por otra anterior y que coincida con el día de mi salida de Jiva. De tal forma que parezca que he ido desde Jiva directamente a Samarcanda y que no he pasado por Bujara. Creo que ha quedado bastante bien. Aun así, cada vez que tenga que enseñar mi pasaporte a partir de ese momento me pondré nerviosa. Ya no me abandona la frase: «Si no lo tiene, no podrá salir del país», «Si no lo tiene, no podrá salir del país...» (2016: 75).

En este contexto, los autores del corpus se dan cuenta de que la realidad visitable está pensada para turistas de grupos organizados y no para viajeros solitarios, que pueden

resultar hasta incómodos y molestos. Los paquetes turísticos gestionados por las agencias de viajes no causan problemas y encajan en los esquemas establecidos, mientras que los autores del corpus, cuyo recorrido, muchas veces, se aleja de los caminos habituales, chocan y sorprenden.

En el consulado francés de Turquía los funcionarios explican a Ollivier que los únicos sitios posibles de visitar según el consulado son «la costa turística del sur de Turquía o Capadocia», lugares controlados por la industria turística. Parece que en el mapa del viajero responsable y razonable solo deberían existir las zonas indicadas por las agencias de viajes y aceptadas como seguras y no conflictivas por las embajadas. El viajero señala que si tomara en cuenta estas advertencias, debería volver inmediatamente a Venecia donde «el único riesgo que hay [...] es pagar más caro de lo debido el capuchino» (2005 [2000]: 19).

Estas experiencias le resultan familiares a Silvestre, cuyo ejemplo confirma que la burocracia apoya el sistema turístico y, muchas veces, contactar con una agencia de viajes parece ser un paso imprescindible en la realización de los trámites. No obstante, al motero se le advierte desde la agencia donde intenta tramitar el permiso ruso: «no se viaja en moto por Rusia [...]. Nuestro país no está preparado para esto. Además, es muy peligroso» (2013: 30). Asimismo, el protagonista comenta que «lberrusia [la agencia de viajes] desconocía cualquier tramitación de visados que no fuera la estandarizada para los turistas que van en avión a Moscú o San Petersburgo» (2013: 30). Para recibir el visado el viajero tiene que aceptar reservar un alojamiento de antemano, aunque nunca llegue allí: «pagué una pernocta en un hotel de Moscú cuando sabía que nunca dormiría en ella porque mi punto de entrada en el país estaba a 5.000 kilómetros de esa cama» (2016: 24).

Asimismo, en algunos lugares el turismo individual no está autorizado y la única forma de poder conocer el país es recurrir a los servicios de una agencia de viajes. Este es el caso de Turkmenistán, destino que Silvestre decide borrar de su itinerario: «el otro camino posible sería haber viajado a Irán y luego a Turkmenistán, pero el visado de este país no resulta sencillo de obtener y encima el turístico exige viajar acompañado de un guía al que hay que pagar sus servicios, alojamiento y transporte» (2016: 160)²³⁶.

Lo que separa a los viajeros aquí trabajados de los turistas modelo no es solamente la decisión de viajar en solitario y con ello enfrentarse, sin prácticamente ninguna ayuda, al sinfín de trabas burocráticas. Como ya hemos visto en el capítulo anterior, todos los

²³⁶ Tanto Ollivier como Strubell, que viajan a Turkmenistán años antes que Silvestre, no comentan este requisito de contar con un guía y, de hecho, realizan su recorrido en solitario.

autores del corpus escogen como escenario de sus experiencias lugares nada turísticos, sin seguir un itinerario preestablecido, modificando su camino cuando lo desean o necesitan. Asimismo, su forma de ver y conocer estas realidades nuevas también se aleja de la lógica de un viaje organizado.

Tal y como se observa en el caso de Almarcegui, el asombro por lo nuevo se convierte en un ingrediente fundamental del viaje: «la ciudad [Fergana] se abría como una sorpresa» (2016: 77), mientras que andar sin rumbo se revela como la manera predilecta para adentrarse en la urbe: «di un paseo y me perdí por las calles» (2016: 77). Este «perdersse por las calles» del que habla la escritora constituye otro rasgo que, tradicionalmente, se aleja de las experiencias propiamente turísticas. Kinsley (2016) comentaba las ganas de Dickens de perderse en Italia, y este afán por recorrer la ciudad sin un plan fijo ni un itinerario preestablecido es un rasgo propio de los viajeros del corpus. Ollivier, en la ciudad iraní de Zanján, comenta que: «pase[a] por el bazar y [se] pierd[e], encantado, en el laberinto de luces y sombras» (2006 [2001]: 90), mientras que Almarcegui, en su visita por Samarcanda, confiesa: «no quería llevar plano ni guía para encontrarme con lo que tuviera que encontrarme» (2016: 57) y en otro momento añade: «[c]aminé hasta perderme por el laberinto de edificaciones» (2016: 66). También Strubell muestra este deseo de dejarse llevar por su imaginación, sin seguir indicaciones ni consejos. De hecho, cuando un joven estudiante le propone enseñarle el bazar de Tabriz para, de esta forma, practicar inglés, el viajero acepta pero bajo una condición: «el que marcaba el recorrido era yo y a cambio hablábamos de lo que él quisiera» (2009: 35). De esta forma, paradójicamente, es el viajero quien indica el camino de su supuesto guía, que se muestra «inquieto por la ruta incierta y confusa que yo marcaba» (2009: 35). Sin embargo el turismo irrumpe en la realidad del viajero y Strubell, en su intento de conocer Tabriz más allá de los circuitos turísticos, se da cuenta de que vagar sin rumbo no siempre resulta una tarea fácil. El viajero comenta: «[d]ecidí descubrir Tabriz perdiéndome por sus calles secundarias, vagando sin rumbo fijo» (2009: 33). Quienes dificultan esta manera libre de conocer la ciudad son los locales que «tan pronto que se daban cuenta de que me había salido de la ruta turística, venían a enderezarme con toda su buena intención» (Strubell, 2009: 33-34). Parece que en un mundo dominado por la experiencia turística no existen otras maneras de recorrer la ciudad y el encuentro de Strubell con los habitantes de Tabriz le hace ver al viajero que estos no conciben que un visitante extranjero pasee por pasear, sin ir a un lugar concreto ni ver los principales monumentos de la ciudad:

«Puedo ayudarle, dónde va usted?» me preguntó un amable señor, asumiendo que me había perdido. «La mezquita es en esa dirección» me dijo en un sorprendente buen inglés, apuntando en el sentido contrario al que yo seguía. Aproveché la posibilidad de conversación para intentar explicarle, sin éxito, que me gustaba desorientarme y descubrir la ciudad aleatoriamente, sin ruta ni paradas prefijadas. «Sí, sí, claro, pero ¿no quiere ver el bazar? Es precioso. Es por allí» seguía dándome direcciones sin yo haberlas pedido. «O mejor, vaya por allí y encontrará el mausoleo» me dijo enumerando otra atracción turística más de su ciudad (2009: 34).

En este contexto, Strubell, para conservar su derecho a perderse y a improvisar su trayecto, se ve obligado a recurrir a trampas propias de un niño pequeño: «No había nada que hacer. Fingí y acepté su sugerencia para cortar con aquella absurda situación. “Que Allah vaya contigo” me dijo al despedirse, feliz por haberme ayudado a encontrar el camino. Y al girar la siguiente esquina, cuando ya no me veía, como un niño desobediente giré en la dirección contraria a la que me había indicado» (2009: 34).

2.3. El papel de los sentidos en el viaje contemporáneo

| *La frontera entre los turistas y los no turistas
lleva por los sentidos*

Anna Wieczorkiewicz

| *Viajar exige funcionar sensualmente a tope*

Michel Onfray

Junto a la decisión de un viaje en solitario, los itinerarios nada habituales y una manera peculiar de recorrer los lugares visitados, los viajeros del corpus, durante su trayecto, desarrollan una relación muy especial con los sentidos, cuestión fundamental en su experiencia y otro punto de distanciamiento frente al turismo de masas.

2.3.1. *La vista*

En la primera parte de este estudio comentábamos la predominancia de la vista en la experiencia turística (Urry, 2000) y la necesidad constante de transformar la experiencia en imágenes (Augé 1998, 2005). Por esta razón, Onfray (2007) habla del «apogeo de la imagen» y lo relaciona con cierta «histeria contemporánea y turística» que, en su opinión, consiste en «registrarlo todo con la videocámara a riesgo de reducir la propia presencia en el mundo a la única actividad de filmar...» (2016 [2007]: 59). También según Urry (2000), fotografiar se convierte en una necesidad y una obligación, en un universo en el que el turista «tiene que» hacer fotos y algunos lugares «tienen que» ser fotografiados. Poder immortalizar lo visto, conservar la imagen exacta de lo vivido, ha sido el sueño de muchos escritores y artistas de épocas anteriores: «Samuel Taylor Coleridge, Thomas Gray, John Clare y John Constable todos se lamentaban por la imposibilidad de guardar las imágenes efímeras encontradas durante el viaje» (Urry, 2009: 124).

Hoy en día, parece que la vista eclipsa otros sentidos, hace que estos dejen de formar parte de la experiencia del viaje. Silvestre, Ollivier y Strubell hablaban de los «turistas del autobús», haciéndonos recordar la famosa imagen de Urry (2000) en la que el propio estudioso subraya la ausencia de otros sentidos. Viajar en autobús se muestra como una vivencia exclusivamente visual, ya que este «permite a sus pasajeros aislados mirar desde

arriba la multitud, observarla sin peligro, sin experimentar calor, malos olores y el tacto» (2009 [2000]: 136). La realidad se presenta como una imagen que contemplar.

En este contexto, podríamos preguntarnos: ¿cuál es la relación de los viajeros del corpus con los sentidos?, ¿Su experiencia se reduce solamente a lo visual o el viaje está atravesado por otros sentidos? ¿Qué otros sentidos aparecen, cuándo, qué importancia tienen?

El viajero del corpus cuya actitud hacia lo visual en general y hacia la fotografía, como una manera de inmortalizar la imagen, en particular, resulta más sorprendente es Thubron, que ni siquiera lleva una cámara de fotos. En el caso de los demás autores del corpus, aunque solo Silvestre y Martínez de Campos incluyen las fotografías de viaje dentro de su obra, tanto Almarcegui como Ollivier y Strubell textualizan en su relato los momentos de hacer fotos.

En el viaje de Ollivier, las fotos se convierten en el protagonista de una anécdota que este comenta en su relato: en Turquía, cuando el caminante quiere hacer una foto de un asno, se le acercan dos kangales, perros pastores sobre los cuales le habían advertido en varias ocasiones. Ollivier no sabe cómo actuar ante la amenaza, pero, por causalidad, se da cuenta de que el flash de la cámara espanta a los animales, gracias a lo cual consigue evitar el peligro. Sin embargo, cuando el viajero vuelve a intentar fotografiar el animal los perros se acercan de nuevo, por lo que finalmente el caminante desiste y se aleja comentando: «Está bien. Renuncio. Después de todo puedo seguir viviendo sin la fotografía de un asno turco con su albarda» (2005 [2000]: 103).

Asimismo, Almarcegui, en su paso por Uzbekistán, comenta las fotografías que se hizo con unos niños y, en otro momento, señala que junto a la mezquita de Bibi Juanum le pidió a una mujer que le hiciera una foto a la entrada. No obstante, la viajera no se muestra obsesionada por la idea de inmortalizarlo todo a través de la imagen y el conductor con el que viaja por Kirguistán se sorprende de que no haya hecho ninguna foto del impresionante paisaje del trayecto.

La relación de Silvestre con la imagen en *Nómada en Samarkanda* resulta diferente que la del resto de los autores, ya que fotografiar forma parte de su trabajo como viajero-escritor profesional. El motero subraya, en numerosas ocasiones, esta necesidad de filmar y fotografiar todo: «[t]engo este privilegio: puedo usar la nueva GS 1200 para hacer cualquier bestialidad que sea capaz de soportar en un viaje de tres meses al corazón de Asia Central. La única condición es que lo filme» (2016: 48). Asimismo, en Turquía comenta el carácter de la gente ante las fotos: «los turcos son tan simpáticos y presumidos

que se dejan fotografiar con gusto» (2016: 116). y en seguida añade: «es fácil trabajar así» (2016: 116).

De esta forma, la vista resulta un sentido importante en el recorrido de los autores del corpus, pero no es el único, y estos viven su experiencia a través de otras sensaciones sensoriales: comentan los olores que los rodean, prestan atención a los sonidos que acompañan su día a día, se pierden en los mercados de las ciudades asiáticas, intentan mezclarse con la gente, y dentro de sus relatos le dedican un espacio bastante considerable a hablar de la comida local, explicar sus nombres y comentar los distintos sabores que van encontrando en sus caminos.

El viaje de los protagonistas de corpus no se limita a ver la realidad, es también olerla, oírla, tocarla y probarla. Los sentidos le dan un carácter muy marcado a sus experiencias, de la misma forma que muestran una actitud concreta de los viajeros hacia los lugares que van a conocer. Tal y como comenta Piotr Geise (2011) los sentidos distintos a la vista necesitan tiempo, obligan a pensar, a reflexionar y a replantearse ciertas verdades, lo que resulta imposible en la era de la velocidad. También Urry habla de que para muchos «la vista no se considera el sentido más noble, sino el más superficial que constituye un obstáculo para las experiencias verdaderas que deberían implicar otros sentidos y que necesitan más tiempo» (2009 [2000]: 131).

2.3.2. *El olfato*

Los autores del corpus encuentran este tiempo del que hablaban Geise y Urry, la realidad de su viaje no se reduce a una sucesión de imágenes y sus relatos se llenan de otros sentidos, entre ellos los olores. Almarcegui en Uzbekistán comenta los perfumes agradables y sorprendentes que fascinan y evocan lo exótico: «entra el viento del desierto, seco y frío, trae aromas lejanos» (2016: 36)²³⁷. De la misma forma, Ollivier, está entusiasmado con las fragancias naturales que le acompañan en su camino: «después de dos horas de marcha me detengo bajo una acacia en flor que los insectos han tomado por asalto. Y allí también yo libo colores y olores, me entrego a la dulzura de vivir» (2005 [2000]: 205). Los aromas de la naturaleza embriagan a los viajeros que, muchas veces, los relacionan con pureza y libertad. Silvestre, en su paso por Francia, habla del «aire fresco [y] los campos exhalando aroma a hierba fresca, a primavera, a libertad» (2016:

²³⁷ Esta mención a los olores da lugar a la intertextualidad en el relato de Almarcegui, puesto que el viento del desierto le trae a la mente los versos del autor japonés Yosa Buson, centrados justamente en el sentido del olfato: «perfume del ciruelo/ asciende a lo alto/ Anillo de la luna» (2016: 36).

48), mientras que en Eslovenia «huele a limpio, a aire puro y frío» (2016: 66). Asimismo, el motero, durante su estancia en Trabzon, confiesa salir a «respirar los aromas de [la] ciudad» (2016: 116) indicando, de esta forma, que viajar por una ciudad, conocerla, es también respirarla, llenarse de su aroma, y hacer que este atraviere al sujeto. De hecho, el motero asocia la imagen de la «Italia real» no con aquello digno de ver, sus monumentos o su patrimonio artístico, sino con ciertos olores que dan al país su verdadero carácter: «esta es la Italia real que más me gusta, la Italia profunda, con su olor a pizza, a pasta, a perfume de mujer» (2016: 57). La Italia «real», «profunda», la auténtica, es para Silvestre la Italia de los olores.

En esta última idea Silvestre insiste en la importancia de los aromas culinarios, indisolublemente unidos a la esencia de los lugares, algo que tampoco le pasa desapercibido a Ollivier que, en su viaje por Turquía, comenta: «me despierta un olor delicioso. Shoukrane prepara buñuelos en la cocina, unos *borek* de bellas formas triangulares» (2005 [2000]: 75). También Strubell comenta que el olor del desayuno kirguís ha sido el responsable de su despertar. No obstante, a diferencia del francés, lo que huele el viajero no es «un olor delicioso» sino «el humo que empezó a inundar la estancia y el intenso olor a aceite y a cebolla seguido del de la carne» (2009: 91), lo cual provoca una reacción de rechazo en el protagonista: «Era demasiado. En plena orgía olfativa, tan bizarra para una mañana, añoré el olor a café y a tostadas» (2009: 91). A Strubell esta mezcla de olores le parece «bizarra» y la califica como «orgía olfativa». Aromas nada habituales, propios de la montaña kirguisa, se oponen a los conocidos y hasta entran en conflicto con ellos, provocando una especie de «choque sensorial» (Podemski, 2004: 318)²³⁸. Ante tantas esencias singulares, el viajero añora «el olor a café y a tostadas» que asocia con su realidad cotidiana. En la línea de los desconcertantes aromas descritos por Strubell, Thubron, en su viaje por China, habla directamente del «aire [que] apestaba a mantequilla rancia» (2017 [2006]: 89).

Esta aparición de olores que no agradan al sujeto resulta importantísima en los relatos del corpus. Urry, observando la evolución histórica de las ciudades, comenta la eliminación de las sensaciones olfativas de los espacios urbanos: «el dominio de la vista sobre el peligroso sentido de olor se ha conseguido gracias a un cierto número de objetos y técnicas, como el balcón, el rascacielos y el autobús climatizado» (2009 [2000]: 136). En la misma línea, Geise señala que «la contemporaneidad no es favorable para los olores

²³⁸ Podemski hablaba de este choque sensorial analizando los viajes a la India y los olores y sabores allí presentes.

— de allí la visible inclinación a los lugares climatizados que, de esta forma, se convierten en sitios desposeídos de su individual colorido» (2011: 41) y Bauman afirma que «la modernidad ha declarado la guerra a los olores» (1993: 24) lo que explica el afán constante por neutralizar los aromas demasiado fuertes y nada agradables, provocando «una clara degradación del olfato en comparación con otros sentidos» (Urry, 2009 [2000]: 141).

En el caso del turismo, esta preocupación por acabar con cualquier indicio del mal olor es todavía más evidente: «si nos referimos al olor en el campo del turismo, este tiene que ser “agradable y placentero” [...] por esta razón algunos hoteles encargan la creación de olores “originales” que se pulverizan en diferentes partes del objeto (restaurantes, ascensores, habitaciones)» (Geise, 2011: 41). Por esta razón, como ya hemos visto en la primera parte de este estudio, cuando Tim Edensor (1998) describía el *espacio de enclave* (*enclavic space*) comentaba que en él: «Tourist are characteristically cut off from social contact with the local populace and are shielded from potentially offensive sights, sounds and smells» (1998: 43). Parece que el olor es un sentido demasiado «inmediato y directo» (Tuan 1993, en Urry 2009 [2000]) y, antes de hacerlo llegar al turista, resulta necesario domesticarlo, ajustándolo a las necesidades o expectativas del forastero.

Por esta razón, son precisamente las sensaciones olfativas las que marcan el gran abismo que separa las experiencias de los viajeros del corpus de los desplazamientos turísticos estandarizados. Los protagonistas de los relatos trabajados no pueden evitar el mal olor que muchas veces forma parte de su camino. Abandonan el *espacio de enclave* para adentrarse en *espacios heterogéneos* que no han sido diseñados y amenizados para ellos. En la mayoría de los casos, sus alojamientos no les dan la bienvenida con este olor «agradable y placentero» del que hablaba Geise, y lo que allí les espera provocaría una lluvia de reclamaciones en el universo turístico. Ollivier, después de una larga jornada de viaje, llega a uno de los hoteles del camino y decide tomarse una ducha, pero al entrar en el cuarto de baño cambia de opinión: «un olor nauseabundo impregna todo. Cierro la puerta. Esta noche no habrá ducha, ni siquiera fría. Francamente, temo ensuciarme» (2005 [2000]: 84). También Thubron, describiendo uno de los lugares en los que se aloja, se centra en los olores que emanan de él: «las pocas alfombras estaban agujereadas por quemaduras de cigarrillo y olores familiares —a fideos, orina, manteca— se mezclaban e infundían un profundo sopor» (2017 [2006]: 153). El viajero cualifica los olores a «fideos, orina, manteca» como «familiares», dando a entender que no es la primera vez que se encuentra con ellos. No obstante, este «profundo sopor» que acompaña a Thubron

no parece tan grave comparado con la descripción que Ollivier hace del baño de un hotel de Sabzevar que «consiste en un grifo descompuesto goteando continuamente y bajo el cual un cubo recoge las inmundicias de los clientes: desechos de cocina, latas de conserva, pañales de bebés y papeles sucios. Además está lleno y los clientes tiran los desechos en cualquier parte» (2006 [2001]: 186). La mezcla de tanta basura de tan diversa índole hace que en el lugar «rein[e] un olor de mil podredumbres, indefinible» (2006 [2001]: 187). Para Ollivier se trata de un olor «indefinible», imposible de describir, y tampoco encuentra palabras para hablar de todo el hotel: «suciedad no es la palabra adecuada. El hotel está podrido, insalubre, inmundo, es sórdido... Ningún calificativo puede dar cuenta de la mugre que hay en el lugar» (2006 [2001]: 186). El viajero quiere dejar huella de los olores que llenaron su trayecto, pero estos se le escapan, parecen otra de tantas realidades inefables.

El hedor no es una característica propia de los lugares cerrados, de unos cuantos hoteles mal cuidados, también las ciudades que visitan los viajeros son una prueba de que no en todos los sitios se ha conseguido esta neutralización de olores tan deseada por las sociedades actuales. Ollivier, en su paso por Turquía, comenta que «las fosas sépticas están muy cerca de las casas y en el aire del atardecer hay un olor a basura y estiércol» (2005 [2000]: 169), mientras que a Silvestre le desespera un vertedero ilegal en llamas: «plásticos, escombros, hierros oxidados, restos orgánicos putrefactos [...]. Huele cada vez peor y distingo una humareda de escondido origen [...]. La basura arde y sus fétidas emanaciones fluyen hacia la atmosfera» (2016: 122-123). El motero habla de «fétidas emanaciones» que no solo apestan y provocan el malestar de quien las inhala, sino también contaminan el medio ambiente.

Otros olores no siempre agradables son los fisiológicos, más íntimos, olores inevitables que los protagonista notan en los demás, como cuando Strubell, viajando en un autobús chino, habla de «intenso olor a pies y a sudor» (2009: 113) o los que experimentan en su propio cuerpo. En contraposición a los turistas, siempre protegidos por lugares y medios de transporte climatizados, los autores del corpus viven una relación mucho más directa con su propio cuerpo.

Ollivier insiste en la omnipresencia del sudor, indisolublemente unido a las largas caminatas a pleno sol. El protagonista afirma: «sudo como el diablo mismo» (2006 [2001]: 22) y se ve constantemente «ahogado en sudor» (2006 [2001]: 95) que «cae a raudales incluso a la sombra» (2006 [2001]: 138). También reconoce que durante su viaje la higiene personal está lejos de lo deseable: «hace ya una semana que no me lavo ni me

afeito. El sudor ha pegado partículas de arena y mi rostro y mi ropa desaparecen bajo una hermosa costra de un ocre dorado» (2006 [2001]: 226).

También los demás viajeros se describen como sucios, sudados y malolientes en múltiples ocasiones. Thubron comenta un malentendido cultural protagonizado por sus pies. Un amigo chino le dice al viajero que «debería lavarse los pies» (2017 [2006]: 80) lo que el escritor, consciente de las condiciones en las que viaja, enseguida asocia con su posible mal olor: «¿Qué? -Los tenía colocados [los pies] en ángulo delante de mí sin ninguna delicadeza, adobados en gruesos calcetines y zapatillas de deporte. ¿Cuánto rato llevaba soportándolos Hongming? Algunos chinos son hipersensibles a los olores, yo lo sabía. Me miré los pies con consternación» (2017 [2006]: 80). Thubron sigue con su reflexión y, con un tono un tanto irónico, intenta convencerse a sí mismo de que el mal olor de los pies no será un problema tan grande durante el resto de su viaje: «aún les quedaban más de once mil kilómetros por recorrer. Puede que los uzbekos fueran menos exigentes, los afganos, los iraníes...» (2017 [2006]: 80). Afortunadamente, su amigo, muy rápido, le saca de sus pensamientos explicando que «es una especie de terapia [...]. La costumbre tradicional china de lavarse los pies» (2017 [2006]: 80).

El olor a sudor no es el único que une al viajero con su propio cuerpo. Para Strubell las sensaciones olfativas resultan importantísimas cuando decide dormir en la montaña kirguiza, habitada por pueblos nómadas. Esta realidad está totalmente atravesada por olores que acaban impregnando al propio viajero, por lo que Strubell habla del «intenso olor a oveja de unas mantas que hacía que pareciera que los animales estuvieran allí dentro durmiendo con nosotros» (2009: 91). Este olor, unido a otros propios de la vida en la montaña, empieza a apoderarse del cuerpo del viajero, haciendo que los olores, al principio extraños, de los nómadas, se conviertan en propios. Como él mismo reconoce: «ya ni me olía mal. El olor, mezcla de oveja, humo, caballo y sudor, se me hacía normal. Olía como ellos. Intentar evitarlo no es que fuera poco práctico: era imposible» (2009: 93). Para el viajero oler a «mezcla de oveja, humo, caballo y sudor» ya resulta natural, y va asociado a sus propias experiencias olfativas. De esta forma, el sentido del olor funciona como un punto de unión entre el forastero y los locales. Oler como los nómadas kirguises es una manera muy particular de experimentar la relación con el otro, identificándose con él a pesar de las diferencias²³⁹. En este contexto podemos hablar de

²³⁹ La relación de los protagonistas del corpus con la gente local que conocen en su camino será el tema del siguiente apartado de este capítulo.

una especie de comunión olfativa, nada habitual en los viajeros, pero sí experimentada por Strubell.

2.3.3. *El oído*

Al igual que el olfato, también el sentido del oído aporta a los viajeros distintas experiencias, tanto agradables como molestas y desquiciantes. Los autores del corpus, frecuentemente, se interesan por la música de los lugares que visitan. Almarcegui, en su viaje por Uzbekistán y Kirguistán, visita el Museo de la Música, y reflexiona sobre su relación con las melodías de estos territorios: «creo que nunca he escuchado música de Asia Central y no sé nada de ella. Es curioso, qué pocos viajeros modernos y contemporáneos han hablado de la música en sus libros. En muy pocos casos la citan y, si lo hacen, la describen con atributos negativos, como “estridente”, “inarmónica”, “desafinada”» (2016: 38). La viajera, por un lado, destaca su propio desconocimiento del tema, mientras por el otro se fija en el poco interés que este ha despertado en los viajeros actuales y en las opiniones negativas que ha recibido. Ella misma, con su afán de saber más sobre la música de Asia Central, apunta en su diario los nombres originales de los instrumentos propios de esta región, entre otros, el *tanbur*, el *rubab* y el *dutor*.

Mientras que Almarcegui confiesa: «nunca he escuchado música de Asia Central», Ollivier puede acercarse a ella durante una boda campestre a la que está invitado:

Un grandote gordo y bigotudo se esfuerza en emitir sonidos penetrantes de su *zourna*, junto a un pequeño acordeonista complementado por la melodía bailable que atempera el sonido nostálgico de un violín. Me encanta. ¿Se trata de una pieza reservada para las bodas? Más que oriental, esta música me parece sobre todo universal, hecha para transcribir cuanto está en juego el día que dos destinos se entremezclan (2005 [2000]: 69-70).

El caminante francés muestra su admiración por los sonidos de instrumentos típicos de la zona, que consiguen transmitirle un sentido universal. Se trata de «sonidos penetrantes», «nostálgicos» que atraviesan al viajero y le hacen pensar en la manera en que la música «transcribe» los acontecimientos vitales. También Strubell, inesperadamente, oye música y decide seguirla hasta encontrarse con «una boda kurda en plena calle» (2009: 22). El viajero señala: «reconocí un *davul*, el tambor marcando el ritmo, y una *zurna*, el oboe, sonando agudo y estridente. Había gente dando palmas» (2009: 22). Strubell, al igual que Ollivier, utiliza los nombres originales de los

instrumentos que ve, pero, a diferencia del francés, los describe para los lectores: precisa que un *davul* es una especie de tambor que marca el ritmo, mientras que la *zurna* pertenece a la familia de los oboes y suena «agudo y estridente».

Junto a la música alegre de las bodas locales, a los viajeros les sorprende la llamada al rezo propia de los países musulmanes. Thubron, en distintas ocasiones, habla del «llamamiento a la oración [que] libera a los fieles del ayuno diurno, vibrando y multiplicándose por la ciudad en un clamor largo y melancólico» (2017 [2006]: 286).

Mientras que un amigo de Strubell, turco y ateo, se muestra indignado por el ruido que despierta tanto a los fieles como a los poco interesados en la oración, el viajero español reconoce que este sonido, tan poco habitual para el oído europeo, le fascina. Para él se trata de un tono exótico que marca la diferencia entre su realidad cotidiana y el mundo que va conociendo, por lo que confiesa: «a mí, en realidad, me encantaba y lejos de evitarla, trataba de estar cerca de las mezquitas a la hora de la llamada» (2009: 18). Ollivier no comparte el entusiasmo de Strubell y describe la música de los minaretes como un «estrépito» que lo despierta a las cinco de la mañana:

Tcherkesh cuenta con doce mezquitas y con otros tantos imanes en un radio muy estrecho. A la hora de la oración, cada uno intenta demostrar que posee la mejor voz radiofónica para atraer a los fieles. Fuerzan al máximo sus equipos de sonido. Apenas uno comienza a salmodiar los primeros versículos del Corán, doce altavoces aúllan a cuál mejor, como si los que ingresaron tarde al coro quisieran ponerse a tono elevando el volumen de su canto. ¡Un canto, qué digo! En otros tiempos, los almuecines sin duda sabían cantar desde lo alto de sus minaretes. Hoy ya no es un canto, sino un conjunto de gritos, un hervidero de notas, una batahola, un tumulto, una competencia de chillidos. Los sonidos que se precipitan de un alminar se confunden con los del minarete vecino, rebotan y se concentran en mi cuarto (2005 [2000]: 99).

Con un tono bastante irónico el caminante describe la competición entre los imanes, entre los cuales «cada uno intenta demostrar que posee la mejor voz radiofónica para atraer a los fieles». La contienda musical no involucra solo a los religiosos, sino también la potencia de los altavoces que «aúllan a cuál mejor». Asimismo, el viajero considera que los salmos ya no pueden considerarse un canto, tratándose más bien de «un conjunto de gritos, un hervidero de notas, una batahola, un tumulto, una competencia de chillidos».

Los llamamientos desde los minaretes no son la única realidad sonora relacionada con la religión que registran los viajeros. Thubron comenta los sonidos que acompañan a

los rezos en el mausoleo del imán Reza en Mashhad: «se oyó la oración de un imán desde el santuario y los peregrinos respondieron con un rugido tan hondo que yo temblé» (2017 [2006]: 332). El viajero describe aquí la respuesta de los peregrinos como un «rugido», sonido casi más propio de animales que de hombres, que afecta al viajero haciéndole temblar. En otros momentos, en el ambiente religioso musulmán dominan «gemidos y gritos entrecortados» (Thubron, 2017 [2006]: 337) o se oyen «clamor[es] de llanto e ira» (Thubron, 2017 [2006]: 338). Muy diferentes resultan las oraciones de los monasterios budistas, cuyo misticismo es reflejado por el autor en su relato: «rezos guturales [que] sonaban como un zumbido de abejas, o un mantra susurrado en sueños» (Thubron, 2017 [2006]: 89) y cuyo «aliento perpetuo [...] *Om mani padme hum*, suspiraba como un quedo latido» (Thubron, 2017 [2006]: 91).

Asimismo, Thubron experimenta una sensación de extrañamiento e irrealidad cuando oye su propio nombre en boca de un religioso musulmán: «luego, el imán volvió a alzar la mirada a las estrellas y se puso a rezar por mí. El nombre Colin sonó extrañamente entre su torrente de palabras en árabe y kirguiz» (2017 [2006]: 219). Entre tantos sonidos extraños, el viajero no consigue reconocerse en su propio nombre, que le resulta lejano y extraño, y con el que, en este momento, no mantiene una relación de identificación.

Junto a la música de celebración y la relacionada con la religión, los viajeros se fijan en todos los sonidos que marcan la cotidianidad de los lugares por los que pasan. Ollivier repara en los primeros sonidos del día: «[c]on las primeras luces del alba, gallos y asnos empiezan su canto» (2006 [2001]: 219), mientras que Almarcegui está atenta a la música del atardecer: «[s]iempre me ha gustado el sonido de la tarde y el caer de la luz. Los ladridos de los perros a lo lejos, el trino de las golondrinas, que gritan como si se avisaran unas a otras de que hay que apurar los últimos rayos de sol...» (2016: 41). Thubron, a su vez, se centra en los sonidos de la noche: «nos acurrucamos bajo nuestras mantas en el duro suelo, oyendo los insectos desplazándose por el techo de madera, y nos dormimos mecidos por el zumbido mecánico de las cigarras que poblaban los huertos y los aullidos de los perros del pueblo» (2017 [2006]: 372). Al viajero inglés no solo le interesa ver los diferentes lugares de su itinerario, sino también oírlos, conocer sus sonidos, su música interna, por lo que habla de «un frío viento [que] estaba silbando entre la maleza» (2017 [2006]: 350) y «una cigarra [que] cantó en la oscuridad» (2017 [2006]: 218). Asimismo, siempre atento al concierto de la naturaleza, señala cómo en Uzbekistán

«al amanecer, los gorjeos y trinos de los árboles recuerdan a una selva tropical» (Thubron, 2017 [2006]: 236).

En contraposición a estos sonidos de la naturaleza, tranquilizadores y relajantes, en los relatos emergen también algunos ruidos que convierten el viaje en una verdadera pesadilla, lo que ilustra la experiencia de Ollivier en un hotel cercano a una autopista:

Instalo en el cuarto el saco de dormir sobre una de las camas, pero la cercanía de la suciedad me parece demasiado fuerte y esta noche el sueño será breve. Para colmo, un perro que tiene fobia a los camiones aúlla cada vez que ruge un motor en la autopista, es decir, cada vez que respira. Finalmente, agotado y afónico, se calla, pero un ejército de sapos, seguramente inspirado por el ruido de agua proveniente de mi “cuarto de baño”, me ofrece un coro de mil voces tristes. Camiones aulladores, perro que ladra, olor de roña, sapos llorones y goteo de canaletas: ojos abiertos hacia la autopista barrida por el haz luminoso de los faros, sueño que tarda, angustias que invaden la penumbra (2005 [2000]: 82).

El viajero está sumergido en un mundo atravesado por lo sonoro. El perro «aúlla», el motor «ruge», «un ejército de sapos» ofrece «un coro de mil voces tristes», mientras que las canaletas no dejan de gotear. La sonoridad se vuelve tangible en el relato y acompañada de lo olfativo, expresado en «olor de roña». Ollivier experimenta en su propia carne las características del sentido del oído de las que hablaba Urry comentando que «de la misma forma que el olfato también el sentido del oído no se puede encender y apagar. Estos dos sentidos se contraponen a la vista que puede controlarse» (2009 [2000]: 143). Lo sonoro y lo olfativo resultan inevitables, siempre fuera del control del viajero.

Finalmente, junto a los sonidos desagradables que no permiten dormir o inquietan por las noches, aparecen los que afectan al viajero, lo marcan y se quedan grabados en su memoria, y con esto en su texto. Cuando en la montaña kirguisa degüellan a un cordero, Thubron habla del «lastimero grito del animal que se [le] hizo eterno...» (2017 [2006]: 224-225).

El universo sonoro de los relatos no se limita tan solo a los sonidos que los protagonistas escuchan en su camino: los propios viajeros son responsables de llenar su viaje con música, y cantar se convierte en un elemento más de su experiencia. Thubron, en la frontera uzbeko-afgana, sumergido en un ambiente de tensión e incertidumbre, reconoce: «para infundirme ánimo, me puse a cantar» (2017 [2006]: 277). Para el escritor,

el canto tiene un valor personal, le «infunde ánimo», le da valor, hace que la realidad no parezca tan complicada.

En los casos de Almarcegui y Ollivier, cantar se convierte en un acto social a través del cual se crea complicidad, familiaridad y confianza entre los viajeros y los locales. Cantar y escuchar cantar al otro es una especie del intercambio cultural, una forma de establecer relaciones interhumanas más allá de las limitaciones lingüísticas. Significa crear un lenguaje universal que no necesita diccionario. Almarcegui comenta que le asombra la mezcla musical que le acompaña en el viaje en taxi local al lago Song Kul, «canciones populares kirguisas» y «un *remix* de éxitos italianos de los años sesenta a ochenta» (2016: 140). Las viejas canciones italianas no se ajustan nada al contexto de su recorrido por la naturaleza, pero, a pesar del extrañamiento que le provocan estos ritmos, no pide al conductor que cambie de música. Al contrario, como ella misma reconoce: «me dejé llevar y me puse a cantar un par de canciones: *-Volare oh oh! Cantare..., oh,oh,oh,oh!*» (2016: 140) y señala que el conductor sonríe al verla así. De esta forma, la música contribuye a reforzar los lazos con los locales y funciona como un idioma en un mundo marcado por la incomunicación.

También la estancia de la escritora en la montaña kirguisa tiene su banda sonora. Un día, mientras recorre la naturaleza salvaje de Kirguistán acompañada de un sobrino de su anfitriona, este se pone a cantar de repente, hecho que no le pasa inadvertido a la viajera que se siente conmovida por los peculiares sonidos de un idioma desconocido: «era una canción tradicional bellísima que hacía que la lengua kirguisa me pareciera aún más extraña» (2016: 143). Asimismo, Almarcegui se ve en una situación totalmente inesperada cuando el joven, una vez acabada su canción, le pide que cante algo. Al principio ella misma reconoce: «no sé me ocurrió el qué. No canto nunca y mi repertorio es limitadísimo» (2016: 143), pero al final se acuerda de «la melodía de una alegría de Cádiz» (2016: 143). La viajera empieza a cantar y se da cuenta de que este acto crea sensaciones nuevas, la asombra, la libera: «[m]ientras cantaba, solté las riendas del caballo y me puse a palmear. Me sorprendí tanto a mí misma, en mitad de aquel lugar y recordando una letra en la que nunca había reparado, que me invadió una alegría insólita» (2016: 144). Al terminar los cantantes se aplauden mutuamente y se piden un bis: la complicidad, la confianza, la superación de fronteras culturales y lingüísticas, se expresan en estos momentos de canto despreocupado y feliz.

Ollivier vive situaciones parecidas en su camino por la Ruta de la Seda. El autor relata su viaje en coche con dos ancianos alegres: «A pesar del ruido, parlotean

temblorosos, felices de la vida. Su simpatía me pone de buen humor. De pronto, sin previo aviso, el que va incrustado entre el conductor y yo entona una canción a voz en grito. El otro no resiste y acompaña a su colega en el estribillo» (2006 [2001]: 79). Este momento le resulta mágico al viajero que confiesa: «me contagian su entusiasmo, finalmente me relajo y se disipan mis inquietudes recientes, termina la ansiedad del túnel. La vida es bella en este suave día que termina, y el optimismo de estos dos ancianos resulta vigorizante» (2006 [2001]: 79). Parece que el canto de los ancianos tiene el poder de curar las heridas del viaje, «disipa las inquietudes», termina con la ansiedad y permite al viajero sentir la belleza de la vida. El caminante se deja llevar por el ambiente musical que ha dominado la escena: «el chofer presta más atención al canto de su compañero que a la conducción de su antigualla, pero estamos solos en ese camino. Sigo el ritmo golpeteando el polvoriento tablero y aplaudo cuando termina la canción» (2006 [2001]: 79-80). Como no podría ser de otra forma, Ollivier también tiene que participar en este espectáculo sonoro: «se vuelven hacia mí: ahora soy yo el que tiene que cantar algo» (2006 [2001]: 80). El protagonista recoge en su relato la letra de la canción que comparte con sus nuevos amigos y comenta su reacción: «merezco una ovación. El conductor suelta el volante. Felizmente, el carricoche conoce el camino» (2006 [2001]: 80). Aquí también la música funciona como un vínculo entre el forastero y los locales, una herramienta para crear afecto y superar fronteras.

Aunque los textos del corpus están atravesados por múltiples sonidos, en algunos momentos los autores insisten en el silencio, nada habitual en el mundo actual, que se apodera de ciertas escenas. En un momento de su viaje Strubell comenta esta sorprendente ausencia de sonidos: «como no había ruidos de coches, ni de gente, ni de civilización ni de nada, cualquier sonido se oía en kilómetros a la redonda» (2009: 39-40). No obstante, es Thubron quien se muestra más fascinado por este silencio del viaje, que recoge ya en las primeras páginas de su relato, introduciendo al lector en un universo en el que «reinan el silencio y las sombras» (2017 [2006]: 19). Esta fijación con el silencio se vuelve una especie de obsesión en el relato de Thubron. Cuando el viajero llega a la stupa descubierta por el explorador Aurel Stein, comenta que allí «[r]einaba un silencio absoluto. Las pezuñas planas de los camellos pisaban la arena sin hacer ruido» (2017 [2006]: 159), mientras que en su paso por Irán señala que «[e]n el etéreo silencio, solo se oía [...] áspero sonido crepitante, como guijarros arrastrados por el oleaje. Nada se movía en aquel valle de piedra» (2017 [2006]: 375). De la misma forma, en la fábrica de seda en China advierte: «no se oye nada salvo un sonido metálico amortiguado y el ruido sordo de los

pedales sujetos por cuerdas a sus armazones» (2017 [2006]: 167). Este silencio también resulta muy claro en territorios desérticos, en los que «el único sonido [...] eran los chasquidos de las tiesas banderas ondeando al viento» (2017 [2006]: 180). Cuando se cruza con unos peregrinos en el desierto, el viajero reconoce que «sus oraciones, casi cantadas, quebraban el silencio» (2017 [2006]: 174). Sin embargo, también hay lugares, como un caravasar en Kirguistán, en los que «nada quebraba el silencio. Yo oía los latidos de mi corazón, espoleado por la altitud» (2017 [2006]: 203).

Junto al silencio del paisaje aparece el del viajero que calla, allí donde no caben las palabras. En Afganistán, viendo los lugares destrozados por el conflicto entre los talibanes y los hazara, el viajero comenta: «[p]isábamos con delicadeza, como si pudiéramos perturbar alguna cosa. Las botas del soldado crujían en el silencio [...]. Salimos sin hablar, impresionados» (2017 [2006]: 290). Este pasear en silencio es un elemento muy presente en la experiencia de Thubron, que en otro momento de su recorrido afgano señala «Tahir y yo estuvimos un rato paseando en silencio» (2017 [2006]: 294).

Como hemos podido ver, Thubron encuentra en su viaje un silencio en el que es posible distinguir el menor chasquido de las banderas, el crujir de las botas, el roce de los pasos e incluso los latidos de su corazón, hallazgos nada habituales en el mundo actual, en el que «no soportamos el silencio» (Augé en Geli, 2019), ya que todo el sistema «quiere que estemos inmersos en el ruido» (Augé en Geli, 2019).

2.3.4. *El tacto*

El tacto es otro de los sentidos a través de los cuales los viajeros se relacionan con la realidad que los rodea. Almarcegui describe la sensación que le produce la corriente de aire que siente durante su visita a los monumentos de Samarcanda:

Me gusta, es como si necesitara que hubiera algo humano entre la arquitectura bella y desmesurada. Me pongo en medio de las tres para disfrutarla mejor, me refresca y me olvido de mis horas de viaje. Por unos momentos, mi mente nerviosa e inquieta se aleja de mí, de la arquitectura mastodóntica e incluso de Samarcanda. La naturaleza, convertida en corriente de aire, me hace alegrarme por primera vez de haber llegado a la capital del que fue el Imperio mongol (2016: 61).

La corriente descrita por la viajera resulta agradable, refrescante, y le permite olvidarse del cansancio provocado por el largo trayecto. Se trata de la «naturaleza, convertida en corriente de aire» que calma su mente «nerviosa e inquieta» y le hace

alegrarse de haber llegado a la ciudad. Junto a Almarcegui, que habla de la corriente que llena los espacios de la Samarcanda monumental, también Thubron, a su paso por Uzbekistán, se fija en el aire del país, que describe como «cálido y calmo [que] tiene la suavidad del llano» (2017 [2006]: 236).

Viajar por la Ruta de la Seda significa también conocer su mercancía más preciada, y tanto Almarcegui como Thubron describen no solo el momento de ver la seda, sino, sobre todo, el de tocarla y sentirla. En Fergana la viajera va al mercado de la ciudad acompañada por Fergani, una joven del lugar a quien conoce por casualidad, y allí tiene ocasión de apreciar las sedas de Marguilán. El descubrimiento de estepreciado tejido se produce, más que a través de la vista, con el tacto. La uzbeca enseña a Almarcegui los distintos dibujos de las sedas, pero en seguida coge las telas con las manos y se las pasa a la viajera: «me las acercó para que las tocara y aprendiera a distinguir el tacto de las de Marguilán» (2016: 83). La escritora describe la sensación que las sedas producen en las manos: «ásperas, vivas, reclamaban la punta de los dedos. Si se volvían a rozar, se percibía por fin su urdidumbre, fina y elegante, como si se pudiera sentir cada hilo por separado» (2016: 83). No obstante, sentir las sedas no se reduce a tocarlas con las manos: «Fergani se llevó una a los labios y me invitó a hacer lo mismo. Sentí un tacto nuevo» (2016: 83).

También Thubron habla de las sensaciones que provoca la famosa tela: «la vaporosa seda que tengo entre las manos está fría al tacto» (2017 [2006]: 51). Cuando el viajero visita una fábrica del valioso tejido, coge en sus manos las orugas de la mariposa de la seda y describe las sensaciones que le producen al tacto: «estos capullos, livianos e intactos, me repiquetean en las manos. Son blanquecinos y afelpados» (2017 [2006]: 166), así como reflexiona sobre el poder que oculta en sí el pequeño gusano: «yo lo toco asombrado. De su núcleo emerge un filamento tan resistente que una soga de seda es más fuerte que cualquier cable de acero del mismo calibre, un tejido que perdura intacto en tumbas donde todo lo demás se ha desintegrado» (2017 [2006]: 166).

En el relato del viajero inglés el tacto se revela también como una herramienta de conocimiento directo. Thubron comenta la historia del jade y las prácticas de su búsqueda, todavía actuales, en las que las admiradas piedras no se descubren con la vista, sino palpando y sintiendo su textura:

En el tercer milenio a. C., antes de que existiera una Ruta de la Seda oficial, una ruta del jade recorrió este mismo camino, transportando la piedra al oeste hasta Mesopotamia y al este hasta China, cuyos emperadores la veneraban profundamente. En otoño, cuando el caudal de los ríos ha bajado, la gente aún

camina por ellos con los brazos entrelazados, palpando el lecho con los pies en busca de jade (2017 [2006]: 168).

El viajero también decide experimentar estas sensaciones, participando en la búsqueda de jade, y describe las impresiones táctiles que le causa su descubrimiento: «[e]ntonces, cerca de la orilla, los dedos de mis pies palparon un guijarro más liso que los demás. Tenía un brillo verde musgo y un tacto ligeramente oleaginoso, como el de la nefrita» (2017 [2006]: 168-169)²⁴⁰.

La importancia del tacto en el texto del inglés se acentúa en el gesto final de despedirse de su viaje tocando el agua de Antioquía: «[a]nduve por la arena negra hasta el espigón. Cerca de la orilla, el agua tenía un brillo azul turquesa. Estaba tibia cuando la toqué» (2017 [2006]: 424). El escritor no solo ve la superficie de «un brillo azul turquesa», sino que también la toca, siente su temperatura, experimenta las sensaciones que le provoca al tocarla.

2.3.5. *El gusto*

2.3.5.1. Acercándose al mundo culinario del otro: sus nombres, costumbres y significados

El último gran protagonista de las experiencias sensoriales de los viajeros del corpus es el gusto, un sentido «directo e instintivo» (Giblett 1996, en Urry 2000) al que los autores dedican un espacio muy considerable tanto en su viaje, como en su relato.

Los viajeros, durante sus largos recorridos, crean ciertos hábitos en lo referente a la comida y a la bebida. Para Silvestre, el ritual de tomarse una cerveza al acabar el día se vuelve una costumbre imprescindible en su trayecto, y el viajero declara:

Pero si voy a tener que renunciar a la cerveza para poder viajar, entonces dejaría de viajar porque no soportaría renunciar al sibarítico placer de terminar agotado un largo día de conducción por pistas o carreteras infernales y no tomarme ese regalo helado que arranca con su picor burbujeante el polvo y el agotamiento de mi resaca. No, definitivamente, si no hay cerveza, no me interesa viajar en moto (2016: 158).

La cerveza se revela para el motero como «sibarítico placer», «regalo helado», un alivio después de una dura jornada que «arranca con su picor burbujeante el polvo y el

²⁴⁰ A pesar de la alegría inicial del viajero, en pocos minutos Thubron se convence de que el sentido del tacto le ha fallado y la piedra que ha encontrado no es el anhelado jade.

agotamiento» y, por consiguiente, un requisito imprescindible para seguir viajando. En este contexto, las menciones a la cerveza resultan constantes en su relato. En Jordania el motero decide no alojarse en un hotel porque no vende alcohol, mientras que cuando lo consigue en otro establecimiento exclama: «Sirven cerveza. Aleluya» (2013: 354).

Almarcegui, a su vez, menciona esta bebida cuando comenta cómo en Kirguistán se dispone a escoger el tipo de cerveza en consonancia con su estado de ánimo: «Ya conozco las graduaciones de la cerveza e iré eligiendo los números de las etiquetas en las semanas posteriores en función de mi estado emocional. Más melancólica, mayor graduación» (2016: 116).

Otros viajeros señalan que ciertos platos se convierten en una constante de sus viajes, por lo que la comida desconocida, nueva, tal vez exótica, se vuelve familiar y empieza a formar parte de la cotidianidad. Strubell confiesa que la sopa de lentejas en Turquía ha llegado a ser su gran afición: «“Una sopa de lentejas, por favor” me sorprendía a mí mismo pidiendo cada mañana, dormido, con los ojos aún hinchados. Lo que en un principio empecé a desayunar como curiosidad se había convertido en adicción. No había mañana en que no buscara un pequeño restaurante, con las ventanas empañadas, en el que desayunar mi sopa de lentejas» (2009: 24-25). Mientras tanto Thubron, comentando su alimentación en Irán, observa: «me habitué a comer siempre lo mismo: pinchos de carne comprados en la calle y óvalos de pan *nann* recién hecho» (2017 [2006]: 347).

Comer es un acto imprescindible durante el viaje, que a veces se vuelve rutinario y monótono, pero otras se revela como una fuente de placeres sensoriales. Silvestre comenta que «es uno de los placeres del viajero, comer la fruta que ofrece el camino [...]». Las mejores frutas locales se adquieren a pie de pista porque los campesinos la venden directamente (2016: 200). Los protagonistas se dan cuenta de que incluso la comida conocida sabe diferente en el viaje: «las sandías de Uzbekistán me parecen extraordinarias. Grandes, jugosas, compactas, llenas de sabor, fructosa y agua, y no esas que nos venden en Europa cuya pulpa parece harina o están llenas de agujeros» (2016: 200). Para Silvestre, comer significa, frecuentemente, disfrutar y saborear, es un alivio durante una jornada exigente de viaje en moto: «me lleno la boca de una dulcísima explosión de pulpa y líquido que me sacia e hidrata a la vez» (2016: 200).

También Ollivier describe las sensaciones que le provoca comer, una actividad que para él se vuelve sensual: «[d]isfruto de una felicidad inaudita. He comido uva mil veces, pero nunca había encontrado una de un sabor tan único y que diera un placer tan profundo. Esta redondez flexible y satinada, sedosa, resulta francamente sensual. Es un elixir, un

néctar que jamás había probado. Trago lentamente, retengo el sabor en mis papilas colmadas» (2006 [2001]: 271). El caminante francés se revela como el más *gourmet* de todos los viajeros, no dudando en aprovechar su viaje para conocer lo mejor de la cocina local. A su paso por Turquía comenta:

Finalmente decido consagrarme al placer de mi paladar [...]. Sé que en el *Housouk restaurant* sirven un plato succulento, el Tokat kebab, que no se puede comer en ningún otro lugar. Las dos brochetas están cocidas en el horno, y no sobre las brasas, lo que les cambia completamente el sabor. En la primera clavan trozos de cordero, patatas y berenjenas, y en la segunda, con un tiempo de cocción distinto, tomates y pimientos. El conjunto se sirve con una cabeza chafada de ajo a la brasa. Son tan deliciosas que regreso al día siguiente (2005 [2000]: 150).

El viajero declara abiertamente «consagrar[se] al placer de [su] paladar» y describe el manjar que le espera en su camino, «el Tokat kebab», centrándose tanto en los ingredientes del plato, como en la manera de prepararlo, fundamental para su sabor: «cocidas en el horno, y no sobre las brasas», «con un tiempo de cocción distinto». Finalmente destaca la forma de servirlo: «el conjunto se sirve con una cabeza chafada de ajo a la brasa».

Asimismo, en Qazvin (Irán), el caminante reconoce que cena «un suntuoso *khorecht* en el mejor restaurante de la ciudad. Este guiso de carne — aquí de cordero con arroz, yogur, zanahorias y bayas secas — está sembrado de pétalos de rosa» (2006 [2001]: 103). El viajero utiliza aquí el nombre original del plato, «*khorecht*», explicando que se trata de un tipo de guiso de carne.

Ollivier no es el único que integra en sus textos los nombres originales de los platos que va probando en su camino. Almarcegui, en un restaurante de Uzbekistán, comenta: «pido una de las dos cosas que me ofrecen. *Lahma*, que pasará a formar parte de mi dieta diaria a lo largo del viaje. Una sopa de fideos gruesos de trigo en un bol. Me ponen *non* (pan), veo que [el restaurante] tiene *pivo* (cerveza) y pido una» (2016: 61-62). La escritora opta por incluir en cursiva los nombres originales de los platos explicándolos dentro de su propio texto. Asimismo, en la montaña kirguisa, cuando habla de su cena, indica que esta consta de «té, melón, sopa y bolitas de queso fresco llamada *scaimac*» (Almarcegui, 2016: 142).

Entre las especialidades culinarias probadas por Almarcegui tampoco falta el famoso *plov*, plato típico de Asia Central en general, y de Uzbekistán, Turkmenistán y

Tayikistán en particular²⁴¹. En el mercado de Samarcanda la escritora comenta: «pedí *plov*. Me puso una bandeja metálica con una tetera, un vaso y un plato de cebolla fresca y me trajo después el plato típico del país: arroz con garbanzos, verdura y cordero cocinado en un wok» (2016: 66).

Strubell, viajando por las mismas regiones, también cata esta especialidad de la cocina local: «comí en alguno de los abarrotados restaurantes brochetas de cordero con pan y *plov*» (2009: 104). El autor, de la misma forma que Almarcegui, recurre al vocablo original para referirse al famoso plato, pero, en vez de aclarar el nombre en el propio texto, incluye una nota a pie de página, gracias a la cual el lector se entera de que el antes mencionado *plov* es «comida típica de Asia Central, consistente en arroz cocinado con cordero y alguna escasa verdura» (2009: 105).

La referencia al «*plov*» tampoco falta en el relato de Ollivier que habla de él como «plato nacional turcomano basado en arroz y cordero» (2006 [2001]: 256). Asimismo, el viajero francés profundiza en la cuestión de la nomenclatura culinaria, señalando la gran variedad de comidas ocultas bajo este nombre genérico: «[d]isfruto de un plato llamado *lulah*-cordero, patatas, ajo, cebollas, tomates y unos frutos entre los cuales sólo consigo distinguir uvas [...] hace tiempo que renuncié a diferenciar los distintos *plov*, un nombre genérico que agrupa unas cuarenta recetas entre las cuales sin duda está el *lulah*» (2006 [2001]: 281). El viajero intenta precisar lo máximo posible el contenido de cada uno de los distintos guisos que va probando por su camino, pero reconoce que ya ha renunciado a diferenciarlos. Asimismo, además de hacer esta distinción entre el «*plov*» general y el «*lulah*» como uno de sus tipos, el viajero observa la peculiar manera que tienen los locales de alternar la carne con el dulce, llegando a hablar de «*atiborrarse*» para hacer hincapié en las cantidades excesivas que se consumen: «entre plato y plato de carne, la gente se atiborra de melones, uvas y pastelillos llamados *bilmen*» (2006 [2001]: 281).

En el viaje del francés, el interés por la comida concreta de cada país se une al afán por saber más de la realidad culinaria de estas regiones. En su viaje por Turquía, el caminante explica que «pequeños restaurantes populares se llaman “*lokanta*”» (2005 [2000]: 25) y que «los turcos preparan muchos guisos (los *etli sebze*, literalmente “legumbres a la carne”), que se caracterizan por su excelencia culinaria y la velocidad de su servicio» (2005 [2000]: 20). Asimismo, el viajero habla de la bebida típica de Turquía, *ayrân*, un «yogur diluido en suero de leche y al cual, a veces, agregan algo de miel» (2006

²⁴¹ Se trata de un plato inscrito en el 2016 en la lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la Unesco.

[2001]: 67), para luego explicar que esta bebida, en Irán, recibe el nombre de *dough*: «Comemos pollo y arroz regado de *dough*, esa especie de suero de leche que los turcos llaman *ayrán*» (2006 [2001]: 141).

En Turkmenistán Ollivier también nombra los platos que va conociendo y los describe de manera general: «después de algunos *samsas* (pasta de carne y verduras, cocida en horno de panadero) y un fortificante *tchurpa* (guiso de cordero), me concedo un descanso bajo la parra vecina de un canal» (2006 [2001]: 245). Muchas veces, además de proporcionar el nombre original del plato y explicarlo, el viajero se para a reflexionar sobre la forma de servirlo, así como las cualidades más destacables de este alimento:

Almuerzo un *abgusht* para darme fuerzas. Es un plato que descubrí en Tabriz y me sigue gustando. Es el alimento perfecto para el caminante. Lo sirven en un recipiente de hierro o de tierra hirviendo con un plato hondo y una cuchara de madera. El jugo del recipiente se vierte en el plato, llenado de pan hasta que todo el líquido esté absorbido. Cuando se termina con la sopa, se coge la carne de cordero que hay al fondo y con la cuchara se chafan las verduras: tomates, patatas y garbanzos. Es muy fortificante (2006 [2001]: 67).

Las observaciones del caminante abarcan también la manera de comer de los locales, lo que se evidencia en la descripción que hace de una fiesta en Turkmenistán a la que es invitado:

Comemos sentados en círculo en el gran patio asfaltado de la casa del director: la *tchourpa* y el famoso *plov* son dos platos que se comen con cuchara; todo el resto se come con los dedos: las ensaladas (*sateh*) y el cordero asado (*baran*). La fruta es jugosa: uvas, albaricoques y el indispensable *arbous*, el melón [...] Todo el mundo picotea al azar, amablemente y en desorden, todos esos platos, salados o dulces, según el cuál esté más cerca (2006 [2001]: 261).

El viajero se incluye entre los comensales, por lo que utiliza el plural inclusivo «comemos», y explica cómo, dependiendo del tipo de plato, este se come con cubiertos o «con los dedos». Asimismo, Ollivier destaca, además de la presencia de comida típica como «*tchourpa*» y «*plov*», así como de ensaladas y cordero asado, la importancia de la fruta. Finalmente, comenta las costumbres referentes al orden de los platos, donde todo «se picotea al azar», mezclando lo salado y lo dulce y sin seguir ningún protocolo.

En otro momento, cuando el caminante tiene la oportunidad de participar en una boda local, se interesa por saber más sobre la preparación de los platos: «Soy curioso, y visito las “cocinas”. En el patio interior, instalado bajo el emparrado y en el jardín, un

ejército de cocineros trabaja alrededor de unas ollas inmensas, situadas sobre cocinas a gas. Pero no me atrevo a preguntar por el contenido» (2006 [2001]: 281). El viajero se dirige hacia las zonas que no suelen interesar a los comensales de los banquetes, se adentra en las “cocinas”, y observa el trabajo de múltiples cocineros que parecen formar una especie de «ejército», pero no se atreve a molestarlos.

Los viajeros del corpus no solo saborean platos desconocidos, explican sus nombres, observan su preparación y comentan las costumbres relacionadas con la manera de servirlos y comerlos. En sus relatos reflexionan también sobre el valor asociado a la comida en los lugares que visitan.

Thubron, en su viaje por China, comenta: «comimos patatas y pan casero, y sopa de fideos servida tan caliente que yo ni siquiera pude probarla; pero todos los demás se pusieron a comer con apetito. Las comidas, en aquel país amenazado por la hambruna, transcurrían en silencio a excepción de groseros sorbidos y eructos mientras los cuencos se llevaban ávidamente a los labios y los palillos se ponían a trabajar» (2017 [2006]: 112).

A Strubell, a su vez, le fascina la obsesión que muestran los kirguizos con el *kymyz* «leche de yegua fermentada» (2009: 90), propia de la zona montañosa del país. El protagonista comenta el deseo de sus compañeros del taxi colectivo por obtener este preciado producto: «solo frenábamos a la altura de alguna *yurta* para preguntar [...] si tenían *kymyz* [...]. Su sabor avinagrado y ligeramente alcohólico les volvía locos. “Sólo se puede conseguir en la montaña. Hemos tenido suerte” me dijo uno de los compañeros de viaje, con un vaso en la mano y cara de felicidad» (2009: 90). El viajero busca una justificación para el éxito de esta bebida y considera que el *kymyz* se revela como una especie de «leche materna para ellos [los kirguises], como si al beberla volvieran a sus orígenes» (2009: 90)²⁴².

2.3.5.2. Saboreando el mundo: el sentido del gusto en la experimentación del mundo y en el intercambio cultural

Como hemos podido ver, en los relatos del corpus la comida juega un papel muy importante y los viajeros no solo ven el mundo, sino que también lo saborean. Este gesto de centrar su atención en lo culinario y dedicarle mucho espacio al sentido del gusto,

²⁴² Thubron, durante su estancia en Kirguistán, también prueba la famosa leche, pero se centra mucho más en las sensaciones que esta le provoca: «me supo gaseosa y amargaba al tomarla» (2017 [2006]: 221).

constituye una tendencia bastante visible en ciertos relatos de viajes contemporáneos en los que el sabor de los platos y su olor son la base del conocimiento empírico de la realidad nueva, y «“el sabor turístico” es igual de esencial que “la mirada turística”» (Wieczorkiewicz, 2008: 270).

Por esta razón, la antropóloga polaca Anna Wieczorkiewicz, ya mencionada en la primera parte de este estudio, analiza los relatos de viajes que priman el gusto y no la vista como una manera de experimentar el mundo. La estudiosa comenta el libro *A Year in Provence* (1989) de Peter Mayle en el que el autor presenta la topografía de Provenza como una topografía culinaria en la que «saborear se convierte en un modelo para conocer a través de otros sentidos» (2008: 262). Otras obras que le interesan a Wieczorkiewicz son *American Pie: Slices of Life (and Pie) from America's Back Road* (2002) de Pascale Le Draoulec en el que se relata un viaje «en busca del grial culinario» (2008: 259), constituido por el *pie* del título, y *Under the Tuscan Sun: At Home in Italy* (1996) de Frances Mayes que destaca las sensaciones gustativas sobre cualquier otro modo de experiencia sensorial²⁴³.

Estos textos constituyen, según la estudiosa, una muestra de la importancia y supervivencia del sentido de gusto en un mundo dominado por la vista, así como una prueba de la estrecha relación entre la gastronomía y el viaje: «los relatos sobre la comida y los relatos sobre el viaje se entrelazan mutuamente con cada vez más frecuencia» (2008: 258)²⁴⁴. Así, los viajeros del corpus en general, y Ollivier en particular, se acercan a este nuevo modelo de conocimiento comentado por Wieczorkiewicz.

Asimismo, en las obras estudiadas en el presente trabajo, el gusto funciona como un elemento fundamental de intercambio cultural y se revela como un sentido que hace posible el contacto con el otro. Wieczorkiewicz, comentando el libro *Taste for Adventure. A culinary Odyssey Around the World* (2001) de Anik See, observa que «la comida se convierte aquí en un lenguaje original y universal, un idioma que antecede la comunicación verbal y permite la creación de una elemental relación interhumana» (2008: 273). Los viajeros del corpus son conscientes de la existencia de este lenguaje y entienden el acto de comer como un espacio propicio para las interacciones con los locales. Silvestre

²⁴³ En cuanto a *Under the Tuscan Sun: At Home in Italy* (1996) de Frances Mayes, se trata de un libro de gran éxito, que se ha mantenido durante mucho tiempo en la lista de los best-sellers y ha servido de inspiración a Audrey Wells en su película del mismo título.

²⁴⁴ La conexión entre ambas experiencias parece evidente también en el mundo del turismo y su publicidad, en la que «viajar se revela como comer, probar, saborear, absorber; por otro lado, el comer se presenta como un viaje, una expedición de descubrimiento, una huida de la cotidianidad» (Wieczorkiewicz, 2008: 287).

comenta cómo en Siria una familia que come en el mismo restaurante de carretera que él, le invita a su propia comida. El viajero, «como contraprestación» (2013: 351), les ofrece una parte de su plato. El motero reflexiona sobre el significado de esta escena: «es extraño todo esto, este diálogo interreligioso a través de un sencillo intercambio de platos. Hay buena fe por ambas partes demostrada con estos regalos y ya podemos hablar» (2013: 352). En este contexto, comer antecede a las conversaciones con los locales y constituye un paso previo para el acercamiento, funciona como una excusa para poder hablar y conocerse mutuamente. Aunque Thubron se lamenta de comer solo: «estoy sentado en la mesa de un restaurante junto a una silla vacía [...] La soledad se acusa más en los sitios públicos» (2017 [2006]: 170), en seguida se le une gente local que aprovecha la ocasión para hablar con el extranjero. También Almarcegui comenta cómo compartir la mesa con los locales le permite enterarse de muchas historias que ignoraba, como, por ejemplo, la rivalidad entre Bujara y Samarcanda después de la muerte del gran Tamerlán de la que le habla una pareja de Navoi. En la misma línea, Silvestre rememora el momento en el que unos georgianos lo invitaron a su mesa.

En múltiples ocasiones los viajeros son invitados a las casas de los locales, con quienes comparten comida, frecuentemente siguiendo las costumbres del lugar, sentados en el suelo. En los relatos del corpus se distinguen nítidamente estas visiones del vínculo invitado-anfitrión del que hablaba Wiczorkiewicz refiriéndose a «las imágenes del caminante admitido en el festín tribal junto a la hoguera, del turista al que se le ofrece un bol de arroz o del viajero invitado a comer a casa», representaciones que «muestran una comunión en el compartir de comida, evocan el sentido de la vuelta a las relaciones interhumanas sin intermediarios, “puras”» (2008: 303). Asimismo, la misma estudiosa añade que «la visión de la comunicación que transgrede las fronteras culturales y lingüísticas se crea con la ayuda de imágenes tales como ofrecer y aceptar comida, la invitación a la mesa, probar, por parte del forastero, de qué se alimentan los locales, la búsqueda de platos “no para turistas”» (2008: 274).

Esta transgresión de las fronteras culturales y lingüísticas a través del acto de compartir comida de la que habla Wiczorkiewicz es constante en los relatos de este estudio. Los viajeros del corpus, en muchas ocasiones, comen lo mismo que los locales, lo que hace posible crear una relación más cercana y provoca un sentimiento de comunidad e incluso identidad: «si los locales nos invitan a la mesa, esto significará que hemos entrado en el círculo de su cultura, que ella nos ha absorbido de la misma manera que nosotros la absorbemos» (Wiczorkiewicz, 2008: 316).

Ya hemos visto que Ollivier es convidado a fiestas y bodas locales lo que le permite, no solo probar especialidades locales, sino también observar los rituales y costumbres que acompañan al acto de comer. Asimismo, en muchas ocasiones, los locales lo invitan a su casa y el viajero nunca desaprovecha esta posibilidad de acercarse a la gente con la que se cruza por sus caminos.

Igualmente Thubron, cuando se queda a dormir en una yurta, comparte la cena con su anfitriona: «[s]irvió la cena en una manta, donde nos acucillamos para comer a la luz de una lámpara: panes redondos, mantequilla de yak, estofado de cordero» (2017 [2006]: 204). En otra ocasión, también entre los nómadas kirguises, comenta: «el succulento y aceitoso estofado de carnero de Marco Polo, la oveja más grande del mundo, nos chorreó por la barbilla a las montañas de arroz pilaf y las pilas de un pan largo y duro que teníamos debajo. *Kumis* tibia hizo la ronda, y luego le tocó el turno al vodka» (2017 [2006]: 223). Con el uso de la primera persona del plural «teníamos» y, sobre todo, a través del pronombre personal «nos», Thubron indica su cercana relación con los locales, se mezcla con ellos, como uno más de los que disfrutaban del festín cárnico.

La montaña kirguiza se revela como un lugar perfecto para la creación de vínculos y lazos interhumanos, porque también Strubell, hablando de su estancia en estos territorios, comenta: «Comimos todos lo mismo durante dos días» (2009: 100). En su caso, la relación con los locales a través de la comida se ve reforzada en algunos momentos por el gesto de comer de un único plato compartido entre todos: «cenamos con avidez y en silencio un pesado arroz con algún trozo de grasa de un enorme plato central, a la luz de una lámpara de gasolina» (2009: 100).

Alimentarse de lo que preparan los locales, sea buena o malo, sano o perjudicial, bienoliente o apestoso, es lo que distingue a los viajeros de corpus de los turistas de masas organizados, para los cuales, tal y como ya hemos visto en la primera parte de este estudio, «la cocina del hotel sirve platos locales pero privados de todos estos elementos que pueden resultar desagradables para el paladar europeo» (Podemski, 2005: 49).

De la misma forma que en el caso de sonidos u olores desagradables, inevitables en el trayecto, la experiencia de Strubell muestra que la comida compartida con los locales no siempre resulta deliciosa. El viajero comenta: «dentro, en la oscuridad, mis ojos hinchados apenas podían distinguir la carne de los huesos de cordero que flotaban en aquella grasienta y repugnante sopa. Exótica no era la palabra adecuada para definirla, la verdad. Y más si consideráramos que había sido cocinada con fuego hecho con excrementos secos de vaca» (2009: 92). Según Strubell, la sopa servida por los nómadas

no podría describirse con el adjetivo «exótica», que designa realidades extrañas o extravagantes, pero no siempre negativas. El autor opta por clasificar la sopa como «grasienta y repugnante» sin dejar lugar a dudas en cuanto a su valoración.

Asimismo, este esfuerzo de Strubell por comer platos que no siempre le parecen apetitosos forma parte de la relación del viajero con los locales, respecto a los cuales no quiere mostrarse desagradecido, caprichoso o demasiado selecto. No obstante, él mismo reconoce que hay manjares locales que prefiere omitir en su dieta: «además, por méritos propios, el té con leche de oveja y mantequilla rancia con sal entró a formar parte de mi lista de bebidas matutinas a evitar» (2009: 93). Aunque no se trata de una experiencia placentera, esta resulta muy valiosa, ya que significa el cambio absoluto de referencias culinarias, lo que para Calvino es un requisito imprescindible para «el verdadero viaje [que] entendido como una absorción de cierta “exterioridad” diferente de lo cotidiano, lleva consigo un cambio absoluto de alimentación» (en Wiczorkiewicz, 2008: 315).

Este comer con los locales permite sumergirse en un mundo muy distinto del cotidiano, experimentar sensaciones sensoriales nuevas y reforzar los lazos interhumanos, revelándose como una manera diferente de intercambio cultural, estrechamente relacionada con la idea de autenticidad: «creemos que comer lo mismo que los locales nos permite conocer su cultura de manera indirecta. Con cada bocado sentimos más el sabor de esta cultura, con cada plato nuevo nuestra experiencia se vuelve más rica- y no se puede cuestionar su autenticidad» (Wiczorkiewicz, 2008: 316).

Ollivier, a su paso por Irán, comenta: «he saboreado la verdadera cocina iraní. Ayer por la tarde, en la cena del adiós, Mahshid ha servido un *koufté tabrizi*, carne de cordero picada con huevo y acompañada por lentejas y patatas: no estaba muy lejos de un plato digno de un rey» (2006 [2001]: 60). El viajero relaciona aquí «la verdadera cocina iraní» con la que su amiga hizo en casa, donde por «lo auténtico» se entiende la comida que se come con los locales, en sus casas, hecha por ellos. A lo largo de todo su viaje, el caminante francés, al quedarse a dormir en casas de los locales, entablando relaciones con ellos y siendo invitado a comer, puede conocer la cocina local desde dentro, experimentando en su propio paladar «lo auténtico», y consiguiendo, de esta forma, este objetivo, tan perseguido por el turista de MacCannell (1976).

Al mismo tiempo, el acto de ofrecer comida y compartirla con el forastero es una muestra de la ayuda desinteresada de los locales. La comida se revela como una forma de mostrar simpatía y actitud positiva hacia el otro, es una prueba de la gran hospitalidad de los locales. En relación con eso, Ollivier comenta: «A mediodía no hay ningún restaurante

a la vista. Pregunto a un empleado de una gasolinera, que me confirma que no hallaré nada en unos quince kilómetros. No tiene nada que vender, ni zumo de fruta ni galletas. Estoy a punto de continuar, y me llama: —Pero tengo mi comida. Venga, la podemos compartir» (2005 [2000]: 143).

Asimismo, Strubell es consciente de que los kirguisos, hospitalarios y generosos, lo tratan con todos los honores, reservándole los trozos más exquisitos de la comida compartida: «se empeñaban en empujar a mi lado los mejores trozos de grasa bovina “¿Buenos, verdad?” oficiaba el anciano. Parecían verdaderamente empeñados en causarme una significativa indigestión. Pero era simple hospitalidad» (2009: 100).

También Ollivier insiste en estas ganas de complacer al viajero y asegurarse de que no se quede con hambre: «Monir, como si hubiera esperado mi llegada, se precipita a la cocina y tengo que engullir una porción pantagruélica de *sareh shilé*, arroz azucarado con almendras y azafrán y después una gran tajada de melón» (2006 [2001]: 71). El viajero destaca, una vez más, la abundancia de todo que se le ofrece: la porción de *sareh shilé* es «pantagruélica» y hay que «engullir[la]», y la tajada de melón tampoco resulta pequeña.

Asimismo, los manjares preparados por sus anfitrionas en Samarcanda llevan a Ollivier a un mundo oriental de ensueño, y el sentido del gusto se convierte en una manera de conectar con los imaginarios de la Ruta de la Seda.: «Mi anfitriona y su nuera compiten imaginando la preparación de comidas dignas de *Las Mil y una noches*, y las saboreo en el patio, al abrigo del sol bajo un emparrado del que cuelgan pesados racimos de uva negra. En el pequeño jardín, un membrillo pierde de vez en cuando un gran fruto maduro que cae con un ruido sordo en el suelo» (2006 [2001]: 303).

2.3.5.3. En el reino del té y el vodka

En, prácticamente, todos los países que recorren los viajeros del corpus, a la hospitalidad y generosidad de los locales se une la cultura del té. La costumbre del encuentro junto a una taza de esta preciada bebida no les pasa desapercibida a los viajeros. Ollivier comenta: «[r]eemprendo la ruta después de aceptar un té que me ofrece el patrón: en Turquía jamás se cobra el té después de una comida» (2005 [2000]: 25), mientras que Silvestre se fija en la popularidad de esta bebida en Azerbaiyán: «[a]quí todos beben té a todas horas. En cualquier casa o comercio, siempre hay una tetera bullendo» (2016: 153). También Strubell, a su paso por Irán, señala que «la tetería era un lugar de encuentro para los hombres, en el que ver a los amigos y pasar un rato charlando y fumando» (2009: 38). Asimismo, el viajero bromea sobre los efectos secundarios de esta gran cultura del té:

«poco a poco entendí que habría que acostumbrarse a los daños colaterales de la hospitalidad musulmana: los retretes públicos. Todo era culpa del té y de sus propiedades diuréticas» (2009: 20).

Igualmente, los viajeros se fijan en los matices que distinguen el té de un país de la misma bebida servida en otro sitio, como cuando Strubell indica las diferencias entre el té turco y el de Turkmenistán, que es «verde y sin azúcar» (2009: 51). Asimismo, servir té resulta todo un ritual y Ollivier se fija en la forma de preparación de té en Polonez, un pueblo turco habitado por polacos²⁴⁵:

Ya he tenido ocasión de ver como [*sic*] preparan los turcos el té, del cual el consumo es inaudito. Observó a Krisha preparar el mío. Utiliza una tetera de dos pisos, el tchaisanleuk, que funciona según el mismo principio del samovar. La parte inferior, la más grande, contiene el agua hirviente; la parte superior, el demlik, una gran cantidad de té y muy poca agua. De este modo se mantiene el té a la temperatura conveniente gracias al vapor del recipiente mayor. Si se utiliza con habilidad, se puede dosificar el té según el gusto de cada uno. Pero atención: esto es un arte. Se bebe té en todas partes, a toda hora. La tetera no abandona el fuego desde el amanecer hasta la hora de dormir (2005 [2000]: 29).

El viajero intenta seguir las costumbres locales referentes al uso de azúcar con el té, y señala: «aprendo a ponerme un trozo de azúcar en la boca y a dejar que se funda con cada trago de té ardiente» (Ollivier, 2006 [2001]: 23).

Al mismo tiempo, Strubell subraya la importancia del té en las relaciones interpersonales, comentando que en Turquía «[c]ualquier muestra de curiosidad hacia un artesano, un horno de pan o una orfebrería era agradecida y, acto seguido, uno se encontraba con un té en la mano» (2009: 20). El viajero califica estos gestos como «invitación al mutuo conocimiento» (2009: 20), ya que el momento de compartir el té constituye para el local y el forastero una excusa para entablar contacto y acercarse uno al otro.

Ollivier también es consciente de que el ritual del té puede ser un paso previo para comer con los locales, escuchar sus historias y conocer su vida, por lo que reconoce:

²⁴⁵ El viajero comenta la historia del pueblo: «En 1842, el sultán Abdul Medjit, después de una guerra con Rusia, ofreció a un grupo de polacos el derecho de construir una ciudad en ese bosque que depende de la ciudad de Estambul. Han vivido más de un siglo del trabajo de la madera y del recuerdo de su tierra natal. Además del hotel *Polska*, casi todos los negocios del pueblo tienen nombres polacos. Los habitantes son católicos y hablan la lengua de sus ancestros» (2005 [2000]: 29).

«Nunca rechazo un té» (2006 [2001]: 44) y comenta los encuentros a los que ha dado lugar una taza de té: «Nihazé me espera al borde del camino. Me lleva a su casa a beber té. Mientras las mujeres lo preparan, me informa que tiene seis hijos, cinco de los cuales son hombres, y que todos viven en Francia, cerca de Dreux. Las mujeres no han preparado un simple té, sino una verdadera comida, y puedo disfrutar de un delicioso refrito de berenjenas y cebollas» (2005 [2000]: 157). En otro momento, el viajero señala que la invitación al té es una oportunidad para el local de saciar su curiosidad, como en el caso del camionero que para en mitad de la carretera para ofrecerle un té al caminante y, de paso, conocer su historia:

hace varios días que me ve, cada vez que entrega ladrillos en la ruta de Maku a Tabriz. Y ya no puede más de curiosidad. Esta vez ha decidido aclarar sus dudas. Le relato mi viaje, divertido, mientras se calienta el agua. Primero uno y después dos camiones más, también pintados con colores chillones, se detienen detrás del suyo. Informa a sus colegas, tan intrigados como él. Y nos instalamos a la sombra de los camiones a beber té (2006 [2001]: 44)

Junto al té, otra bebida que domina los relatos del corpus es el vodka, típico, sobre todo, de los países excomunistas. A Almarcegui le chocan las grandes cantidades de alcohol que se consumen en Uzbekistán, mientras que Strubell, en su visita a Kirguistán, comenta: «[a]penas era mediodía pero mucha gente estaba borracha. No me pareció extraño: en el bazar era más barata una botella de alcohol que una de agua» (2009: 97). Esta observación lleva al viajero a reflexionar sobre la herencia del antiguo régimen soviético en estas regiones: «Los *soviets* trajeron educación, sanidad e infraestructura a este país, pero también ese líquido en el que se refugiaban tantas personas. Con la desintegración de la Unión Soviética lo que ha quedado han sido unos servicios públicos ruinosos y una tasa de paro y alcoholismo preocupantemente alta» (2009: 97). Silvestre, a su vez, se fija en la paradoja de estos países, ahora mismo musulmanes, pero con una cultura de vodka muy arraigada.

A diferencia del encuentro junto al té, siempre aceptado por los protagonistas, fuente de conversaciones y refuerzo de lazos con los locales, la afición por el vodka, sobre todo de los uzbekos y los kirguisos, supone un problema para los viajeros. En Uzbekistán Strubell comenta «“No, no, no me traiga vodka, por favor le insistí al camarero al pedir mi cena, aunque estaba seguro de que no me había entendido [...]. En la mesa, que apenas levantaba treinta centímetros, me colocaron al rato una rosca de pan, té verde, seis brochetas de cordero... y la botella de vodka. No dije nada, era inútil protestar» (2009: 68).

La situación resulta más compleja cuando el viajero se ve obligado a rechazar la invitación a beber.

Ollivier, en un momento de su viaje, comenta: «debo emprender el combate habitual, pues el vodka fluye a raudales y seguramente querrán que beba “*tchout tchout*”» (2006 [2001]: 281). El viajero presenta su situación recurriendo al campo semántico de la lucha «debo emprender el combate», combate que, a su vez, en Uzbekistán considera «habitual», ya que la invitación a beber un poco, «“*tchout tchout*”», como dice el propio viajero imitando a los locales, es algo constante a lo largo de su camino. En otro momento describe la escena de un banquete en el que no se encuentra nada cómodo: «El vaso bailaba ante mis ojos, el alcohol centellaba a la luz de la lámpara. Estaba decidido a resistir. Con el vaso siempre en la mano, el señor de la casa juntaba el índice y el pulgar de la mano izquierda, lo que significa “poco”, y repetía “*tchout tchout*”. Su insistencia se hacía insoportable» (2006 [2001]: 241). El caminante explica el lenguaje gestual que acompaña a la escena y califica la situación como «insoportable» para quien, como él, se decide a resistir. No obstante, muy rápido empieza a entender que la insistencia en que el viajero beba forma parte de un código social, hecho que le hace cambiar de actitud: «comprendí que [el señor de la casa] tenía absoluta necesidad de que yo le imitara para no faltar al código de cortesía que exige que no se beba si el invitado no hace un brindis. Era indispensable que yo participara para que él se permitiera consumir. Soy testarudo, pero cedí. Apenas he tocado el mío. Él ha vaciado el suyo...» (2006 [2001]: 241).

Thubron, a su vez, durante su estancia en la montaña, para poder seguir el ritmo de beber de los kirguizos decide recurrir a un truco: «[p]erdí la cuenta de los brindis y comencé a vaciar disimuladamente el vaso en la alfombra de fieltro donde estaba sentado [...]. Pero el fieltro era casi impermeable. Mi vodka se quedó en él como una charca delatora y yo intenté cambiar los pies de sitio para absorberlo con mis calcetines» (2017 [2006]: 223).

2.3.5.4. Cuando la comida pierde su valor original

En este panorama de interés por la comida, con la descripción de los alimentos, el uso de sus nombres originales, aportando colorido local a los textos, y el vínculo, siempre presente, entre los locales y los forasteros en torno a los festines para el paladar, llama la atención el desinterés por este tema de Martínez de Campos, visible en las escuetas descripciones que hace de la comida de su viaje.

A lo largo de todo el texto, el motero no se pregunta por los nombres originales de los platos que come y presta muy poca atención a las cuestiones culinarias de su viaje. En

un momento comenta que su menú lo constituía «un variadillo chino repartido en decenas de platitos, de los que identificamos sólo la mitad. Era perfecta para quien le gustara el picante y en cualquier caso las dosis eran masivas, cosa que los moteros valoramos mucho» (2006: 79). En otra ocasión habla de unos «noodles» a los que acompañaban «unos platitos con comida de origen desconocido o al menos irreconocible, recubierta de salsas picantísimas» (2006:104). En todas estas descripciones, las menciones a lo gastronómico se limitan a unas consideraciones muy vagas: «un variadillo chino», «unos platitos» y el autor indica su total desconocimiento de los platos, admitiendo su «origen desconocido o al menos irreconocible». En ambas citas se insiste en lo picante que resulta la comida: «perfecta para quien le gustara el picante», «salsas picantísimas», y en su abundancia: «las dosis eran masivas»²⁴⁶.

Martínez de Campos comenta también que la herramienta adecuada para comer estos platos son los palillos que le entregan, pero el motero, consciente de no saber manejar los palillos chinos, trae desde España sus propios cubiertos. No obstante, en un cierto momento, cuando los necesita, se da cuenta de que ya no los tiene: «[a]llí es donde descubrí que había perdido mis cubiertos de viaje y que en ningún sitio semejante me darían otros. Tras denodados y pacientes esfuerzos, conseguí comerme uno o dos de los resbaladizos y esquivos noodles» (2006: 104). Comer con los palillos se convierte en una actividad ardua y compleja, llena de «denodados y pacientes esfuerzos» cuyos resultados no son nada satisfactorios: «conseguí comerme uno o dos de los resbaladizos y esquivos noodles», por lo que el protagonista decide esperar a que sus compañeros acaben de comer para utilizar sus cubiertos.

Asimismo, a diferencia de otros viajeros, para Martínez de Campos y sus compañeros el acto de comer no se revela como un momento de integración y búsqueda de lazos con los locales, ya que, aunque están acompañados de unos guías, estos y los forasteros comen por separado: «nos sentaron en dos mesas: una del Nissan y otra de las motos. Éste sería el protocolo del viaje» (2006: 79). De esta forma, la comida no constituye, tal y como hemos

²⁴⁶ Esta falta de una información más concreta sobre los platos podría intentar justificarse por sus nombres en chino, imposibles de memorizar para el viajero europeo. No obstante, Thubron, que también viaja por estos territorios, sí que especifica más la comida y habla, entre otros, de «fideos suoman en un mar de tomates fritos, pan plano y laghman especiado» cuyos «olores dormitan en el ambiente» (2017 [2006]: 170).

visto en otros viajeros, ese lenguaje universal que une a pesar de diferentes lenguas y culturas.

Se podría decir que Martínez de Campos y sus compañeros de viaje, tanto en lo referente al conocimiento de la realidad china, como en las relaciones con los guías locales, no explotan plenamente las posibilidades que ofrece el sentido de gusto.

No obstante, es durante la estancia de Strubell en China cuando el acto de comer se ve totalmente invertido, deformando su sentido original. Su experiencia se aleja totalmente de su tiempo compartiendo mesa con los nómadas de Kazajistán, antes comentado. Comer en China no es para el protagonista un momento de placer y de descanso, ni tampoco una oportunidad para comulgar con los locales. Por el contrario, se revela como un acto asfixiante y opresivo que se convierte en una verdadera pesadilla para el viajero.

Mientras me preparaban unos tallarines grasientos con soja como los que comía el señor sentado a mi lado, mi llegada tuvo el mismo efecto que si la televisión se hubiera apagado. Intenté comérmelos tan rápidamente como pude, sorbiéndolos, bajando mi boca al plato, salpicándome de salsa la camisa. Ya me daba igual. Los engullí. Lo importante era comérmelos cuanto antes y salir (2009: 108).

El autor describe aquí su manera nada decorosa de comer: «sorber», «bajar la boca al plato», «engullir», efecto de presión que siente en el restaurante chino, donde la llegada de un extranjero llama la atención de todos los comensales.

Los ojos curiosos de los locales no son el único problema de Strubell. Su relación con la comida china está marcada por su impotencia lingüística y, con esto, la imposibilidad de decidir lo que se come: «“No, no. Salón privado, no, por favor” le indiqué rápidamente al camarero tan pronto vi que me acompañaba al lateral de la sala. “Una mesa normal” le dije agarrándole del brazo y llevándome hacia el salón» (2009: 115). El comportamiento del protagonista parece una súplica exasperada a la que acompaña el gesto, igual de desesperado, de agarrar al camarero para impedirle que lleve al viajero a la zona privada del restaurante. Esta insistencia en conseguir «una mesa normal» se debe a las experiencias previas de Strubell: «en aquella ocasión, desesperado, resultó que acabé pidiendo patas de gallina e hígados, elegidos a ciegas de una carta de la cual no entendía ni un solo carácter» (2009: 116).

De esta forma, para Strubell la comida ya no se saborea y disfruta, se convierte en un bien que se intenta ganar en una batalla muy dura: «[i]ntentar conseguir comida en esas circunstancias, encerrado en una solitaria salita, era como boxear maniatado: uno se

sentía acorralado, sin saber qué pedir ni cómo a una gente que sólo esperaba órdenes» (2009: 116). El viajero recurre a metáforas muy plásticas y a imágenes del campo semántico de la lucha para reflejar su impotencia. Esta desesperación lingüística lo lleva a una particular forma de pedir la comida y, ante la impotencia del lenguaje, recurre a movimientos y gestos, hecho que lo vuelve todavía más popular entre los locales:

A falta de carta y sin la posibilidad de entenderme hablando con el camarero decidí elegir mi comida por la vía más fácil, la digital. Caminé entre las mesas observando lo que comía la gente y le señalé los platos que me parecieron más apetecibles. Notaba la atenta mirada que todos los clientes me echaban, entretenidos, observando el inusual comportamiento del extranjero, pero no tenía alternativa mejor (2009: 117)²⁴⁷.

Al igual que Martínez de Campos, Strubell se ve torpe utilizando los palillos, pero tampoco le parece normal seguir la conducta de los chinos: «yo les observaba atentamente para aprender, pero en el fondo me resistía a usar su métodos. No me sentía cómodo comiendo los tallarines sorbiendo, bajando la cabeza al plato y aspirando, desde el borde, ni bebiendo el líquido del plato a morro, ni escupiendo en la mesa los huesos de la carne que me iba encontrando» (2009: 117). El viajero presenta una imagen muy negativa de los modales chinos, que se niega a seguir. Parece que, en el caso de la estancia de Strubell en China, el acto de comer y todo lo referente a él, más que unir, crea barreras infranqueables.

2.3.6. El conocimiento sensorial de la realidad: desplazando a la vista

Como hemos podido ver, el gusto, pero también los antes mencionados, oído, olfato y tacto, son omnipresentes en los relatos contemporáneos de viajes por el territorio de la

²⁴⁷ Ollivier también recurre al lenguaje no verbal para entenderse en el complejo e incomprensible mundo culinario, pero, a diferencia de Strubell, esta decisión no es resultado de la desesperación del protagonista ni tampoco le parece una experiencia traumática: «Almuerzo en el restaurante *Ladès*, en el distrito de Beyoglou, ante la pequeña mezquita de Galatassarai. Repetición de lo que haré a lo largo de todo el camino: primero de todo se impone una visita a la cocina, donde se afanan los ayudantes. No es necesario hablar turco ni conocer el nombre de los platos. Con el índice, goloso, señalo un conjunto de platos calientes y fríos que siempre me han encantado, y unas berenjenas que parecen confites, otro manjar de mis preferidos. Corresponde instalarse a la mesa y que me sirvan» (2005 [2000]: 20).

Ruta de la Seda. Además, los viajeros del corpus muestran que estos sentidos no solo complementan la experiencia visual, sino también, en algunos casos, la sustituyen, por lo que resultan fundamentales en el trayecto.

La experiencia de Almarcegui, que llega a un mausoleo alejado de Bujara y no sabe cómo llegar a la tumba del religioso musulmán Baha al-Din, es un ejemplo de que la vista no es el único sentido responsable de guiar a los viajeros en su recorrido. La escritora, al no poder encontrar el lugar que busca, se siente desesperada por esta visita al mausoleo «en mitad de la nada» (2016: 52) y, cansada por el calor insoportable, decide sentarse para descansar sin mucha esperanza de llegar a la tumba del religioso. En este momento, con los ojos cerrados, se da cuenta de que, junto a la experiencia visual, hay otras maneras de encontrar el camino:

Pongo la cara entre mis manos y cierro los ojos. Un aroma dulce se hace hueco entre los dedos. Levanto la cabeza, respiro hondo y un gusto fascinante entra en mi garganta [...]. Es hermoso. Busco de dónde viene el perfume y veo un sendero enfrente de mí bordeado por capullos y corolas de rosas rojas, blancas, rosas, amarillas, moradas. Con el calor de agosto, desprenden un aroma intenso. Voy siguiendo el perfume. Un túmulo de piedras a lo lejos. El camino de las rosas me lleva hasta él. Descubro la tumba de Baha al-Din guiada por las flores (2016: 52).

De esta forma, el olfato resulta mucho más fiable que la vista y los aromas florales por los que se deja llevar la protagonista se convierten en sus ojos.

Ollivier, durante su viaje, vive una situación muy parecida a la de Almarcegui, pero, en su caso, el gran protagonista de la escena es el oído. El caminante, después de una extenuante jornada, al no ver ningún pueblo en el horizonte, se resigna a acampar en mitad del bosque, pero, de repente, oye un llamamiento a la oración, señal inequívoca de la proximidad de una aldea. Este sonido inesperado se revela para él como una especie de salvación: «de pronto resuena a mi izquierda la llamada sonora del almuecín. ¡Salvado! Alcanzo a ver las primeras casas un cuarto de hora después» (2005 [2000]: 73). El viajero subraya que el sonido precede a la imagen y no se ve el pueblo hasta «un cuarto de hora después» de haber oído «la llamada sonora del almuecín». Es su percepción sonora, y no lo que ve, lo que le hace tomar la decisión de andar unos kilómetros más, a pesar del cansancio, y también es este sonido el que guía sus pasos cuando la vista todavía se muestra impotente.

Los sentidos resultan imprescindibles en el presente del itinerario de los viajeros, pero también son lo que les permite conectar con su pasado. En este contexto, la vista no es la única que hace a los viajeros retroceder a tiempos remotos, ya que también el olor, el gusto e incluso el oído, los llevan al mundo de la niñez, provocando sensaciones tal vez más fuertes que la mirada.

Como comenta Almarcegui durante su estancia en Kirguistán, el olor de la cabaña de Hot Springs le recuerda su propia infancia: «[d]esciendo por las escaleras a la planta inferior de la cabaña y me viene a la memoria el olor del pueblo de mis abuelos maternos, Larraga. Huele al mismo azul del gas de la cocina que guiaba mis pasos por los peldaños helados hasta el desayuno» (2016: 135). El olor conecta tiempos y espacios, por lo que el pasado y el presente, así como la montaña kirguisa y el pueblo de los abuelos de Almarcegui, confluyen en este «azul del gas de la cocina». Este poder de lo olfativo no parece casual, ya que, tal y como comenta Urry: «particularmente, el sentido de olfato resulta extremadamente importante en la evocación de recuerdos de lugares concretos» (2009 [2000]: 138), mientras que Tuan (1993) añade que «el olor tiene este poder de devolver el pasado, porque-a diferencia de la imagen- es un registro abreviado de la experiencia, que permanece esencialmente no interpretado y no desarrollado» (en Urry, 2009: 138).

Al reino perdido de la infancia se puede llegar no solo por el olfato, sino también por el gusto. Las experiencias gustativas del viaje recuerdan la niñez, lo que indica Ollivier señalando que su propia forma de comer la sopa turca, metiendo el pan dentro del plato, le trae el recuerdo de su padre: «en una lokanta [...] me hago traer una tchorba caliente en la cual sumerjo un trozo de pan. Mi padre llamaba “sopa de albañil” a este plato. Tenía que ser bastante espesa para que la cuchara se mantuviera vertical en el recipiente. Intento hacerlo» (2005 [2000]: 270).

El camino hacia la niñez puede llevar también por el oído, lo que señala Almarcegui, ya en el avión de vuelta, cuando la música le trae recuerdos y conecta con experiencias pasadas:

Descubro a Mozart entre los agujeros negros del hilo musical de la butaca. No reconozco a qué sonata pertenece el fragmento, pero sí que es un andante. Me dejo llevar por la sensación de inercia del vuelo y el ritmo feliz. Sigo sin reconocer el título de la obra pero sí mi infancia y el festival de fin de curso de la academia de ballet en el que bailé. Algo vuelve. El corazón la reconoce

y la música tira de la memoria, siento el olor del antiguo Teatro Principal de Zaragoza, su tristeza y su frío (2016: 165).

La obra de Mozart le trae recuerdos y, entre ellos, están los relacionados con sensaciones corporales (frío) y anímicas (tristeza), así como «el olor del antiguo Teatro Principal de Zaragoza», lo que parece confirmar las ideas de Urry y Tuan sobre el poder evocador del olfato.

En el viaje de los protagonistas los sentidos hacen volver al pasado, pero también crean recuerdos nuevos. Lo que queda del viaje no son solamente las fotografías, pruebas tangibles de la experiencia, sino que también se recuerdan olores, sabores y sonidos, algo de lo que se convence Ollivier cuando, una vez acabado su recorrido, comenta: «aún tengo en los oídos la voz de cristal de ese muchacho, cantando a capella, ante el minarete de la mezquita donde dormimos y despertamos a las cuatro de la mañana. Una voz llegada de los cielos» (2006 [2001]: 207).

Asimismo, estos sabores y olores experimentados durante el viaje resultan irrecuperables para el siguiente trayecto, incluso si este transcurre por los mismos caminos. Thubron, a su paso por Harat, comenta el cambio radical de olores que se llevó a cabo entre sus dos viajes: «allí, el camino, que yo recordaba como un sendero con olor a pino, discurría ahora junto a un fétido canal entre casuchas de refugiados» (2017 [2006]: 318).

Silvestre, a su vez, intenta recuperar el sabor de un *shaslik* que probó, acompañado de unos motoristas franceses y un amigo uzbeko, en su primer viaje a Samarcanda. Por esta razón, cuando llega a la ciudad se dirige al mismo sitio en el que estuvo comiendo en su viaje anterior. No obstante, la brocheta de carne, degustada en solitario, ya no provoca la misma sensación gustativa: «pido lo mismo que aquella vez: shaslik, pincho moruno muy especiado. Está sabroso, pero no me sabe igual» (2016: 209). De la misma forma, tampoco resultan iguales los sentimientos que rodean el acto de comer: «el primer bocado no lleva dentro un pedazo de la magdalena de Proust sino carne correosa y del sabor terroso a nostalgia» (2016: 209). El viajero reconoce que la carne que saborea no tiene el poder de la famosa magdalena del protagonista de *En busca del tiempo perdido*, y *el shaslik* no consigue transportarlo en el tiempo, por lo que sabe tan solo a «nostalgia»²⁴⁸.

²⁴⁸ Con esta comparación Silvestre se refiere al ejemplo literario más célebre de esta vuelta a la infancia a través del olor y el sabor, descrito en *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust y conocido como «magdalena de Proust». En la obra del autor francés, este pastelito mojado en té transporta al protagonista

2.3.7. Los bazares y mercados- la quintaesencia de la exploración del mundo a través de los sentidos

Los bazares y mercados constituyen, como ya se ha comentado en la primera parte de este estudio, los máximos representantes de *espacios heterogéneos* (Edenson, 1998) y, como veremos en el próximo capítulo de este trabajo, conectan con los imaginarios míticos de la Ruta de la Seda.

Al mismo tiempo, se trata de lugares que proporcionan una experiencia multisensorial que atrae a los viajeros del corpus. En los relatos trabajados se describen, entre otros, los mercados de Tabriz, Kashgar, Nichapur o Harat, pero el mejor ejemplo de bazar, como la quintaesencia del conocimiento sensorial, lo constituye la descripción que Ollivier hace del mercado de Samarcanda.

Según el caminante francés, el bazar de la mítica capital del Imperio mongol ofrece un festín embriagador para los sentidos: «estoy verdaderamente ebrio en este mundo ruidoso, colorido y odorífero, embargado por tanto producto desconocido o mágico» (2006 [2001]: 310) y ningún tiempo parece suficiente para absorber esta realidad nueva, sentirla en todo el cuerpo y con todos los sentidos: «durante estos tres días no dispondré de suficientes ojos, narices y oídos para poder captar los colores, los efluvios y el bullicio» (2006 [2001]: 308). La experiencia que ofrece el mercado tiene que vivirse con todos los sentidos y, además de los ojos, el caminante necesita «narices y oídos», de la misma forma que, junto a los colores, pretende captar «los efluvios y el bullicio». El bazar se muestra como una explosión de estímulos sensoriales que el viajero saborea lentamente, disfrutando de cada una de las sensaciones que propone este espectáculo y sintiendo en su propio cuerpo que «el viaje proporciona una ocasión de ensanchar los cinco sentidos: oler y oír más vivamente, mirar y ver más intensamente, saborear o tocar con más atención» (Onfray, 2016: 55-56).

Por esta razón, la descripción del mercado y las sensaciones sensoriales que este provoca ocupan varias páginas del relato del caminante, que les dedica más espacio que a cualquier otra realidad de su recorrido. El bazar se convierte en el gran protagonista de todo el camino y, al ser el destino final del segundo viaje de Ollivier, constituye el broche de oro para esta experiencia: «no podía soñar con un final más excitante, más alentador» (2006 [2001]: 311).

a su infancia y le recuerda la casa de su tía en Combray.

El viajero, en sus descripciones, se propone poner orden a esta multiplicidad de colores, sonidos y olores que experimenta simultáneamente. Aunque empieza su amplia descripción del bazar con el sentido de la vista, a este le siguen, de inmediato, los otros sentidos. Estos fragmentos, aunque extensos, resultan esenciales, ya que son una prueba irrefutable de que el viaje contemporáneo puede ser una experiencia multisensorial en el que la vista no es el único sentido que posibilita la exploración y asimilación del mundo.

Lo primero que llama la atención del viajero son los colores del mercado que describe con mucho detalle:

Por todas partes estallan los colores como los mosaicos de la mezquita, más vivos por un sol que proyecta sombras negras bajo las arcadas. Pimientos, tomates y berenjenas parecen prestar sus tintes a las ropas elegantes y a los abigarrados pañuelos de las campesinas que los venden. Detrás de enormes sacos de yute llenos de legumbres se alinean los rostros rubicundos de las tenderas ceñidas por sus yaktai a rayas sostenidos en la cintura por una cinta arco iris. En los mesones, impecablemente apiladas en minúsculas pirámides, las especias compensan con la potencia de su fragancia la exigüidad de su volumen en un mercado donde el exceso y la desmesura parecen ser la norma. Rojas lenguas de fuego surgen de los hornos donde se cuecen sin pausa los platos de samsas. Inclinados sobre la boca ardiente de estos infiernos, los jóvenes pinches de cocina han adquirido la coloración cobriza de esos viejos consumidores de rostro quemados por el sol e iluminado por barbas inmaculadas de hadjis bajo los turbantes multicolores. En los puestos atendidos por mujeres, las risas se salpican de dientes de oro. El mismo blanco adquiere colorido bajo este sol ardiente: grandes velos extendidos para proteger de los rayos del sol los puestos y sus preciosas mercaderías, pañuelos de las mujeres religiosas, dispuestos sencillamente sobre la cabeza y cayendo sobre los hombros y la ropa policromada. Navego entre los brotes coloridos de flores y verduras amontonadas en el suelo, en medio de esta muchedumbre en perpetuo movimiento. Me dejo llevar por las corrientes que la agitan, cansándome la vista para capturar los mil abigarramientos, los infinitos matices de esta paleta viva (2006 [2001]: 308- 309).

Ollivier reconoce su esfuerzo por «capturar los mil abigarramientos y los infinitos matices de esta paleta viva», la paleta de colores del bazar de Samarcanda que «estallan» con fuerza ante los ojos del caminante, recordándole «los mosaicos de la mezquita». Por un lado, el francés se fija en los colores de la verdura de los puestos que «parecen prestar

sus tintes» a la ropa y pañuelos de las vendedoras. Por otro lado, le fascina la intensidad del fuego en los hornos de *samsas* y la «coloración cobriza» de los jóvenes que trabajan junto a ellos. Al viajero tampoco le pasan desapercibidos los dientes de oro de los locales, así como los velos de tela que protegen los puestos y las flores amontonadas en el suelo. Este mosaico multicolor se ve complementado por «la ropa policromada» y los «pañuelos de las mujeres religiosas». Asimismo, con su descripción, Ollivier no quiere presentar una imagen fija, congelada, de la realidad, por lo que subraya que él mismo «naveg[a] [...] en medio de esta muchedumbre en perpetuo movimiento». El cuadro es dinámico y el caminante se deja llevar por los elementos que componen esta escena llena de vida.

Dentro de este «océano de colores» (2006 [2001]: 309) también surge una infinidad de sonidos que el protagonista, en vano, intenta distinguir y analizar. La tarea que se propone no es nada fácil, ya que: «En Asia central [*sic*] hablan treinta lenguas, y todas se oyen en esta explanada» (2006 [2001]: 309). En este contexto, Ollivier al menos intenta dar cuenta de esta torre de Babel que está viviendo en su propio cuerpo, o mejor dicho, oído:

Tadjikistanos, uzbekos, rusos, iraníes, turcos, afganos y kirguizistanos claman y se interpelan, se saludan, discuten o intentan atraer a sus clientes. Es un rumor subterráneo y sordo, como un terremoto, en aumento continuo, puntuado por los gritos agudos de los que corren con sus carretas y tratan de abrirse paso en la multitud. Los vendedores ambulantes, con sus productos colgando del brazo, salmodian el precio que proponen (2006 [2001]: 309).

El viajero está muy atento a la música del bazar. Aunque no entiende las diferentes lenguas, se da cuenta de cómo todas juntas crean «un rumor subterráneo y sordo» que el caminante compara con «un terremoto», y que le da su carácter particular al mercado. Esta escena también está llena de movimiento: parece que todos «claman y se interpelan, se saludan, discuten o intentan atraer a sus clientes», y hay quienes «corren con sus carretas y tratan de abrirse paso».

Las múltiples lenguas entremezcladas en una especie de salmo colectivo no son las únicas notas de esta peculiar sinfonía del bazar de Samarcanda y Ollivier añade:

Más discreto, el roce de los billetes, pasando sin pausa de mano en mano, es constante. Una mujer suelta gritos contra el policía que la empuja hacia el cuartel para regañarla por algún pecadillo. Un mendigo implora con la mano tendida a la entrada de una galería donde varios hombres discuten de negocios

delante de las mesas en las que se apilan víveres y vasos entrechocándose, y todo esto en medio del olor dulzón del té corriendo a raudales. Por todas partes se negocia, se ríe, se grita, se escupe. Una campesina profiere un alarido para expulsar una paloma audaz que acaba de robarle unos granos, y su grito atraviesa el clamor (2006 [2001]: 309-310).

Junto a este rumor colectivo, el viajero distingue las voces individuales, pertenecientes a personas concretas: el grito de una mujer contra el policía, el ruego del mendigo, las discusiones de los hombres, el alarido de la campesina que expulsa una paloma. El mercado es un mundo donde negociar, reír, gritar y escupir, y todas estas actividades llevan su propia música. El cuadro se ve complementado por «el roce de los billetes, pasando sin pausa de mano en mano».

En la descripción de los colores del bazar, Ollivier ya señalaba que «las especias compensan con la potencia de su fragancia la exigüidad de su volumen» (2006 [2001]: 308), mientras que, comentando los sonidos del mercado, mencionaba también el «olor dulzón del té» que acompaña a las transacciones comerciales. Por esta razón, no sorprende que el siguiente punto en el que se centra el viajero sea justamente el mundo de las sensaciones olfativas. El francés hace hincapié en el importantísimo papel que desempeña el sentido del olfato en la percepción total de la realidad del mercado. En sus propias palabras: «todo esto no sería nada sin los olores, los efluvios, los perfumes y las pestilencias flotando en las hectáreas de este mar humano y embriagándote» (2006 [2001]: 310). El viajero vuelve a fijarse en las especias del bazar, destacando su olor intenso: «lo que más marea está sin duda en el mercado de especias» (2006 [2001]: 310) y se deja llevar por los diferentes aromas de los alimentos posibles de comprar en el bazar:

Los olores más agrios se difunden por las galerías donde se asan miles de *chachliks* sobre grandes trozos de carbón que así difunden su hedor a grasa quemada. Más sutiles son los aromas del mercado de las frutas, más densos los del mercado de las flores, más suaves las fragancias alrededor de los mesones donde se parten panes de azúcar con la ayuda de un martillo sobre unas mesas de mármol. En el mercado de los quesos, las pequeñas lunas de queso de cabra, blancas, duras y redondas, exhalan un perfume discreto dominando el olor de los quesos frescos, *tchakkas* o *bruisas*, bañados en suero, cuidados por matronas esgrimiendo matamoscas (2006 [2001]: 310).

Ollivier muestra el gran abanico de aromas del mercado, clasificándolos según su origen y, con esto, su intensidad. Por esta razón, habla de los colores agrios de las carnes asadas, los aromas sutiles de las frutas y densos de las flores, las fragancias suaves de los panes de azúcar y del perfume discreto de los quesos.

Finalmente, el sentido del gusto también se revela como fundamental, ya que, como hemos podido ver, la mayor parte de las descripciones de colores y olores del mercado se refiere a los diferentes manjares que se pueden comprar allí. Ollivier habla de verdura, carnes y quesos, omnipresentes en el bazar, pero, sobre todo, destaca el sabor de la fruta que, en su opinión, resulta único e imposible de equiparar con nada conocido: «el zumo de los higos, melones y uvas no es comparable con ningún otro» (2006 [2001]: 310). El caminante, una vez más, conecta con las ideas de Wiczorkiewicz, mostrando que saborear el mundo es tan importante o tal vez más significativo que verlo. La experiencia del mercado es un festín para los sentidos y un gran banquete para el paladar en el que Ollivier no se priva de nada:

paseo por las galerías de los bazares sin dejar de saborear las pasas de un azul como de ciruela oscura y los *donaks* — esos orejones de albaricoque, abiertos y salados — con los cuales he llenado mis bolsillos. Y cuando las emociones ya me han agotado y tengo un hambre más consistente, me acerco a los hornos de *samsas* donde tengo que enfrentar la humareda de los *kanuns* donde asan esos *chachliks* que te sirven acompañados de tomates y cebollas (2006 [2001]: 310- 311).

La visita al mercado de Samarcanda se revela como una experiencia llena de emociones y sensaciones, a la vez que agotadora, pero que alegra tanto el cuerpo como el alma: «vuelvo esa noche a casa de mis anfitriones, más cansado que por toda una jornada de marcha, impregnado por aquellos múltiples olores, con los ojos llenos de imágenes, con el alma feliz» (2006 [2001]: 311).

2.3.8. Vivir el viaje a partir del cuerpo

Como se ha podido ver, la exploración del mundo a través de los sentidos, visible en los autores del corpus, se aleja de las experiencias sensoriales propias del turismo organizado de masas que convierte la vista en el sentido dominante, minimizando o eliminando la presencia de otros sentidos en el viaje a través de la homogenización y la estandarización tanto de medios de transporte, como de establecimientos hoteleros.

De la misma forma, dentro de este mundo sensorial también resulta muy diferente la relación de los autores trabajados con su propio cuerpo. Como ya hemos visto, el turista modelo (Cohen 1972, 1976) suele viajar para descansar y relajarse, por lo que las ofertas de vacaciones incluyen paquetes de spa, masajes, regeneración biológica o, como poco, piscinas en el hotel y una playa a escasos metros. Incluso en las experiencias publicitadas como verdaderas aventuras «se ha suprimido todo lo que puede relacionarse con la falta de confort del cuerpo» (Wieczorkiewicz, 2008: 293). El viaje tal vez no siempre es un descanso, pero nunca puede ser una fatiga exagerada.

Esta relación tan poco conflictiva con el cuerpo, propia del ámbito del turismo, no es nada habitual en los relatos de viajes, ya que, según Charles Forsdick, «travel writing is the most physical of all literary genres» (2016: sp). Los viajeros del corpus confirman esta idea y, por el tipo de viaje que llevan y los medios de transporte que utilizan, mantienen una relación muy cercana e intensa con su propio cuerpo. El dolor y la extenuación forman parte del viaje, y la corporalidad se textualiza, se vuelve tangible en los relatos.

Strubell, en la montaña kirguisa, comenta que la silla de montar que utiliza le parece más bien «una silla de tortura» que deja secuelas corporales muy evidentes: «los primeros días aquello pareció una silla de tortura para mi débil cuerpo desacostumbrado a montar a caballo. Cada atardecer, al bajarme, apenas podía andar» (2009: 94). Almarcegui, a su vez, comentando su camino a Bujara en un taxi compartido, señala que «el calor es sofocante, el viaje ha sido agotador y me siento muy frágil» (2016: 45). Asimismo, la viajera, durante su estancia en Kirguistán, indica: «no soy montañera» (2016: 127) y reconoce sus límites físicos: «me temo que no soy capaz de caminar más de seis horas» (2016: 126). Esta sensación de fragilidad y de falta de fuerzas no le resulta ajena a Thubron que, después de un largo viaje en autobús, se confiesa «muerto de cansancio» (2017 [2006]: 133).

Esta dependencia del propio cuerpo resulta fundamental en Martínez de Campos y Silvestre que realizan un viaje en moto. El primero habla del cansancio provocado por largas horas de conducción constante, así como de la necesidad del cuerpo de recobrar su forma original, casi olvidada por la postura forzada que mantienen los motoristas (2006: 118). Silvestre, a su vez, insiste en que el motero está solo ante la adversidad del clima. Recorriendo el desierto de Kazajistán comenta: «el sol quería matarme y el único refugio para poder descansar a la sombra eran las pocas señales de tráfico. Al final renuncié a descansar porque si paraba el sol caía a plomo sobre mí intentando aplastarme» (2016:

177). En otro momento señala: «me deshidratan el sol y la sequedad del ambiente. Hace tiempo que me liberé de la chaqueta de motorista. Mis brazos están cubiertos de ampollas. Nunca antes había experimentado quemaduras solares tan graves. Dan miedo» (2013: 128). De esta forma, el cansancio permanente, el calor y el frío, los caminos nada preparados, la conducción arriesgada y, con esto, el riesgo de accidente, resultan omnipresentes en los relatos de ambos moteros.

El viajero que más dialoga con su propio cuerpo y más reflexiona sobre su funcionamiento es Ollivier, que recorre a pie el territorio de la antigua Ruta de la Seda. El caminante, en múltiples ocasiones, pone el cuerpo en el centro del relato y se interroga por sus posibilidades. El viajero observa su manera de andar y analiza los mínimos síntomas que le manda su cuerpo: «camino con lentitud, atento a mis pies, que marchan bien, y a mis hombros, que empiezan a sufrir bajo la presión de los tirantes de la mochila. Todo esto es normal y está previsto. Mi piel tendrá que curtirse» (2005 [2000]: 24).

De la misma forma que los moteros, el caminante reconoce su total dependencia de la naturaleza y de las inclemencias del tiempo. En el desierto sufre un calor enloquecedor y señala la dificultad de recorrer andando este territorio: «caminar sobre la arena es agotador, los pies no se apoyan bien y buena parte de la energía de las piernas es absorbida por el deslizamiento producido al andar. Doy pasos cortos para aumentar la estabilidad y debido al peso de la mochila» (2006 [2001]: 174-175). En otro momento indica que es víctima de lluvias torrenciales: «[d]urante un cuarto de hora sufro una ducha de agua glacial que se transforma en granizo [...]. La lluvia fría me entra por el cuello, me pega el pantalón a las piernas y se desliza en mis zapatos. Chapoteo, el granizo me azota el rostro y las manos» (2005 [2000]: 222-223).

Sin embargo, mucho peor que la naturaleza o las condiciones difíciles en la carretera, resulta la debilidad del propio cuerpo, y con esto la consciencia de los propios límites. Forsdick, comentando la importancia de la corporalidad en los relatos de viajes, hablaba de «an acknowledgement that the body is not only the vehicle via which travel traditionally occurs and is variously experienced and freighted, but can also, at moments of exhaustion and dysfunction, serve as an impediment to the progress of the journey» (2016: sp). Silvestre se vuelve muy consciente de su propia vulnerabilidad cuando se le rompe una fibra muscular: «este músculo, repentinamente roto, me advierte súbitamente de que no soy invencible ni inagotable, que tengo límites y que hoy he llegado a él sin darme cuenta ni hacer nada extraordinario. Simplemente ha ocurrido con una corta

carrerita. Ahora sé que soy frágil y que me puedo romper en cualquier momento» (2016: 41).

En el caso de Ollivier el cuerpo se revela como ese impedimento para seguir con el viaje que comentaba Forsdick. El caminante, a su paso por Turquía, insiste en su mal estado físico, advirtiendo al principio: «me siento muy mal, débil y sin fuerzas, y me invade la fiebre» (2005 [2000]: 286) y añadiendo más tarde: «tengo las piernas cada vez más débiles [...] Me castañetean los dientes. La mochila pesa toneladas» (2005 [2000]: 290). Esta crisis física provocada por una enfermedad, una disentería, le obliga a dejar su viaje a tan solo un día de marcha de la frontera iraní²⁴⁹. El propio Ollivier, muy a su pesar, llega a la conclusión de que le «han abandonado completamente las fuerzas» (2005 [2000]: 292) y se declara vencido por su propio cuerpo: «está bien, no puedo caminar» (2005 [2000]: 302).

El cuerpo frágil y destrozado es el protagonista del final de la obra, un cuerpo que no está activo y ya no lleva al viajero por caminos desconocidos, sino que se convierte en un cuerpo pasivo, un cuerpo-objeto, que se ve transportado en un vehículo, una ambulancia que deshace todo el camino recorrido a pie, que «materializa el fin de los sueños» (2005 [2000]: 302) del protagonista y es considerada por él una «tumba ambulante» (2005 [2000]: 307). El viajero siente que su aventura acaba en una «repatriación sanitaria» y se describe a sí mismo como «un andrajo de vientre hinchado por las amebas, que vomita, expulsa sangre y secreciones» (2005 [2000]: 295).

Ollivier, entre amargura y risa forzada, reflexiona sobre la paradoja de su viaje: el mayor peligro de su camino no ha tenido nada que ver con las amenazas externas de las que le advertían en el consulado y ha sido la fragilidad de su propio cuerpo la que le ha hecho rendirse: «trato de reírme de mí mismo y de esta súbita debilidad, cuando hace apenas dos días me creía invencible. He resistido las marchas forzadas, la infección de los pies, los kangales, los militares, y soy víctima de esas bestezuelas microscópicas que me roen los intestinos. Qué ironía» (2005 [2000]: 293).

²⁴⁹ Los médicos consideran imprescindible repatriar al francés, llevándolo en ambulancia a Estambul y de allí, en avión, a París.

2.4. Inversión de las leyes del turismo de masas organizado en el trayecto del viajero-escritor contemporáneo

2.4.1. Cuando los papeles de actor y espectador se intercambian: vivir y textualizar la propia alteridad

La elección de itinerarios nada habituales y el rechazo del avión como medio de transporte principal obliga a los viajeros de este estudio a llenar los espacios entre el punto de salida y el de llegada. Este factor resulta fundamental para su relación con la gente que conocen por el camino y se convierte en una característica más que los aleja de la lógica del turismo de masas organizado.

Los vínculos que los autores del corpus establecen con los locales no solo no se ajustan a las teorías sociológicas y antropológicas que explican el funcionamiento de la relación anfitrión-visitado, sino que, en muchas ocasiones, las modifican, deforman e incluso invierten.

Tal y como se ha comentado en la primera parte de este trabajo, para representar las relaciones entre los turistas y los locales, varios autores (MacCannell 1976, Núñez 1977, Edensor 2001) han recurrido a la metáfora teatral, según la cual el vínculo entre el visitante y el visitado recuerda a una especie de espectáculo prediseñado con unos roles muy bien definidos: el turista como espectador y el local desempeñando el papel del actor.

Asimismo, como ya hemos visto, el turista modelo (Cohen 1972, 1979) siguiendo el «ritual secular» (MacCannell, 1976) recorre «los caminos trillados» (Buzard, 1993), «la periferia del placer» (Turner y Ash 1975) o lugares de «atracciones turísticas» (MacCannell 1976), por lo que nunca sorprende a nadie. Este individuo o, más bien, grupo organizado de individuos, llega allí donde está previsto que llegue, donde se ha creado una infraestructura turística adecuada para él y se ha homogenizado el espacio (Augé 1994, 1998, Edensor 2001, Ritzer y Liska 2000, Podemski 2005), donde, finalmente, tanto él como el local conocen sus papeles y «han preparado a conciencia sus actuaciones» (Núñez, 1992 [1977]: 407).

Este tipo de relación resulta imposible en los relatos de viaje de este corpus, cuyos protagonistas aparecen en las zonas blancas de los mapas turísticos, lugares que no han pasado por la «sacralización de la vista» (MacCannell, 1976), sitios a los que no se dedican revistas de viajes ni reportajes televisivos y que no interesan a los autores de las guías turísticas. Este contexto, tan radicalmente distinto a lo que suele ser el ámbito de

los *tours* organizados, invierte el orden de la relación anfitrión-visitado, y los viajeros del corpus se dan cuenta de que ellos mismos constituyen el espectáculo para los locales.

Thubron, ya en la primera parte de su viaje, se fija en la reacción de una china al verlo en el Mausoleo del Emperador Amarillo: «se sobresalta al ver un extranjero. Los extranjeros no vienen aquí, dice riéndose, tapándose la boca con la mano» (2017 [2006]: 20). El inglés señala la emoción visible de la mujer y subraya su propia condición de «extranjero». Un poco más tarde el viajero añade que también «los escasos guardas [le] miran mudos de sorpresa» (2017 [2006]: 23).

El inglés no deja de llamar la atención en otros lugares de su recorrido como, por ejemplo, la montaña kirguisa, donde comenta: «Tochter [uno de los locales] salió para colocar el jeep junto a una pared. Luego, colgó un foco conectado a su batería en el remolque, donde me iluminó como si yo estuviera sobre un escenario. Cegado, hablé y escuché a siluetas en sombras» (2017 [2006]: 222). El escenario, propio de la metáfora teatral, también está presente en el relato de Thubron, pero aquí el viajero se convierte en el protagonista de su propio espectáculo.

La sensación de ser un actor también acompaña a Strubell, que entre los chinos se siente «como si estuviera en un podio con la única farola del lugar iluminándome, destacándome en la oscuridad» (2009: 108). El viajero, sin quererlo, se convierte en una «estrella mediática» (2009: 107) que no consigue desprenderse del «halo de misticismo [...] ni siquiera camuflado en mitad de la noche» (2009: 107).

El hecho de que ambos autores, para describir su alteridad, recurran a imágenes del mundo del espectáculo no resulta casual y es un claro reflejo de la inversión de papeles propios del turismo: ahora ellos, viajeros extranjeros, llegan a lugares no acostumbrados a los extraños y se convierten en el espectáculo para todo el pueblo, se les sitúa en el escenario, se los ilumina adecuadamente y se espera impacientemente su actuación.

El caso de otros viajeros es otra prueba de este cambio de roles. Ollivier, al llegar a un pueblo turco, comenta: «me sigue toda la aldea, jóvenes y viejos, arremolinándose y charlando. Debo reconocer, modestamente, que soy el acontecimiento del día» (2005 [2000]: 37), mientras que Silvestre, en las estepas kazajas señala: «allí donde aparezco causo conmoción» (2013: 116).

De la misma «conmoción» hablan también Martínez de Campos y sus compañeros de viaje cuando comentan su aparición en un pueblo chino. En sus propias palabras:

nuestra llegada causó la conmoción que empezaba a ser habitual y la mitad de la población se concentró alrededor de nuestra tasca. A los uigures de los

pueblos les gustaba mirar muy de cerca y luego completar su reconocimiento manualmente. En cuanto a los niños, aquello sí que no tenía nombre... (2006: 103).

El viajero, hablando de «la mitad de la población [que] se concentró alrededor de nuestra tasca», recurre a la hipérbole para subrayar la gran cantidad de personas interesadas en los forasteros, reflejando así en su relato las multitudes que quieren ver el espectáculo inhabitual. Asimismo, el motero comenta también que los habitantes del pueblo no se conforman con mirarlos muy de cerca y «completan su reconocimiento manualmente», con lo que señala el inevitable contacto físico entre los viajeros y los locales. Entre ambos no existe ninguna frontera física, ha desaparecido la famosa ventana de autobús turístico que protege al turista evitando el riesgo que puede conllevar el contacto con el otro (Urry 2009, Geise 2011).

En la descripción de la emoción que provocan él y sus compañeros, Martínez de Campos señala que esta «conmoción [...] empezaba a ser habitual». También Silvestre, describiendo el interés que causa, comenta: «es raro esto de que la gente busque una foto contigo. No me había pasado nunca antes pero luego se repetirá tantas veces que acabaré por acostumbrarme» (2013: 78).

Ollivier, al igual que los moteros, se habitúa con el tiempo a ser el centro de atención: «en cada aldea mi presencia sirve de pretexto a un desfile de curiosos...» (2005 [2000]: 119). Además, el francés, en su descripción de esta curiosidad general, también menciona el interés que despierta entre los niños:

Mahmad, un chico de unos diez años, hace lo posible por ser amable y muy pronto acude su hermano menor. Consigo explicarles que soy francés y que me llamo Bernard. De pronto, me rodean otros chicos y todos hablan al mismo tiempo. Keven, un parlanchín de pelo negro y ojos claros, suelta palabras sin pausa y sin inquietarse porque yo no las comprenda. El boca a boca es eficaz, pues de las callejuelas surgen riadas de chicos. Cuando llego al final de la aldea, me sigue un cortejo de unos treinta (2006 [2001]: 21).

El caminante señala aquí un aspecto de estos extraños encuentros que también resulta muy propio de otros viajeros: la imposibilidad de entender lo que dicen los locales, la barrera lingüística siempre presente. Los niños que observan a Ollivier no se preocupan por esta falta de código común, mientras que Martínez de Campos señala que la imposibilidad de comunicación verbal tampoco parece incomodar a los locales adultos:

«cientos de uigures y algunos chinos Han se acercaron para tocarnos, hablarnos y hacernos preguntas que nunca entendimos» (2006: 84).

La sensación de alteridad provocada por su condición de extranjero y el hecho de pasar por territorios nada turísticos se ve intensificada por otras características de los viajeros del corpus. Ollivier comenta que su viaje a pie, sin contar con ningún vehículo motorizado, despierta reacciones encontradas: «todo ese pequeño mundo está conforme, es normal, como debe ser. Cada uno tiene un coche a la sombra del aparcamiento vecino. Como yo no tengo uno, algunos me han mirado con curiosidad y otros reprobadoramente» (2005 [2000]: 32). Asimismo, su vestimenta tampoco pasa desapercibida: «mi mochila y mis grandes zapatos atraen evidentemente las miradas» (2006 [2001]: 23).

No obstante, los que sorprenden todavía más son Silvestre y Martínez de Campos, que viajan en moto. El primero comenta que «vestido con [su] traje de motorista, [sus] aparatosas botas y [su] piel pálida, [era] una anomalía nítidamente visible en el paisaje» (2013: 12). El segundo, insistiendo también en su vestimenta poco habitual, señala que, para los curiosos locales, sus «atuendos de moteros occidentales resultaban [...] irresistibles» (2006: 103).

Los viajeros son un espectáculo para los locales, pero también lo son sus vehículos: «las tres enormes motos último modelo les debieron parecer [a los locales] un espectáculo» (Martínez de Campos, 2006: 84). Ambos viajeros coinciden en que el centro de atención, más que ellos mismos, lo constituyen sus vehículos. Silvestre reconoce que «por supuesto, la estrella sin discusión es la Gorda [su moto]. Siempre lo es» (2013: 300), mientras que Martínez de Campos indica que «las enormes y ya no tan relucientes motos eran como un imán para todos los pobladores» (2006: 103). La importancia de las motos queda patente en ambos textos, ellas son «la[s] estrella[s] sin discusión», su poder es equiparable al de un «imán», describiéndose como «enormes», «último modelo» y «relucientes».

Asimismo, en otra ocasión, Silvestre, habla de su moto como un «armatoste caído del espacio» (2013: 132) o «una BMW caída de Marte» (2013: 132). Con estas expresiones, el motero quiere subrayar el carácter excepcional de su vehículo y lo poco habitual que resulta en las tierras que recorre. La BMW de Silvestre no tiene nada que ver con las motos o coches que se encuentra por el camino, por lo que, a ojos de los locales, viene del otro planeta, «de Marte», de un universo distinto, «caíd[a] del espacio».

Sin embargo, no solo las motos son de otro mundo, también los autores del corpus parecen pertenecer a planetas diferentes por lo que, en su búsqueda de expresar, a través

del lenguaje, su propia alteridad, los viajeros recurren a imágenes como: «marcianos, naves espaciales, extraterrestres», realidades propias de un mundo lejano y desconocido.

Así, la visión de uno mismo como un ser venido de Marte está muy presente en Ollivier quien, comentando sus sensaciones al llegar a una ciudad turca, señala: «hay centenares de ojos clavados en mí. La calle mayor de Pazar me parece interminable [...] Me siento como un marciano que tiene antenas en la cabeza y emite chispas por la nariz» (2005 [2000]: 144). La procedencia del caminante, su aspecto y su conducta, chocan con el paisaje homogéneo de la urbe, por lo que el viajero, recurriendo a la hipérbole, refleja su sensación de extrañeza. Esta misma idea, aunque menos exagerada, le acompaña también en su segundo viaje cuando, a su paso por Irán, comenta: «sonríó a gentes que me miran como si fuera un marciano» (2006 [2001]: 88).

Ollivier no es el único que utiliza la imagen del habitante de otro planeta para expresar su otredad. Silvestre, en su viaje por la estepa kazaja, comenta: «vuelvo a ser un marciano» (2013: 116), y cuando no habla de sí mismo como «marciano», recurre a la imagen del «extraterrestre», con las mismas connotaciones. En un momento de su viaje relata: «me levanto pronto y voy a correr. Las gentes del pueblo me miran al pasar como si yo fuera un extraterrestre» (2013: 70). En otra ocasión señala: «soy un extraterrestre perdido en el magma de mi desconocimiento» (2013: 168), mientras que en la frontera entre Jordania e Israel se describe como «un astronauta caído del espacio exterior» (2013: 391). Por esta razón, a las preguntas de los locales por su origen, Silvestre responde que viene «de Marte o de la Luna» (2013: 261) y en seguida añade que «es la verdad» (2013: 261), ya que el motero realmente cree que viajar por Asia Central equivale a estar en otro mundo, un universo muy distinto.

También Strubell, comentando la reacción de la gente a su llegada a un pueblo chino, señala: «era como si acabara de aterrizar en una nave espacial» (2009: 105). No obstante, en el caso de este viajero, la metáfora espacial no es la única manera de reflejar la lejanía cultural. Strubell, rodeado de ojos curiosos, no se siente un ser humano, sino un bicho raro: «me observaban literalmente boquiabiertos. Como si no fuera un hombre, sino un bicho extraño con joroba mutante quien se dirigía a ellos en una lengua incomprensible» (2009: 105). En esta comparación hiperbólica destaca la falta de humanidad y la animalización del personaje, intensificada por la barrera lingüística,

reflejada en la lengua indescifrable del viajero que se siente como «un bicho extraño con joroba mutante» exhibido públicamente²⁵⁰.

Esta sensación de ser un objeto que se expone, aunque ya sin los elementos de animalización o deshumanización, también está presente en otros viajeros. Cuando Silvestre se queda a dormir en casa de un kazajo llamado Alik, se describe a sí mismo como un «trofeo» que su anfitrión exhibe con orgullo:

Pronto empiezan a desfilar visitantes por la sencilla vivienda. Primero uno, luego dos más, más tarde otro grupo. Por un instante pienso en que a Alik lo visita mucha gente todos los días; hasta que me doy cuenta de que es mi anómala presencia lo que está provocando una reunión de vecinos curiosos. Hay que ver al invitado, al marciano recién aparecido. Y Alik está orgulloso de su trofeo [...] él tiene al extranjero alojado en su casa y presume de ello con el pecho hinchado (2013: 130).

El motero ya no es solo un «extranjero», ni siquiera «un marciano», se convierte en un «trofeo» del que presumir. A Silvestre, como él mismo reconoce, le «divierte» este inusual interés en su persona: «yo me divierto con la situación y agradezco a los curiosos su presencia» (2013: 130). Al mismo tiempo señala la cercanía física de los locales, que no se limitan a observarlo: «todos los que llegan me estrechan la mano» (2013: 130).

También Ollivier, en muchas ocasiones, parece ser una muestra valiosa cuya exhibición sigue todo un protocolo:

Llegan las primeras personas, alertadas por Redjep [uno de los locales]. Ha recorrido la aldea anunciando, como verdadero portavoz, la presencia de un extranjero de pantalones cortos. No cabe duda que se trata del primer caso ocurrido en este caserío alejado de todo y vinculado con el mundo por un sendero de tierra lleno de baches provocados por las ruedas de los tractores. Van a desfilar todos los hombres del pueblo. Se sitúan en el umbral de la puerta, dicen un par de palabras a Mostafá, se sientan en uno de los bancos, hacen algunas preguntas, permanecen allí un momento y luego se marchan.

²⁵⁰ Curiosamente, esta animalización del ser humano ha sido unas de las características de las descripciones del otro llevadas a cabo por los viajeros occidentales durante muchos siglos, así como constituía la premisa que acompañaba a las «exposiciones etnográficas», zoológicos humanos populares en Europa a finales del siglo XIX y principios del XX. Para más información sobre estas muestras, cuyos objetos de exposición eran los humanos, pueda verse: Bancel, Nicolas; Blanchard, Pascal; Gilles, Boetsch; Deroo, Éric; Lemaire, Sandrine (dirs), (2002), *Zoos Humains. De la Vénus hottentote aux reality shows*, Paris, La Découverte.

Mi anfitrión tiembla de placer a medida que crece la ola de visitantes. Es un gran honor para él recibir un extranjero ante los ojos de todo el pueblo. Cada cinco minutos, entre frase y frase que dice a sus amigos, se muestra inquieto, quiere saber si tengo hambre, si tengo sed, si estoy bien. Las mejillas se le enrojecen por la excitación. Sus ojos, pequeños y hundidos en las órbitas, brillan de gozo (2005 [2000]: 55-56).

Tal y como describe el caminante, todo el pueblo desfila ante el extranjero, siguiendo un recorrido muy marcado: «se sitúan en el umbral de la puerta, dicen un par de palabras a Mostafá, se sientan en uno de los bancos, hacen algunas preguntas, permanecen allí un momento y luego se marchan». Ollivier se fija mucho en la reacción de su anfitrión, señalando cómo este se preocupa muchísimo por el bienestar del caminante: «cada cinco minutos, entre frase y frase que dice a sus amigos, se muestra inquieto, quiere saber si tengo hambre, si tengo sed, si estoy bien», pero al mismo tiempo no puede ocultar la satisfacción que le produce presumir de su invitado-trofeo: «tiembla de placer», «las mejillas se le enrojecen por la excitación», «sus ojos [...] brillan de gozo».

Junto a aquellos locales realmente preocupados por el caminante y su comodidad, Ollivier se da cuenta de que, en algunos momentos, la gente «trata de darse importancia, exhibiendo [al viajero] como un fenómeno» (2006 [2001]: 67). Este es el caso de un «mocosito engreído» (2006 [2001]: 67) que ofrece al francés encontrarle un alojamiento, pero, como comenta el propio autor, «al cabo de una hora y media, durante la cual acepto mostrarme amablemente a los espectadores, debo aceptar la evidencia: no hay refugio alguno» (2006 [2001]: 67), por lo que se siente engañado y utilizado.

Asimismo, muchos de los que “exhiben” al caminante exageran su historia y la adornan para hacerla todavía más insólita: «por la tarde, los tres hermanos van de mesa en mesa relatando a sus clientes la odisea del *faransé* (francés). Agregan detalles de su cosecha, exageran. Escucho que me envían a Afganistán y a Pakistán, aunque les he dicho con toda claridad que este año me detengo en Samarcanda» (2006 [2001]: 180).

A Ollivier, estas ganas de acercarse a un desconocido y hablar con él, a pesar de no conocer su lengua, le sorprenden, le emocionan y hasta, como él mismo reconoce, le «enternece[n]». En su segundo viaje comenta el momento en el que llega a un pueblo iraní y multitud de gente se reúne para verlo:

Cuando llego a Hemmet Abad hay unos diez, sentados formando un círculo, sobre cajas de plástico. Un rumí en esta aldea distante de los grandes ejes es un acontecimiento que alimentará las discusiones de esta tarde, de la semana

y sin duda del mes. Por ningún motivo se puede perder una ocasión así. Se apresuran a ofrecerme una caja-asiento, me quitan la mochila, corren a buscar una bebida fresca [...]. Éramos diez y muy pronto somos cincuenta. Todos se apretujan y se empujan. Me bombardean con preguntas que no entiendo en absoluto. Pero parecen tan contentos, tan colmados por esta visita, que casi enseguida olvido los treinta y seis kilómetros que acabo de recorrer bajo un calor infernal. La calidez de su acogida es una verdadera droga (2006 [2001]: 199-200).

El caminante, por su experiencia anterior del viaje por Turquía, ya está acostumbrado al interés que despierta, y sabe que su llegada constituye «un acontecimiento que alimentará las discusiones de esta tarde, de la semana y sin duda del mes». El viajero describe el lenguaje no verbal de la gente, expresado a través de gestos y movimientos, hace hincapié en cómo el número de espectadores se va multiplicando: «éramos diez y muy pronto somos cincuenta», así como indica el gran dinamismo de la escena y el contacto físico inevitable: «todos se apretujan y se empujan». Asimismo, de la misma forma que otros viajeros, también Ollivier reconoce su propia impotencia lingüística ante el bombardeo de preguntas que no entiende en absoluto. Finalmente, el viajero destaca el esfuerzo de la gente para que el viajero esté a gusto (ofrecerle un asiento, ayudarle con la mochila, buscarle algo para beber) y aprecia todos estos gestos que le emocionan. Por esta razón, habla de la «calidez de su acogida» que se revela como «una verdadera droga» y el caminante, gracias a estas muestras de interés, «olvid[a] los treinta y seis kilómetros que acab[a] de recorrer bajo un calor infernal». Aunque el francés habla de sí mismo como «rumí», nombre utilizado por los musulmanes para referirse a los cristianos, esta denominación no parece tener aquí ningún valor negativo y simplemente designa a un forastero.

En otra ocasión, cuando parece que el viajero por fin se queda solo y puede descansar después de una larga jornada, la puerta de la habitación en la que está se abre de repente:

Un muchacho enseña la punta de la nariz. Enseguida abre bien la puerta y entra seguido por otros tres jóvenes. Los cuatro, silenciosos y atentos, se acercan al sofá sin dejar de mirarme, y después, ordenados como en un ballet, se sientan al mismo tiempo. Es tan grande su curiosidad que resulta enternecedora. Rompo el silencio:

- Buenos días, me llamo Bernard.

Dice cada uno su nombre y vuelven a sentarse en la calma (2005 [2000]: 57).

Esta escena, más que molestar al viajero o enfadarle, le enterece. Los muchachos curiosos que el caminante describe, de manera positiva, como «silenciosos y atentos», despiertan su ternura y, ante la timidez de los niños, es Ollivier quien intenta hablarles en su turco imperfecto. Reflexionando sobre su popularidad, el viajero comenta: «Qué alegría ésta de complacer a la gente sólo porque existes... No hace falta decirlo, me empieza a gustar» (2005 [2000]: 57).

No obstante, incluso a un viajero tan paciente y agradecido como el caminante francés, en algunos momentos, este interés le resulta asfixiante, como cuando comenta: «en este cuarto hasta el aire es extraño, y si siguen apilándose y asediándome es posible que me muera de ahogo. Manifiesto algunas señales de cansancio, trato de desplazar el centro de la atención... » (2005 [2000]: 171).

Igualmente, Silvestre deja muy claro su cansancio por no poder pasar desapercibido: «al principio uno responde por educación al interrogatorio, intentando caer bien pero cuando estas preguntas se repiten quince veces al día con imperiosa gesticulación por cualquier hijo de vecino, acaban resultando irritantes, de modo que yo les sonreía y no decía nada» (2016: 188).

Thubron, por su parte, se muestra desesperado por la conducta de los pasajeros en el autobús a Kashgar: «nadie repara en que estás enfadado. Te cogen el libro del regazo y lo inspeccionan sin sacar nada en claro. Te abren el mapa, y luego te lo rompen mientras alguien localiza su pueblo. Algún otro se prueba tus gafas» (2017 [2006]: 182).

En el relato de Martínez de Campos también se aprecia este agobio por el excesivo interés de los locales que, en algunos momentos, obliga a los moteros a cambiar de planes. En Yarkanda, discutiendo sobre la posibilidad de ver el proceso de fabricación de seda en una de las fábricas locales, en sus propias palabras:

La discusión se resolvió sola. Mientras hablábamos la gente se iba acercando [...] motivada por la habitual curiosidad [...]. Cuando nos dimos cuenta, ya estábamos en el centro de una enorme masa humana que se empujaba para acercarse y nos rodeaba dejándonos cada vez menos espacio en el medio. Como éramos más altos que ellos, mirábamos por encima de sus cabezas y pude ver que se trataba literalmente de miles de personas, la mayoría de las cuales seguramente ni siquiera sabía por qué empujaban, pero lo hacían con la certeza de que algún acontecimiento o espectáculo extraordinario se estaba produciendo y no estaban dispuestos a perderselo. Aunque la gente era muy

pacífica y estábamos acostumbrados a levantar tales pasiones en las poblaciones del Xinjián, esta vez, yo por lo menos, me asusté. Aún no sé de qué modo salimos de allí y no nos detuvimos hasta bastantes kilómetros más adelante (2006: 170-171).

En la descripción del motero se puede observar una gradación en la manera de referirse a la pérdida de espacio personal: «la gente se iba acercando», «estábamos en el centro», «nos rodeaba dejándonos cada vez menos espacio». Esta situación provoca el agobio de los viajeros que, a pesar de la actitud pacífica de los locales, se sienten amenazados por las masas, formadas por «literalmente miles de personas». Con el uso del adverbio «literalmente», el autor quiere mostrar que no hiperboliza y que, en realidad, se trata de unas cantidades enormes de personas contemplando el «espectáculo extraordinario» que constituyen los moteros. Los viajeros se sienten tan agobiados por este interés desmedido que ni siquiera barajan la opción de ver el museo y, como ellos mismos señalan: «aún no sé de qué modo salimos de allí y no nos detuvimos hasta bastantes kilómetros más adelante».

Asimismo, la emoción que despiertan allí donde aparecen empieza a dificultar su viaje y complica sus actividades cotidianas:

La disyuntiva ahora era complicada: o comer en la acera entre nuestros fans, o comer en el interior y dejar que las motos desatendidas fueran pasto de los uigures. No nos quedó más remedio que optar por la primera y, con la ayuda de los de la posada, sostener una desigual pelea con nuestros asaltantes para mantenerlos a raya (2006: 103-104).

Martínez de Campos comenta lo dificultoso que resulta comer rodeado de tantos curiosos que en un primer momento y de manera jocosa llama «fans». No obstante, en seguida pasa a la descripción de la relación con los uigures en términos de lucha. Resulta que los locales, de quienes en otros momentos el autor hablaba de forma neutral como «uigures», «chinos», «la población», ahora se convierten en unos «asaltantes» con quienes resulta necesario «sostener una desigual pelea». Asimismo, llama la atención el matiz claramente peyorativo en las expresiones que se utilizan: las motos pueden ser «pasto de los uigures» por lo que hace falta «mantenerlos a raya».

También Strubell, en algunos momentos, presenta su estancia en China y el contacto con los locales en términos de lucha, y en una ocasión reconoce: «tocaba otra estación de tren. Otra lucha. Estaba desesperado y cansado» (2009: 117). Al final, cuando renuncia a

su propósito de llegar a Xi'an declara que se trata de una batalla que había perdido: «ya no quiero seguir luchando ni tengo fuerzas» (2009: 127).

2.4.2. Cuando ya no funciona la lógica mercantilista de la relación anfitrión- invitado

Otro aspecto que separa la relación entre los viajeros del corpus y los locales de los vínculos propios del mundo turístico es la ruptura con la lógica del dinero dominante en el turismo. Tal y como señala Mee: «one of the principal attractions of leaving the beaten track is the possibility of improving contact with people, away from commercial contexts» (2014: 59). Como se verá en este apartado, la interacción entre los autores trabajados en este estudio y la gente que encuentran en sus caminos no se basa en un pacto económico, ya que en el mundo que recorren el local no vende un servicio que compra el turista/viajero. Para los habitantes de los pueblos nada turísticos, no acostumbrados a visitantes, estos no son «una suma de dinero que se desplaza en el espacio» (Urbain, 1993[1991]: 56-57) por lo que resulta imposible hablar de la «hospitalidad comercializada» (Cohen, 1974) propia de círculos turísticos. Asimismo, como las costumbres de los locales y sus rituales no son un producto a la venta, en la relación invitado-anfitrión tampoco tiene lugar «la comercialización de la alteridad [que] lleva a la cosificación del alterno» (Podemski, 2005: 65)²⁵¹.

²⁵¹ En este contexto, la única excepción la constituye el viaje de Martínez de Campos y sus compañeros. Al recurrir a los servicios de unos guías, la relación que mantienen con los locales sí que refleja el vínculo entre el cliente que exige y el local que ofrece un servicio. Esta relación puramente contractual se puede observar en la forma de valorar la acampada preparada por los locales: «de la vida de campamento no nos podíamos quejar. Chao Guo y sus muchachos nos montaban las tiendas y nos cocinaban, con lo que a mí por lo menos me pareció la acampada mucho mejor que algunos de los hoteles en que habíamos pernoctado» (2006: 153). La imagen de los locales que, en palabras de Martínez de Campos, «nos montaban las tiendas» y «nos cocinaban», refleja esta relación asimétrica, de desigualdad, de una especie de servidumbre del local hacia el visitante, descrita por los defensores de la visión del turismo como prolongación del colonialismo. También se trata de una relación basada en el dinero: los guías se encargan de todo porque es su trabajo, pero muchas veces lo hacen de muy mala gana: «los chinos se levantan otra vez tarde y de mal humor. Cuando por fin deciden salir, nos largan un paquete de mal aspecto y nos aclaran que es nuestro almuerzo. Deducimos que esperan que seamos lo más autónomos posible y que preferirían mantener con nosotros el mínimo contacto» (2006: 133). Este rechazo al contacto es mutuo y el motero reconoce: «nuestra, al menos aparente sensación de desamparo quedaba compensada con creces por el placer de librarnos de ellos [de los guías] durante horas» (2007: 151). Asimismo, el hecho de estar siempre rodeados de guías hace que los contactos de los moteros con otros locales estén mucho más limitados e incluso controlados. Los viajeros no tienen independencia para moverse a su antojo, entablar conversaciones con gente casual o acercarse a la vida de los chinos o uigures con los que se cruzan en sus caminos.

A diferencia de las ofertas destinadas a turistas, en las que cada servicio tiene su precio prefijado, en las relaciones de los protagonistas con los locales muchas veces no está claro qué se paga y cuánto se paga. Esta falta de precisión provoca la confusión de los viajeros que no saben de qué forma actuar, como puede ser el caso de Almarcegui en la montaña kirguisa. La escritora, después del viaje con un conductor local que justo iba en la misma dirección, reflexiona sobre si debería pagarle o no. Por un lado, teme que el conductor se ofenda por proponerle dinero pero, por otro lado, tampoco quiere aprovecharse de él viajando gratis. La viajera, consciente de lo complicada que resulta la situación, «haga lo que haga, siempre pensará que debía haber hecho lo contrario» (2016: 108), al final decide devolverle el gasto de gasolina, lo que el conductor acepta sin decir nada.

En ocasiones, viajeros como Thubron o Strubell se quedan en lugares regentados por los locales a quienes pagan el alojamiento. Asimismo, Almarcegui, en su viaje por la montaña kirguisa, se aloja en la casa de la coordinadora del proyecto de la *KcBTA* (Asociación de Turismo Comunitario de Kirguistán) y comenta las principales características de esta iniciativa: «surgida en el año 2003 para desarrollar el turismo comunitario y atraer visitantes, cuyos beneficios se destinaban íntegramente a las poblaciones rurales. En efecto, el dinero obtenido iba a parar directamente a las familias y a los vendedores de productos locales» (2016: 149).

No obstante, la mayoría de las veces los locales ofrecen su ayuda desinteresadamente y en ningún caso quieren aceptar dinero, postura que asombra a los viajeros, acostumbrados al mundo del turismo atravesado por la lógica del dinero, en el que «travellers can only expect to receive hospitality for a price; to be hosted privately, as a stranger, is a rarity» (Mee, 2014: 59).

Según Strubell, la actitud de ofrecerse sin querer nada a cambio que encuentra en su viaje por Asia Central choca con su propia cultura: «“Si necesitas cualquier cosa o ayuda llámame” decían todos. Estaba desconcertado e intentaba encontrar un símil equivalente en mi país “allí nadie hace eso o si lo hace alguien, sospecha, que algo querrá” pensaba para mis adentros» (2009: 21). También a Silvestre le sorprende la generosidad de la gente que va encontrando por su camino: un hombre le ayuda a arreglar la cremallera de la bolsa de depósito de su moto sin querer nada a cambio: «quiero pagarle algo y lo rechaza casi ofendido. Me admira su gesto aunque pronto comprobaré que en Asia Central esa forma de actuar tan noble es más la norma que la excepción» (2013: 102).

Esta ayuda desinteresada la experimenta frecuentemente Ollivier. Al principio de su viaje por Turquía el viajero comenta que el farmacéutico que le ayuda con los medicamentos necesarios para la caminata no quiere cobrarle: «no acepta que le pague y, lo que es el colmo de la atención y de la gentileza, me dibuja un plano detallado de la ruta que debo seguir para llegar al villorrio donde deseo pasar la noche» (2005 [2000]: 49). Tampoco el sastre que arregla la ropa del caminante quiere recompensa: «Zuhtu Atalay, un sastre gozoso a quien encanta mi ropa de viaje, repara los desastres más visibles. Y no acepta un centavo por su trabajo, a pesar de mi insistencia» (2005 [2000]: 230). De la misma forma, los dos jóvenes que se ofrecen a mejorar su vehículo de apoyo en el desierto no lo hacen por cuestiones económicas: «los jóvenes no aceptan ningún dinero por su trabajo. Me dicen, amablemente, que así tendrán la sensación de acompañarme durante el largo camino» (2006 [2001]: 157)²⁵².

La gente no solo no acepta dinero por su trabajo, también invita al viajero siempre que esto es posible. El francés comenta que en un restaurante al borde de la ruta «el patrón no acepta que le pague la sopa y un camionero insiste en invitarme a otra» (2005 [2000]: 207). Lo mismo le pasa en un lugar en el que se queda a dormir y donde «no hay forma de que pueda pagar las dos comidas ni el desayuno de mañana por la mañana» (2006 [2001]: 181). Finalmente, cuando el viajero sube a un taxi colectivo, señala sorprendido: «los otros pasajeros me festejan y me anuncian, antes de bajar, que han pagado mi transporte» (2006 [2001]: 41).

Los locales, al igual que desinteresados y generosos, muchas veces también resultan hospitalarios, abriendo su casa ante el viajero desconocido. Una pareja turca con la que se cruza Strubell en su viaje le da su número de teléfono y su dirección invitándolo a visitarlos: «“si viene por la ciudad, llámenos y duerma en nuestra casa”» (2009: 27). Esta propuesta asombra al viajero que comenta: «me parecía increíble. Me había invitado a té, me acababa de pagar la comida y encima me ofrecía su casa y hospitalidad. Me quedé muy sorprendido» (2009: 27) y en seguida añade: «empezaba a conocer y disfrutar de la famosa hospitalidad musulmana. Y seguía ampliando mi agenda telefónica» (2009: 27).

²⁵² Hablando del «vehículo de apoyo» nos referimos a un carrito que el viajero llama EVNI y que le sirve para transportar su equipaje a su paso por el desierto. Como explica el propio Ollivier: «en tres horas, me fabrico una especie de caja para llevar la mochila, y la afirmo con tuercas sobre las ruedas del triciclo, al cual he aserrado la horquilla. Un mango amarrado a un cinturón me permitirá caminar con las manos libres. Sólo me falta hallar un nombre para este “extraño vehículo no identificado”... Bueno, será “EVNI”» (2006: 129).

También Silvestre, cuando en su viaje por la estepa kazaja no consigue encontrar alojamiento, es invitado a casa de un local que tampoco admite dinero: «cuando termino, quiero pagar. Mi anfitrión se niega vehementemente a aceptar un solo tengue. Se conforma con hacerse unas fotos sobre mi BMW, disfrutar de mí un rato y cumplir con el precepto religioso musulmán de la hospitalidad» (2013: 123).

El recorrido de Ollivier, un camino por aldeas alejadas de grandes urbes y pueblos sin infraestructura turística, permite al viajero experimentar prácticamente a cada paso esta famosa «hospitalidad musulmana» de la que hablaban Strubell y Silvestre. En el viaje del caminante francés, no encontrar ningún hotel, hostel o albergue donde quedarse se convierte en norma, pero Ollivier, muy pronto, se da cuenta de que casi siempre hay alguien que le ofrece ayuda: un lugar donde quedarse, su casa e incluso su propia cama: «mi anfitrión me instala, a pesar de mis protestas, en su propia habitación; él dormirá en el sofá de la sala principal» (2005 [2000]: 46). Por esta razón, lo que más le sorprende y emociona en su primer viaje es justo la hospitalidad turca que ha podido experimentar.

Los locales, aunque no entienden los motivos de su viaje, no dejan de ser hospitalarios y recibir al caminante con todos los honores que se merece un huésped, un *missafeur*. Ollivier, de la misma forma que otros viajeros, quiere pagar a la gente que lo acoge. Por esta razón, en uno de sus primeros días en Turquía, cuando no encuentra a su anfitrión en casa antes de partir, decide escribirle una nota de agradecimiento y adjuntarle una suma de dinero. Poco después se entera de que su conducta no ha sido la adecuada, ya que en la cultura turca la hospitalidad no se paga con dinero:

Esa misma tarde un turco me explica que he cometido una grosera equivocación [...]. Mi gesto es contrario a la tradición turca de hospitalidad. En tierras del Islam es deber del creyente acoger en casa al viajero y tratarlo lo mejor posible. La hospitalidad (*missafeurperver*), me explica, significa que para todo buen musulmán el huésped (*missafeur*), el viajero, tiene derecho a todos los cuidados. Tu casa es la suya, debes compartir el alimento con él. La recompensa de este gesto corresponde al reino de Alá. Cerrar la puerta a un viajero es el peor crimen que puede cometer un creyente (2005 [2000]: 46).

El caminante siente en carne propia este precepto de la hospitalidad musulmana, puesto que, a lo largo de todo su recorrido, la gente le abre las puertas de su casa, le ofrece comida y le ayuda en todo lo posible. Por esta razón, en su últimos días en tierras turcas, Ollivier reconoce que es allí donde entendió y sintió el verdadero significado de la

hospitalidad: «esta Turquía que estoy a punto de abandonar me ha enseñado el significado de una de las más bellas palabras de su lengua: “*misafir*”» (2005 [2000]: 279).

La experiencia del caminante es muy parecida en Irán, donde la gente tampoco admite recompensa económica alguna por su hospitalidad: «quiero pagarle [a uno de los anfitriones], pero rechaza el dinero con el pretexto que no se exige dinero a los amigos» (2006 [2001]: 89). Las ganas de acoger a un invitado son tan grandes que, en uno de los pueblos, los locales casi se pelean por invitar a Ollivier a su casa:

Las negociaciones entre Mahmad y Askar han proseguido mientras tanto [...].

Finalmente se me acercan.

- ¿No es cierto que prometiste venir a mi casa?- pregunta Askar.

Su desgreñado competidor traduce amablemente. Confirмо el punto. Y agrego que no quiero que la gente se pelee por mí. En caso contrario, acamparé en el parque.

- Pero Askar no habla inglés y tú no hablas farsi...

- ¡Poneos de acuerdo!

Los dos hombres se apartan y vuelve a empezar la discusión [...]. Finalmente regresan los dos protagonistas, ambos con una gran sonrisa.

- Vendrás a cenar y a dormir en mi casa -me dice Mahmad-. Pero he invitado a Askar a cenar y a desayunar. Así te podrá preguntar todo lo que quiera. Yo traduciré. Los dos te invitamos entonces (2006 [2001]: 97).

Situaciones como estas, así como las innumerables muestras de cariño y generosidad, llevan a Ollivier a pensar: «¿es posible que haya alguien más acogedor que un iraní?» (2006 [2001]: 98).

Para todos los viajeros del corpus, quedarse en casas de la gente, de la misma forma que lo era compartir mesa, es una manera de transgredir las fronteras culturales y lingüísticas, de crear vínculos afectivos e incluso lazos de identidad. Formar parte de la vida de los locales, aunque sea durante un único día, permite conocer mejor los pueblos y sus habitantes, las costumbres o los códigos dominantes.

Siguiendo la terminología dramaturgica de Goffmann (1969) que MacCannell (1976), tal y como hemos visto en la primera parte de este estudio, aplica al ámbito turístico, se podría decir que la hospitalidad no comercializada que experimentan los viajeros les permite abandonar las «regiones frontales» de la experiencia turística para acceder a la «zona trasera», zona de lo auténtico. Catherine Mee señala que «in the context of tourism the private home of the travellee is a back región *par excellence*» (2014: 61).

Parece que es en las casas de los locales donde se esconde la autenticidad, en busca de la cual el turista peregrino de MacCanell (1976) emprende su viaje: «hospitality in the private home is the antithesis of the inauthentic commercial hotel» (Mee, 2014: 61).

Asimismo, estos gestos restauran el vínculo tradicional de hospitalidad, la relación arquetípica entre anfitrión e invitado no contaminada por la lógica del dinero: «When travellers invite travellers into their private homes they offer unique opportunities for authentic experiences and closer personal contact. They also assign the role of guest to the traveller and that of host to themselves, establishing an ancient rapport» (Mee, 2014: 59). Los viajeros del corpus son conscientes de esto y consideran un gran valor poder traspasar los muros de las casas de los locales.

Strubell, cuando en Tabriz su joven guía le invita a pasar por Bojnurd y quedarse en su casa, considera que se trata de «una buena oportunidad para conocer cómo vivía una familia cualquiera, de clase media, sin interés alguno en obtener nada a cambio» (2009: 46). Por esta razón, acepta la invitación, ya que, en sus propias palabras: «no podía desaprovechar la ocasión de conocer el país más allá de la superficie» (2009: 46). De esta forma, entrar en casa de los locales significa para Strubell adentrarse en la vida cotidiana de la gente, intentar entenderlos mejor y, con esto, conocer el país de manera más profunda.

De esta forma, el mismo viajero, comentando la relación con los locales, señala que entre el anfitrión y el invitado pueden crearse lazos que recuerdan un vínculo familiar. Por esta razón, cuando describe a Aylar, la dueña de una casa en la que se ha quedado durante su paso por Turkmenistán, la considera «una suerte de abuela turkmena» que le «había tocado» (2009: 51). De la misma forma, cuando cae enfermo en Tayikistán, comenta: «durante los cuatro días que permanecí en Khorog, Ramonova me cuidó como a un hijo» (2009: 77), por lo que habla de la mujer como su «madre adoptiva tayika» (2009: 78).

La irrupción de la lógica del dinero

La irrupción de la industria turística en el viaje de los protagonistas resulta inevitable, lo que estos reflejan en sus relatos. Tan pronto como los autores abandonan los lugares poco conocidos y pasan por zonas turísticas, se ven atrapados en el sistema, que se aprovecha de ellos.

Quien más experimenta este cambio es Ollivier que, muy rápido, se da cuenta de que el funcionamiento de los hoteles dista mucho de la relación con la gente que lo acoge

en el camino. Cuando el protagonista llega a una ciudad y busca alojamiento ya no se le da la bienvenida, ni es objeto de sorpresa o admiración: se convierte en un cliente al que se ofrece un servicio concreto. Durante su paso por un hotel balneario turco, Ollivier comenta que «el propietario [le] cobra un precio perfectamente prohibitivo» (2005 [2000]: 283) y en otro establecimiento turístico «rectifican y suben el precio razonable que [le] habían indicado primero por la habitación. Dos horas más tarde, doblan el precio convenido por lavar [su] short y dos pares de calcetines» (2005 [2000]: 125). Asimismo, al final de su primer viaje, cuando el viajero, doliente y enfermo, se queda en un hotel, nadie se apiada de su grave estado ni intenta ayudarlo de ninguna manera. Parece que lo único que interesa a los dueños del lugar es sacar del visitante europeo el máximo dinero posible:

La «factura» es un andrajo cuadriculado sobre el cual ha garabateado una cifra astronómica. Ha triplicado el valor de la habitación. Hablé por teléfono a Francia durante treinta segundos, pero según él la conversación duró quince minutos. Además quiere que le pague la segunda comunicación. Le amenazo con recurrir a la «polis» y la factura baja a un tercio (2005 [2000]: 297).

El viajero indica que los precios de los hoteles son pura especulación, pudiendo subir o bajar dependiendo de la situación y la actitud del viajero. En otro momento Ollivier comenta: «El hotel, menos mal, es cómodo. El empleado vacila antes de registrar el precio: ¿ordinario o turista? Seré precio turista» (2005 [2000]: 112). Lo mismo pasa también en algunos restaurantes a los que llega el viajero: «A mediodía como un buen *tass kebab* en una *lokanta*. Pago el doble de lo que suelo pagar. ¿Cómo actuar de otro modo? Los precios no están señalados en ninguna parte en este país. Se forman según el aspecto del cliente, en la caja, a la salida. El patrón ha estimado hoy que soy turista y que podía pagar» (2005 [2000]: 92). Por esta razón, el caminante llega a una conclusión muy clara: «lección que conviene recordar: en las aldeas se me ofrece hospitalidad; aquí [en los hoteles] sólo soy un turista y me timan» (2005 [2000]: 61). El hincapié en la diferencia entre la hospitalidad de los anfitriones locales y la hospitalidad comercializada de la industria turística es evidente.

2.4.3. Cuando la vulnerabilidad del viajero-escritor se vuelve tangible

Finalmente, cabe destacar que la falta de relaciones económicas entre los viajeros y los locales hace que no se reproduzca entre ellos la lógica neocolonial e imperialista

comentada en la primera parte de este estudio (Turner y Ash 1975, Nash 1977). En el vínculo que se crea entre los forasteros y quienes los acogen no aparece la servidumbre del local respecto al visitante de la que hablaban los estudiosos del turismo. El local puede acoger al viajero, pero también es libre de no ofrecerle alojamiento ni comida o ni siquiera entablar una conversación con él, por lo que se invierte la lógica del poder típica del turismo.

En este contexto, los autores estudiados se alejan del turista modelo (Cohen 1972, 1976) y de su viaje sin sorpresas ni imprevistos, en el que el sujeto nunca tiene que tomar iniciativa ni arriesgarse de ninguna manera. A los que deciden recorrer en solitario los territorios de la antigua Ruta de la Seda ya no los protege la «burbuja ambiental» (*environmental bubble*) (Boorstin 1964, Cohen 1972) propia del turista de masas organizado.

Por esta razón, los autores del corpus experimentan en su propio cuerpo que hay lugares en los que el turista/viajero no es el dueño del mundo o el señor al que se sirve, convirtiéndose ellos mismos en seres frágiles y frecuentemente impotentes. La vulnerabilidad es inherente a la relación entre anfitriones e invitados: «hosts and guests are strangers to each other, yet both take the risk of making themselves vulnerable to the other» (Mee, 2014: 60) y en los relatos estudiados esto se hace patente. Hay varios elementos que contribuyen a la inseguridad y fragilidad de los protagonistas.

Un viajero débil y solitario

El primero de ellos es el hecho de viajar solos, lo que intensifica la sensación de desamparo. En un cierto momento, Ollivier señala la diferencia entre el caminante solitario y el que va en grupo: «sé que me acechan peligros: enfermedades, accidentes, violencia. Si los caminantes son varios, hay sostén, ayudas, consuelos, colaboración. Hay lugar para el error, para el momento de debilidad. Toda ruptura es relativa, provisoria. Si se camina solitario muy pocas veces hay una segunda oportunidad» (2005 [2000]: 17). Por todas estas razones, el miedo se convierte en un gran acompañante del caminante francés: «el viajero solitario lleva el miedo en su equipaje. Se insinúa sin ruido en el silencio del bosque o de la noche, y en primer lugar se presenta en cada encuentro. Andar solo y mochila al hombro es entregarse por entero a los peligros y a los hombres» (2005 [2000]: 153-154).

También Silvestre ve su viaje como esta entrega «a los peligros y a los hombres». Cuando en Irak un joven cristiano llamado Jan le ofrece alojarse en su casa, acepta

enseguida, pero también muy rápido le llegan las dudas y el miedo: «cuando empezamos a internarnos en las oscuras barriadas del extrarradio se dispara el chip de la precaución que no pocas veces puede terminar en paranoia. Empiezo a pensar con creciente alarma que a este chico no lo conozco de nada. Me he puesto en sus manos sin tener ninguna garantía» (2013: 14). El motero añade: «siento que no controlo la situación, que no sé a dónde me llevan» (2013: 14).

Esta fragilidad de los personajes se confirma también en la relación que mantienen con su propio cuerpo. Como ya hemos visto, todos ellos son conscientes de sus límites y de que el viaje se experimenta en todo el cuerpo que, muchas veces, se muestra débil, enfermo, no aguanta las inclemencias del tiempo y se opone a seguir el ritmo de la marcha, no recordando, de esta forma, al cuerpo relajado, descansado y bronceado del turista en modo recreativo (Cohen, 1976).

En el laberinto de la incomunicación

Otro factor importantísimo en la construcción de esta vulnerabilidad es la impotencia lingüística de los viajeros. Nash, ilustrando su teoría del turista como continuador de las relaciones coloniales, presentaba la imagen de un visitante norteamericano que durante sus vacaciones, además de hamburguesas, café y agua caliente, exigía «el uso constante del inglés por todas partes» (1992 [1977]: 73). Justamente esta falta de «el uso constante del inglés por todas partes» es otra de las características de los viajeros del corpus.

En la relación de desigualdad entre el visitante y el anfitrión aquí son los viajeros quienes se sienten inferiores, reconocen sus propios límites y se esfuerzan por comunicarse con el otro. El bagaje lingüístico de los autores no es el mismo: Silvestre, Martínez de Campos y Strubell hablan español y recurren al inglés como lengua franca, de la misma forma que Ollivier, hablante nativo de francés. Thubron, además de su inglés materno, habla chino y ruso, mientras que Almarcegui, más allá de español, domina inglés, árabe y alemán. No obstante, lo que les une a todos ellos es la impotencia lingüística que experimentan en su camino. Todos, sin excepción, sufren por la imposibilidad de comunicarse y se muestran desesperados por la falta de comprensión o diálogo con los locales.

Incluso Martínez de Campos, en su viaje organizado, con un guía que supuestamente habla inglés, reconoce los problemas de comunicación. En un momento dado comenta: «antes de dormir habíamos tenido una confusa discusión sobre la hora de

levantarnos» (2006: 75) y concluye que «la cosa se resolvió yéndonos a dormir sin enterarnos» (2006: 75). Asimismo, el viajero da a entender que los chinos, muchas veces, fingen no entender el inglés porque así les resulta más cómodo. El motero, al no poder comunicarse con el otro en su lengua materna, nunca sabe si este no lo comprende o no quiere entenderlo: «la comunicación con los chinos era difícil, a veces por su limitado dominio del inglés y a veces porque lo utilizaban como excusa» (2006: 89).

De la misma forma, el desconocimiento del chino hace que los viajeros no puedan acceder a mucha información valiosa, incluso diríase básica, como los nombres de los sitios por los que pasan: «los poblados que cruzamos eran importantes pero, como los rótulos estaban escritos en chino, nunca supe cuáles eran, incluido uno estupendo, en un oasis con canales, mezquita de adobe y un precioso cementerio» (2006: 102) por lo que acaban su recorrido sin saber por dónde han pasado exactamente: «como nuestra comunicación con ellos [los guías] en lo referente a toponímicos era imposible, nunca averiguamos a que *[sic]* antigua ciudad pertenecían las maravillosas ruinas de estupas que vimos a continuación» (2006: 159).

Asimismo, cuando, una vez atravesado el desierto, los moteros vuelven a la civilización, uno de ellos, Antonio, pide permiso para ir a visitar la ciudad a la que llegaron. Los guías le advierten del peligro de desorientarse, ya que, en este universo de incomunicación, ni siquiera el lenguaje de los gestos es igual: «le dijeron que tuviera cuidado de no perderse porque nadie le entendería si preguntaba el camino de vuelta [...], palabras como hotel o policía, que son comunes o similares en otros idiomas, les resultaban ininteligibles. Hasta el lenguaje universal de los gestos es distinto y, por ejemplo, asentir con la cabeza a nuestro estilo, allá quiere decir no» (2006: 161).

Esta incomunicación, visible ya en Martínez de Campos y en sus compañeros que recurren al servicio de guías, resulta mucho más evidente en el caso de los demás viajeros, solitarios y totalmente independientes en su viaje.

Almarcegui, durante su estancia en Uzbekistán, señala sus limitaciones lingüísticas: «no hablo uzbeko, solo unas palabras de ruso...» (2016: 52) y reconoce que este aislamiento por el idioma es una sensación nueva y sorprendente: «era la primera vez que no podía comunicarme y sentía una extraña y enorme impotencia. Semanas después aún me sentiría mucho peor por no conocer el kirguiso» (2016: 94).

A Silvestre le acompañan las mismas sensaciones: «acabo de ingresar de lleno en un universo ininteligible. La incomunicación me recibe. Nadie habla inglés y todos los letreros e indicaciones están escritos en ruso» (2013: 63). La afirmación «nadie habla

inglés» se repite en múltiples ocasiones y señala los límites lingüísticos del viajero, cuya comunicación llega, como mucho, allí donde se habla inglés. En los lugares donde la lengua franca deja de ser utilizada, Silvestre se queda sin alternativas, sin otras lenguas con las que comunicarse.

Por esta razón, imaginarse lo que dicen los locales, más que saberlo a ciencia cierta, se convierte en una constante en el viaje de Silvestre: «el dueño asiente, sonrío, habla y habla y yo no entiendo nada. Creo que quiere decirme que visite Armenia» (2013: 166). Y aunque, por pasar más tiempo en algunos lugares, el motero empieza a sentirse algo más seguro en el campo lingüístico, la incomunicación siempre lo alcanza: «tras tanto tiempo viajando por la antigua URSS, he aprendido algunas palabras en ruso para facilitarme el avituallamiento más básico, pero no tengo ni idea de turco y no consigo enterarme de la misa la media. Turquía supone de nuevo la incomunicación» (2013: 307).

La misma incomunicación de la que habla Silvestre recibe a Strubell en Irán y marca al protagonista hasta tal punto que su primer recuerdo de su estancia iraní lo constituye justamente esta imposibilidad de comunicación, tema al que dedica las primeras líneas del capítulo sobre este país: «de repente no entendía nada. Ni a nadie. Mi comunicación básica y algo precaria con el mundo se había roto. La escritura era indescifrable. La pronunciación empezó a ser un desafío» (2009: 33). El farsi se muestra como el gran obstáculo en el camino por conocer el mundo iraní, y cualquier intento de comunicación se convierte en «laborioso, frustrante, cansino» (2009: 33). El viajero insiste en su impotencia ante la realidad lingüística en la que todo es una incógnita, nada recuerda a otro idioma ni sugiere nada: «no podía leer los rótulos de las tiendas, ni los menús de los restaurantes, ni los nombres de las ciudades en las estaciones ni los precios de las cosas» (2009: 33).

No obstante, la situación de Strubell resulta todavía más desesperante en China. El viajero, al principio de su estancia, intenta dirigirse a los locales en mandarín: «“¿Binguan? ¿Binguan?” preguntaba inútilmente, sin obtener respuesta alguna. Frente a mí, una familia de uigures me miraba atónita, petrificada» (2009: 104). El misterioso «binguan» parece ser un vocablo chino que se utiliza para referirse a un hotel, pero, aunque el viajero utiliza la lengua de los locales, estos no lo entienden. Tal y como comenta el propio Strubell: «la empresa no era fácil. Nadie parecía querer entender esa única palabra que yo repetía de diferentes maneras y tonos para intentar ser comprendido» (2009: 105). Con la expresión «nadie parecía querer entender» el autor sugiere la actitud de los locales hacia el forastero y, en otros momentos de su relato, vuelve a hacer hincapié

en esta falta de interés por comprender al extranjero que experimenta a cada paso: «por más que lo intentaba, parecía que nadie quisiera entenderme» (2009: 118).

La experiencia china no le resulta tan traumática a Thubron que, aunque con ciertas limitaciones, conoce el idioma local: «yo había aprendido a hablar mandarín solo mediante el sistema pinyin que romaniza los caracteres. No podía leerlos» (2017 [2006]: 62). Junto a esta imposibilidad de descifrar la escritura, el viajero, en muchas ocasiones, no entiende a los locales que se dirigen a él en un dialecto concreto.

No obstante, es en la parte del viaje de Thubron por Asia Central donde se manifiesta su verdadera impotencia lingüística. En Kirguistán, al no entender el idioma de los nómadas, el escritor se limita a describir sus sonidos: «durante horas, escuché una lengua que se aceleraba, ceceaba y se atrabancaba con sus oclusiones de glotis» (2017 [2006]: 223), mientras que en Afganistán comenta el trayecto a Mazar-i-Sharif que hace con un anciano, reconociendo que «ninguno hablaba el idioma del otro» (2017 [2006]: 279). Asimismo, el viajero menciona su imposibilidad de comunicarse con los pastores iraníes que encuentra por su camino: «dos pastores de cabras que descansaban junto a apriscos contruidos con cantos rodados del río me indicaron por señas el modo de bordearla y me pareció que me preguntaban por lo que había más allá. Pero yo no tenía palabras con qué responderles, y no lo sabía. Me miraron mientras me alejaba, perplejos» (2017 [2006]: 401).

También Ollivier le dedica mucho espacio a las cuestiones relacionadas con la (in)comunicación. Una imagen muy frecuente a lo largo de la narración de su paso por Turquía presenta al caminante francés «diccionario en mano», esforzándose, una y otra vez, por entenderse con los locales. El viajero, antes de emprender su camino, habla un «turco elemental» (2005 [2000]: 31) que pretende ir mejorando a lo largo de su viaje. En este contexto, el diccionario se convierte, por un lado, en su fiel cómplice en este intento de contacto: «las preguntas se multiplican. Nadie habla en esta aldea una miserable palabra de inglés o de alemán o de nada. Me esfuerzo por responder la avalancha de interrogaciones con el diccionario en la mano...» (2005 [2000]: 170) y, por otro lado, también sirve para conseguir información esencial en su camino: «[p]regunto entonces, diccionario en mano y rodeado de niños [...] - ¿Y hay hotel en algún pueblo cercano?/ - *Hayir*. (No)» (2005 [2000]: 35).

El pequeño glosario, aunque muy práctico, no resulta suficiente y el caminante es consciente de sus limitaciones: «el imán me interroga exhaustivamente sobre la religión católica y los ritos cristianos. Respondo como puedo y recurro continuamente a mi

diccionario de bolsillo para buscar los términos religiosos que -verdadera maldición- casi no existen en mi vocabulario» (2005 [2000]: 246). Asimismo, en el citado intento de conversación con el religioso del pueblo en el que se aloja, el viajero se da cuenta de que las típicas guías conversacionales de viaje, en realidad, nunca resultan útiles:

Traen a Ibrahim [el imán] uno de esos libros turcoinglés, calificados de «prácticos», destinados a facilitar las conversaciones internacionales. Lo hojea mucho tiempo, pero sólo encuentra frases convencionales, cuyo uso resulta siempre improbable, como «¿cuánto tardará en arreglarme el coche?» o «quisiera un poco más de ese postre delicioso», frases que tiene pocas posibilidades de colaborar para que progrese la charla entre el imán y yo (2005 [2000]: 37-38).

La situación del caminante resulta mucho más complicada en Irán, ya que no domina el farsi y su nexo de comunicación con los locales lo constituyen unas notas plastificadas que, con la ayuda de unos amigos, había preparado en París. Como él mismo comenta, su manera de hablar consiste en «balbuce[ar] palabras en farsi escritas fonéticamente» (2006 [2001]: 23) lo que da lugar a múltiples errores y malentendidos. En una ocasión el viajero comenta: «mis huéspedes gozan con mis errores lingüísticos. Y ríen abiertamente cuando les digo que soy *viuda*; sin duda porque aquí resulta impensable confundir los sexos» (2006 [2001]: 23).

Sus limitaciones lingüísticas son también responsables de algunas anécdotas y unos cuantos kilómetros de más, como cuando, después de haber recorrido una parte del camino, Ollivier se da cuenta de que le falta su sombrero. Decide retroceder para buscarlo y volver al sitio donde pasó la noche. Allí, una vez encontrado el sombrero, un conductor se ofrece a llevar al viajero al sitio donde dejó la caminata para que pueda retomar su camino. El caminante acepta, pero dadas sus limitaciones lingüísticas, el coche no lo acercara al lugar exacto donde dejó de andar:

Un chofer se conmueve por mis sinsabores y me pregunta:

- ¿Dónde estabas cuando te diste cuenta?

- A diez kilómetros.

Estaba más lejos, pero en farsi sólo sé contar hasta diez (2006 [2001]: 69)

Los viajeros del corpus reconocen que, muchas veces, el resultado de esta búsqueda de comunicación, a pesar de las barreras lingüísticas, es la creación de una lengua nueva. En este panorama, Silvestre habla de una «extraña jerga» (2013: 219) cuando comenta su

manera de comunicarse con la gente que va encontrando por los caminos: «hablamos en una extraña jerga que mezcla ruso, inglés y español» (2013: 219).

También Almarcegui reconoce que una «extraña lengua» se convierte en su herramienta de contacto por tierras asiáticas: «[e]ncontré un taxista con el que negocié el viaje en la lengua extraña con la que me comunicaba desde que llegué a Asia Central. Una mezcla de inglés, quince palabras en ruso, muchos gestos y un cuaderno en el que dibujaba lo que no sabía expresar con palabras» (2016: 139). En otra ocasión, la viajera describe la comunicación con su anfitriona en el lago Song Kul basada en «dibujos que fuimos haciendo en mi cuaderno y dos hojas arrugadas que guardaba celosamente con palabras en inglés transcritas del ruso» (2016: 142). El dibujo, que en estas escenas complementa esta «extraña lengua» compuesta por lo verbal y gestual resulta fundamental cuando Almarcegui quiere ir a Hot Springs, en la montaña kirguisa. Al no poder preguntar por el camino y menos entender la respuesta, decide pedir a los locales que le dibujen el mapa.

De la misma forma, Strubell, exasperado por su desconocimiento del chino, recurre al dibujo como herramienta de comprensión:

En mi agenda había hecho escribir al gerente del hotel que chapurreaba algo de inglés, el nombre en caracteres chinos de la ciudad en la que estaba y de la población a la que quería llegar. Las uní con una flecha. Luego había dibujado un vagón de tren con compartimientos. Y en otra hoja, como pude, unas literas y un hombre durmiendo en ella. A ese punto llegaba mi desesperación. Creí necesario recurrir a lo más elemental... Y funcionó (2009: 118).

El viajero, perdido en el laberinto de los caracteres chinos, que le parecen unos pictogramas incomprensibles, decide crear su propio lenguaje ilustrado, el idioma que él mismo considera como «lo más elemental». Después del éxito de esta iniciativa extraverbal, el viajero comenta: «durante unos minutos me quedé pensando si realmente a partir de entonces iba a ser mejor comunicarme con aquella gente usando dibujos en vez de palabras. Por lo menos tenía claro que sería menos frustrante» (2018: 118-119).

Thubron, a su vez, insiste en la importancia del lenguaje gestual, el cual se revela fundamental cuando las palabras resultan incomprensibles, idea que ilustra con el diálogo que mantiene con un granjero iraní: «más tarde, caminando entre la maleza, me encontré con un granjero. Mediante signos y palabras aisladas, constaté lo que ya imaginaba. Que la edificación más antigua era una tumba (él apoyó la cabeza en el brazo). Que el lugar

estaba prohibido. Y que en el pueblo (se tocó el corazón), el recuerdo de Ismail seguía vivo» (2017 [2006]: 350).

Como hemos podido ver, los viajeros del corpus reconocen su impotencia lingüística y son conscientes de la necesidad de hablar el idioma local, por lo que llegan a arrepentirse de no haberlo estudiado antes.

Thubron, en un pueblo afgano destrozado por los talibanes reconoce: «me quedé un rato a escuchar, deseando saber hablar su persa. La voz del profesor tenía una nerviosa cadencia musical» (2017 [2006]: 286).

El deseo de conocer la lengua local también es constante en Ollivier que, en su larga caminata por Turquía, cuando se cruza con gente amable, abierta y hospitalaria, confiesa: «daría cualquier cosa por dominar el turco y charlar con ellos, pero mi equipaje cuenta con unas cuantas palabras que sólo me sirven para agradecerles que me hayan traído hasta aquí y para desearles una buena tarde» (2005 [2000]: 255).

Asimismo, Almarcegui, durante su estancia en Kirguistán, se lamenta de no conocer ni siquiera el ruso que constituye la lengua franca de los territorios de la antigua URSS: «me daba cuenta de que tenía que haber llevado un diccionario y, lo que era peor, que debía haber aprendido algo de ruso antes de salir de España» (2016: 94).

De esta forma, la postura de estos viajeros se aleja de la imagen típica del turista que exige que todo el mundo hable inglés y se niega rotundamente a aprender incluso lo básico de la lengua local. En el universo de las rutas fuera de los caminos trillados y alejadas de la lógica mercantilista, de la relación anfitrión-invitado, no hay lugar para esta prepotencia lingüística del turista modelo (Cohen 1972, 1976) según el cual la única lengua que vale es la suya propia o, como mucho, el omnipotente inglés. Los autores del corpus nunca reprochan a los locales su desconocimiento de lenguas europeas y son ellos mismos quienes se declaran como esos malos viajeros de los que hablaba Bacon en *De los viajes* (1625)²⁵³.

La impotencia lingüística de los autores del corpus, además de ser una muestra clara de la inversión del poder en la relación viajero-anfitrión, lleva también a la soledad de estos, haciéndoles sentirse todavía más vulnerables. La conexión entre la falta de herramientas lingüísticas y la sensación de soledad está muy presente en el paso de

²⁵³ Tal y como ya hemos comentado en la primera parte de este estudio, según Bacon: «quien viajaba a un país sin tener el conocimiento previo del idioma, iba a la escuela y no de viaje».

Ollivier por Turquía, cuando el viajero habla del idioma como «un enemigo que no había calculado bien» (2005 [2000]: 84) y ve en la lengua desconocida un «obstáculo infranqueable» para el verdadero contacto. En sus propias palabras:

me reencuentro con mi isla desierta del lenguaje cuando me detengo en cada etapa, en el restaurante, con la gente que no conozco. No me bastan las palabras que aprendí antes de partir ni las que descubro en el curso de las etapas del viaje. Este obstáculo infranqueable, esta cárcel de las palabras, me resultan insoportables y no hallo la menor solución (2005 [2000]: 84).

El caminante señala aquí que no se conforma con la comunicación básica, suficiente para lo imprescindible: «no me bastan las palabras que aprendí antes de partir ni las que descubro en el curso de las etapas del viaje». El desconocimiento del turco lo desespera porque marca los límites en el contacto con el otro y lo condena a una «isla desierta del lenguaje» y a una «cárcel de las palabras», imágenes que ilustran su situación de soledad y aislamiento lingüístico.

A estas reflexiones le acompañan preguntas por la próxima etapa de su viaje, donde el lenguaje resulta todavía más inteligible: «¿y qué me ocurrirá en Irán, pues no sé una condenada palabra de farsi?» (2005 [2000]: 84). No obstante, aunque a su paso por los caminos iraníes, tal y como ya hemos visto, la dificultad del lenguaje es constante, es en Uzbekistán donde el viajero, otra vez, sufre esta soledad lingüística: «ya estoy a una semana de Samarcanda. Hace casi ciento veinte días que camino y me pesa la soledad. Sólo me puedo comunicar de una manera muy superficial: mi ruso es muy rudimentario. Me han dicho que un bebé se muere si no se le habla. Tengo miedo de contagiarme de esa extraña enfermedad llamada soledad» (2006: 290). La comunicación resulta imprescindible en el correcto desarrollo del sujeto, «me han dicho que un bebé se muere si no se le habla», pero el ruso «rudimentario» de Ollivier no es suficiente y el viajero tiene miedo de las consecuencias de esta soledad, a la que considera una enfermedad.

También Strubell, a pesar del éxito de su ya comentado sistema de dibujos, es consciente de que el idioma constituye la forma predominante de contacto del ser humano con el mundo. En su viaje por China se invierte el orden natural y parece que lo excepcional es poder comunicarse. El viajero reflexiona sobre estas cuestiones después de su visita al museo de seda, cuya guía hablaba inglés:

Se me hizo muy extraño, poder comunicarme y entender sin esfuerzo. En dos semanas que llevaba en China era la primera persona que oía hablar buen

inglés. De repente me di cuenta de que en ese tiempo el contacto humano se había volatilizado. Había dejado de hablar con la gente, de compartir opiniones, vivencias. Fui terriblemente consciente en ese momento de cuánto lo echaba en falta (2009: 110).

Estas confesiones de los autores del corpus pueden recordarnos lo que, sobre el poder tangible de la lengua, decía Kapuściński (2004) en sus *Viajes con Heródoto* comparando el idioma con un muro contra el cual el sujeto chocaba una y otra vez: «de repente me sentí llevado a una trampa, acorralado. Acorralado por la lengua. En este momento la lengua me pareció algo material, algo que existe físicamente, un muro que brota en el camino y no deja seguir adelante, cierra ante nosotros un mundo, hace que no podamos acceder a él. Había algo triste y humillante en este sentimiento». Parece que los viajeros estudiados coinciden con el reportero polaco en señalar el desconocimiento del idioma como una barrera tangible e infranqueable contra la que chocan en su camino y que les entristece, humilla y convierte en vulnerables.

El otro como posible amenaza o peligro

Como ya hemos visto, la relación entre los locales y los protagonistas del corpus no se lleva a cabo en el marco de la hospitalidad comercializada (Cohen, 1974), por lo que el viajero experimenta la ayuda desinteresada de los locales, pero también se expone a su posible rechazo, mostrándose vulnerable y frágil en su dependencia del otro.

Esta situación del viajero-escritor al margen de la lógica del turismo, la resume muy bien Ollivier cuando comenta que «ir a pie equivale a exponerse al contacto. En consecuencia, exponerse a la malicia y a la generosidad» (2005 [2000]: 198). Este abandono de la burbuja ambiental (Boorstin 1964, Cohen 1972) para «exponerse al contacto» y todo lo que este conlleva, sea bueno o malo, se trate de generosidad o malicia, es una de las características de los protagonistas del corpus.

Thubron, en su viaje por los caminos poco frecuentados de Asia, no sabe qué puede traerle cada tramo ni qué reacciones despertará en los locales, lo que contrasta con el turismo de masas organizado en el que el único escenario posible es un anfitrión que «da la bienvenida, con los brazos abiertos» (Turner y Ash 1991 [1975]: 16). Al no ir a lugares turísticos, el propio escritor, en su viaje por Afganistán, reconoce: «yo venía con Tahir, sin estar seguro de cómo íbamos a ser recibidos» (2017 [2006]: 288) o «no sabíamos con qué íbamos a encontrarnos en Maimana» (2017 [2006]: 301).

Asimismo, al entrar en una ciudad rural china se da cuenta de que, en lugar de la habitual curiosidad, despierta verdadero pavor en los habitantes: «la gente atravesó la calle para mirarme. Otros gritaron “¡Extranjero!” sin disimular su temor» (2017 [2006]: 98). Además, el hecho de viajar por todo el país durante una epidemia de la neumonía atípica condiciona su viaje y lo convierte en posible portador de virus. Él mismo comenta que «el pánico desencadenado por el virus de la neumonía atípica lo estaba paralizando todo» (2017 [2006]: 109) y añade: «Beijing había hecho público un edicto [...] según el cual cualquier viajero que no pudiera demostrar sus movimientos debería ser puesto en cuarentena durante dos semanas, el tiempo que el virus tardaba en desarrollarse» (2017 [2006]: 140). En este contexto, los funcionarios públicos chinos encuentran al escritor inglés, viajando por el país, y al considerarlo una posible amenaza deciden ponerlo en cuarentena:

Me tapé inútilmente la boca con la mascarilla. Pero la suerte se me había acabado. Se había producido un brote de neumonía atípica en Jiayuguan, dijo el funcionario (parecía que la epidemia me estuviera siguiendo). Lo sentía mucho. Yo respondí, cada vez más desesperanzado, que Jiayuguan estaba ya a más de mil quinientos de kilómetros por detrás de nosotros, pero al cabo de cinco minutos un camión me estaba llevando al recinto donde me pondrían en cuarentena. Sentí la culpa irracional de alguien que ya está enfermo. El conductor apartó la cara de mí (2017 [2006]: 140)

El conductor del autobús muestra su recelo hacia el viajero apartando la cara y también, tal y como comenta el propio Thubron, «un médico de pelo cano vino a la puerta a recibirnos, pero no se atrevió a estrecharme la mano» (2017 [2006]: 141). En este caso los locales no quieren pasar cierta frontera física con el forastero, el sospechoso, el contagiado.

Asimismo, como ya hemos visto, también Ollivier es consciente de su situación y de que el tipo de viaje que ha escogido lo hace dependiente de las reacciones imprevisibles de la gente desconocida. Su vulnerabilidad se manifiesta no solo cuando, exhausto después de una larga caminata, llega a los pueblos donde «mendiga hospitalidad» (2005 [2000]: 275), sino también durante todo el camino en el que, frecuentemente, se siente despistado: «en varias ocasiones tengo dificultades para orientarme, ya que mi mapa no es bastante detallado y la norma es que los cruces de caminos carezcan de indicaciones. Camino durante dos horas por un bosque espeso y estoy completamente perdido. No tengo la menor noción del lugar donde me encuentro» (2005 [2000]: 40). Estas

situaciones le obligan a interactuar mucho más con los locales, preguntarles por el camino o pedirles ayuda. La consciencia de su propia vulnerabilidad y de la dependencia del otro atraviesa todo el relato:

soy el único que lleva mi cuerpo, mi mochila de recuerdos, mi mochila farmacéutica, mi mochila de vestimentas, mi mochila de vituallas, mi mochila-cama. Todo error se paga hoy o mañana. Camino solo y no puedo con nada ni con nadie. Estoy aislado por la lengua, por mi mapa mal hecho, por el camino elegido. La única señal de civilización son dos pequeños rectángulos de plástico. Uno es una tarjeta telefónica que me permite vincularme con el mundo. El otro me permite retirar dinero. Pero ambos sólo me sirven en las ciudades. En medio de las praderas, bajo los avellanos o en la cima de las colinas por lo menos resultan inútiles. Ni mi alimentación ni mi sueño ni mi seguridad dependen aquí de las comunicaciones internacionales o del papel moneda. Están en manos de estos hermanos humanos, tan parecidos y tan diferentes, hacia quienes avanzo mientras doy vueltas a estos callados pensamientos (2005 [2000]: 53-54).

Ollivier reúne en este fragmento los distintos elementos que componen su vulnerabilidad y que ya hemos estado mencionando en este capítulo: el viaje a pie, solitario, con el desconocimiento del idioma, con un mapa deficiente, sin la protección que ofrecen las «comunicaciones internacionales» o el «papel moneda», fuera de la lógica del poder mercantilista. Por esta razón, Christophe Corbin expresa la situación del caminante a través de la imagen de la desnudez: «[m]archer seul dans ces contrées, c'est marcher nu» (2017: 174). Al protagonista nada lo cubre ni puede ocultarlo nada, todo su ser está expuesto a lo que traerá el camino.

En este acto de entregarse al otro, Ollivier experimenta, tal y como ya hemos visto, la amabilidad y hospitalidad de la gente, su ayuda desinteresada y su sincera alegría al ver al extranjero. No obstante, en su camino también se cruza con individuos peligrosos que se interesan demasiado por su mochila, que le ofrecen remedios milagrosos para beber o que directamente intentan robarlo. El viajero recuerda cómo, a su paso por el desierto, un grupo de personas que habitan una caravanera le propone que se quede a dormir, opción que este rechaza debido a la «atmósfera absolutamente odiosa» (2006 [2001]: 160) del lugar. Más tarde, en una conversación con otro local se entera de que sus posibles anfitriones no tenían buenas intenciones: «el dueño del restaurante me dice que

me he librado por poco. “Son ladrones. Habrías salido de allí en camisa”» (2006 [2001]: 161).

Asimismo, el caminante francés, conforme va avanzando por las zonas sumergidas en el conflicto turco-kurdo, dominadas por el miedo a los terroristas, observa la creciente desconfianza de los locales: «en el salón de té me observan con curiosidad y no sin algo de desconfianza. Nadie entabla una conversación conmigo, a pesar de varios intentos que hago. Hay una especie de molestia indefinida que pesa en el ambiente» (2005 [2000]: 213). Por esta razón, en su paso por estos territorios comenta que «el ambiente es tenso, reina la sospecha, el peligro no está lejos» (2005 [2000]: 207). Aunque al principio de su camino los locales advertían al caminante de los terroristas, en las siguientes partes de su recorrido es el propio viajero quien se convierte en un posible sospechoso. Ollivier recuerda el temor de una niña para la cual el extranjero encarna una verdadera amenaza:

La hija de Fazil [...] hace señas desesperadas a su padre. Es obvio que quiere hablarle. Él me deja en la terraza y va a verla. Regresa riendo:

- ¡Teme que seas un terrorista!

Un turco creyó que mi mochila ocultaba un motor. ¿Esta niña cree que oculta una bazuka? (2005 [2000]: 162)

Mientras que la sospecha de una muchacha pequeña puede parecer una curiosa anécdota, no lo es la estancia del caminante en Alihadjeu, un pueblo muy pobre, en el que el protagonista vive una de las mayores pesadillas de su viaje. Ollivier, completamente exhausto después de un día de camino, tiene que pernoctar en el pueblo, donde sus habitantes se muestran totalmente obsesionados con el dinero y no dejan de mirar y tocar su mochila e insisten, una y otra vez, en ver su pasaporte. El ambiente es tenso y asfixiante, por lo que el caminante no se siente nada cómodo y, antes de dormir, preguntándose por las intenciones de los locales, llega a sentir verdadero miedo: «¿Me quieren robar todo? ¿Me quieren matar? ¿O ambas cosas? ¿Qué esperan para atacar? Si me quieren robar o liquidar, ¿qué les impide actuar? Me hago estas preguntas para ocupar en algo este tiempo angustioso, pero evidentemente no tengo ninguna respuesta. Los minutos se tornan eternos. Estoy abrumado de cansancio» (2005 [2000]: 177).

El autor siente que ha entrado en el dominio del otro, del que depende completamente. Quienes tienen el poder, toman las decisiones y actúan son los locales que, en este caso, recelosos y desconfiados, llaman a los gendarmes de la zona para denunciar al extraño visitante. Ollivier, en mitad de la noche, es despertado y detenido

bajo la sospecha de ser un terrorista. Curiosamente, el caminante siente que, incluso en este momento, constituye un espectáculo para el pueblo que no quiere perderse ningún detalle de la función:

Toda la aldea está presente, empujándose para ver. El espectáculo ha sido interminable. Abro la puerta y durante diez segundos no se escucha ni el sonido de una mosca. Los dos oficiales me observan. El más alto se dirige a mí en correcto inglés. Quieren hablar conmigo, me dicen. Me aparto para dejarles entrar. La muchedumbre está lista para seguirlos y entrar violentamente, pero me interpongo. Si quieren hacer de Judas, de acuerdo, pero no estoy dispuesto a que obtengan el precio de su traición (2005 [2000]: 178).

El viajero es llevado a la comisaría donde tiene que pasar la noche. En su salida del pueblo se ve escoltado por una gran cantidad de agentes de policía local. Comenta esta escena con buena dosis de ironía, presentándose, una vez más, como una gran celebridad: «Los soldados se reagrupan y no puedo resistir la tentación de contarlos. Son cuarenta y cinco al mando de los dos oficiales, que disponen de un vehículo camuflado. Nunca se había ocupado de mí tanta gente. Me siento en el camino de la fama» (2005 [2000]: 181).

No obstante, este episodio marca la actitud de Ollivier hacia los locales en el resto del camino: la confianza principal se ve contaminada por una sombra de recelo y miedo. El viajero reconoce: «siento una rabia intensa contra esta gente, que me ha engañado y traicionado todas las leyes de la hospitalidad» (2005 [2000]: 179). En Alihadjeu la hospitalidad ha perdido su valor original y se ha revelado como una herramienta para controlar al viajero, ya que los locales, tal y como comenta Mee (2004: 66), bajo la fachada de la hospitalidad, controlan los movimientos de su invitado. Por esta razón, Ollivier siente la denuncia de los habitantes del pueblo como la mayor muestra de violencia que ha experimentado en su viaje, un atentado mucho más fuerte que un intento de robo o atraco:

Dos hombres intentaron apoderarse de mi reloj y de mi dinero en Tchiftlik, de manera muy vacilante, es verdad. Ayer, tres hombres lo intentaron más brutalmente. Pero la violencia peor ha sido la de los habitantes de Alihadjeu: la locura colectiva, la codicia (el dinero, el tesoro...) y la ignorancia (una mochila basta para identificarme como terrorista). Probablemente la intervención del ejército me ha salvado de ese delirio (2005 [2000]: 196).

Experimentar en su propia carne esta hospitalidad como control (Mee, 2004) marca al viajero hasta el punto de que, cuando esto resulta posible, antes de solicitar albergue en un pueblo prefiere buscar un hotel, un territorio neutral, anónimo, lo que Augé (1994, 1998), como hemos visto en la primera parte de este trabajo, llamaba un «no lugar»:

aunque me cueste reconocerlo, estoy algo traumatizado todavía por como los habitantes de Alihadjeu, que fingieron ser afables y me aseguraron que estaban felices teniéndome como su ídolo, llamaron sin embargo al ejército. Esa aventura me ha relativizado las virtudes de la hospitalidad turca. En el hotel, a pesar de su mugre, me siento en terreno conocido y relativamente seguro (2005 [2000]: 221).

Después de este episodio, antes de entrar en Irán, el caminante teme experimentar la misma alteridad y ser, una vez más, un ser extraño, lejano, y peligroso: «¿Otra vez me van a creer un millonario o un marciano o un terrorista?» (2005 [2000]: 271).

El cambio de actitud de la gente, el clima de recelo y desconfianza, así como los episodios desagradables que ha protagonizado, hacen que Ollivier dude del sentido de su viaje e incluso se plantee no seguir con su recorrido:

Más que los hechos mismos, me desalientan y desencantan el ambiente de desconfianza y la actitud de alerta constante a que eso obliga. Estoy tentado de dejar todo de lado. Aparto negros pensamientos y oscilo entre el abatimiento y la cólera. Sencillamente no siento deseos de reemprender la marcha (2005 [2000]: 270).

El autor francés continúa su camino a pesar de estos momentos de duda y desencanto, sin embargo es otro protagonista del corpus quien decide abandonar su propósito y dejar su viaje justo antes de la meta.

Pablo Strubell, al final de su recorrido, se muestra totalmente frágil y vulnerable y, después de algunos días en China, decide no seguir con sus planes: «pero en Xiahe, me planté. Allí decidí cambiar mi ruta por un motivo tan sencillo como que viajar por China, después de tantos meses, absorbió las pocas energías con las que llegaba tras cruzar Asia Central» (2009: 130). El viajero no consigue cumplir su objetivo y llegar a la mítica Xi'an: «me quedé a escasos kilómetros de llegar a Xi'an, la antigua capital del imperio chino, la ciudad origen y destino de la Ruta, del comercio entre los dos extremos del mundo» (2009: 130).

En el epílogo de su relato Strubell explica el motivo de esta renuncia: «estaba cansado y la puntilla me la dio China. El país y sus habitantes pudieron conmigo. Estaba, simplemente, agotado de batallar por cualquier cosa» (2009: 129). El viajero señala la realidad china, «el país y sus habitantes», como los responsables de su decisión, y presenta su relación con ellos en términos de una batalla constante. Las sensaciones de alteridad y vulnerabilidad llevadas al extremo provocan la decisión de dejar la Ruta.

Asimismo, el viajero marca claramente la existencia de una frontera psicológica inquebrantable, construida de dificultades culturales, que no le deja seguir. La renuncia de Strubell es un buen ejemplo de las consecuencias de agotamiento mental del viaje, igual o más peligrosa que la extenuación física: «the exhaustion of travel is also a mental exhaustion: straining to understand strange languages, adjusting to an unfamiliar environment and undergoing the intensity of new experiences» (Mee, 2014: 63).

Rechazados por el sistema que rechazan

Finalmente, los autores del corpus se dan cuenta de que el rechazo que pueden experimentar no viene solo de los locales. Estos viajeros poco usuales resultan molestos para la propia industria turística y también a ojos de los órganos diplomáticos que, en teoría, deberían cuidarlos y socorrerlos en caso de necesidad. Su manera de viajar constituye una transgresión de las normas tácitas de los viajes contemporáneos, atenta contra la forma dominante de los desplazamientos, y quienes no se ajustan al modelo preestablecido constituyen una complicación innecesaria, por lo que pueden convertirse en seres poco deseables.

En esta tesitura Silvestre comenta: «los viajeros españoles somos un problema para las embajadas, y que, si por los diplomáticos fuera, lo mejor sería que ninguno saliera del país para complicarles la vida» (2013: 182).

También Ollivier experimenta esta falta de apoyo cuando, en una situación de emergencia, habla con los representantes del consulado francés en Ankara:

Un hombre y una mujer se turnan en el teléfono del consulado francés de Ankara. No se puede decir que acudan presurosos a socorrer a sus compatriotas. De sus explicaciones surge lo siguiente: que hay zonas peligrosas; que me las he arreglado para meter la nariz allí; que los gendarmes hacen lo que quieren; que no hay manera de discutir con ellos. Por lo tanto no harán ningún reclamo por la manera como me han tratado, detenido y revisado. Si quiero proseguir mi camino, debo esperar nuevos controles,

detenciones e incluso cárcel por un día, una semana o hasta dos si así place a los gendarmes. Es evidente que consideran que mi expedición por Turquía es solo una fuente de posibles molestias (2005 [2000]: 191).

Asimismo, este rechazo resulta evidente dentro de la industria turística propiamente dicha que no acepta en su seno a todos los viajeros. Silvestre comenta que, al no parecer un turista rico, no es bienvenido en un buen hotel: «el hotel está al completo, al menos eso me dicen cuando me ven deambular por el límpido *hall* con mis sucias pintas de pordiosero» (2013: 337).

Esta situación le resulta muy familiar a Ollivier, a quien no dejan entrar en un hotel de lujo donde quería alojarse por no ser el tipo de huésped que está buscando el establecimiento:

El portero me impide el paso cuando llego a la gran puerta giratoria. El EVNI [el carrito de apoyo construido por Ollivier] le debe de hacer dudar de mi calidad de verdadero turista. Y aquí sí que los hay: dos autocares vierten una multitud de gente que parecen llevar uniforme: pantalones cortos, gafas de sol y cámaras fotográficas. El botones los deja pasar: tiene razón, son clientes adecuados (2006 [2001]: 287).

Ollivier habla aquí del «verdadero turista», el turista modelo, esperado con sonrisa en las recepciones de los hoteles más lujosos del mundo y que el caminante denomina «de uniforme», relacionándolo con «pantalones cortos, gafas de sol y cámaras fotográficas», atributos típicamente asociados con el turista de masas modélico (Cohen 1972, 1976).

Finalmente, Silvestre, durante su estancia en Beirut, señala que, según la lógica del sistema turístico, los «vagabundos, *clochards*, mochileros o motoristas perdidos» están al mismo nivel, ya que constituyen un ejemplo de los sujetos sociales excluidos del sistema. En sus propias palabras:

Hoteles de lujo y mezquitas [...]. Y también precios de escándalo. Son las seis de la tarde. Me empiezo a preocupar. Estoy cansado y no veo que por aquí haya un lugar adecuado para acampar. La playa está protegida y es terreno vedado para vagabundos, *clochards*, mochileros o motoristas perdidos (2013: 364).

Este comentario del motero que no sabe dónde alojarse en un mundo diseñado para otra manera de desplazarse, puede recordar las ideas de Onfray (2007) sobre el

nomadismo y las observaciones de Turner y Ash en cuanto a los hippies, beats y drifters (1975). Onfray, describiendo la relación de los nómadas con el orden establecido de las sociedades, comenta que «el nómada inquieta a los poderes, se convierte en el incontrolable, el electrón libre imposible de seguir y, por lo tanto, de fijar, de asignar» (2016 [2007]: 13). Por esta razón, según el filósofo: «todas las ideologías dominantes ejercen su control, su dominación, entiéndase su violencia, sobre el nómada. Los imperios se constituyen siempre sobre la reducción a la nada de figuras errantes o de pueblos móviles» (2016: 16). Turner y Ash, a su vez, señalan que los hippies y todos los demás viajeros marginados y alternativos son *personas non gratas* que la industria turística quiere eliminar. Los estudiosos proporcionan ejemplos de medidas tomadas por ciertos países para impedir la entrada de los hippies, comentan la persecución de estos viajeros en el marco de la expansión del turismo convencional y señalan:

Los «beats», los «hippies» y los «drifters» son los auténticos «últimos románticos». Desilusionados por los efectos ambientales y espirituales del «progreso científico» [...], dispuestos a desafiar la hegemonía de los valores burgueses, viajan por doquier, adoptan una manera de vestir distintiva, experimentan con las drogas. En todo ello no hacen sino seguir un perfil de comportamiento instaurado por los diversos grupos de la bohemia parisina del siglo XIX. Sus viajes, sus «vagabundeos» suelen ser, de forma implícita, un rechazo de la política, sea cual sea su signo (Turner y Ash, 1991 [1975]: 397).

Aunque los viajeros del corpus no resultan casos tan extremos y no pertenecen a ninguno de los grupos mencionados por Onfray y Turner y Ash, resulta interesante observar cómo ellos también experimentan esta hostilidad del sistema, tanto turístico como diplomático, hacia viajes más allá de lo comúnmente aceptado y preestablecido.

3. LEYENDO EL PALIMPSESTO DE LA RUTA DE LA SEDA: IMAGINARIOS *VERSUS* REALIDAD, LOS VIAJEROS CONTEMPORÁNEOS FRENTE A LOS AVENTUREROS ANTIGUOS

Una de las características del viajero desde la época moderna es que sigue a otros viajeros. Algo necesario, pues las geografías nuevas y extrañas solo pueden recorrerse a partir de imágenes previas.

Patricia Almarcegui

Todavía queda mucho espacio fuera de las carreteras para oír a través del viento, con un poco de imaginación, en el desierto de siempre, las campanillas de las caravanas, los rezos susurrados en voz baja de los monjes budistas, e incluso los demonios de los que nos hablaron Faxian, Xuanzang y Marco Polo.

Luce Boulnois

3.1. El sujeto y el espacio: geografías nuevas e imágenes previas

Como es sabido, el itinerario de los autores del corpus, de una manera u otra, se inserta en la tradición de la Ruta de la Seda y, como ya hemos visto en la primera parte de este estudio, esta antigua red de caminos comerciales constituye un espacio muy complejo y heterogéneo.

Los viajeros estudiados llevan en su bagaje los diferentes mitos que la Ruta de la Seda ha generado y no se relacionan con ella de la misma forma, así como es distinto el sentido que le dan tanto a este espacio como a su deambular por él. No todos están interesados en los mismos temas ni relacionan la ruta con un único significado común, y su mirada hacia este espacio está condicionada tanto por las lecturas previas que les han acompañado, como por el sentido que le otorgan a su propia experiencia viática.

A pesar de sus diferencias en la visión y significado de este territorio, todos los protagonistas son conscientes de que, con su itinerario, forman parte de una tradición antigua y constituyen un eslabón más en una cadena empezada hace muchos siglos.

El primer gesto que evidencia esta conciencia de recorrer territorios míticos puede observarse ya en los títulos de algunas de las obras. Los autores, escogiendo el nombre para su relato, subrayan la importancia del espacio por el que transcurre su experiencia. De esta forma, Carlos Martínez de Campos habla de «Los caballos alados de la Ruta de la Seda» y Colin Thubron titula su obra «Sombra de la Ruta de la Seda», mientras que Pablo Strubell al sorprendente título de su relato «¡Te odio, Marco Polo!» añade «Un viaje tras las huellas de la Ruta de la Seda».

Asimismo, en la mayoría de los casos, ya en las primeras páginas de sus textos, los autores reflexionan sobre el significado de la Ruta de la Seda y relacionan estos territorios con su propia experiencia. De esta forma, el vínculo entre el espacio y el sujeto que lo recorre se vuelve visible. Strubell, cuando explica los motivos de su viaje, comenta:

La culpa fue de Marco Polo quien, con sus relatos, llenó mi cabeza de ciudades mágicas, nombres inolvidables y vivencias que todo viajero quisiera vivir. Y de la Ruta de la Seda, por supuesto, con su aura mítica y su poder de evocación de aventuras, historia y culturas pretéritas (2009: 8).

Esta confesión es una prueba de que, también hoy en día, la Ruta de la Seda se revela como un espacio generador de mitos y deseos. El viajero habla de su «aura mítica» y su «poder de evocación». Se trata de un espacio idóneo para la aventura que, incluso siglos más tarde, supone un reto para el viajero: «recorrer hoy la mítica Ruta de la Seda sigue siendo un duro y exigente viaje que salva enormes distancias, sofocantes desiertos y agrestes cordilleras en países devastados, cerrados al mundo exterior hasta hace escasos años» (contraportada en Strubell, 2009). No obstante, junto a este «poder de evocación de aventuras» que tiene la famosa ruta, su relación con la «historia y culturas pretéritas» también se convierte en un ingrediente importante en el imaginario de este territorio. Asimismo, parece que no se pueden nombrar estos caminos sin hablar de su viajero por antonomasia: Marco Polo. Con la mención al mercader veneciano, Strubell subraya la importancia de la lectura en la creación de imaginarios. Los relatos de Marco Polo crearon las expectativas previas del viajero contemporáneo y le animaron a emprender el viaje. Igualmente, el viajero reconoce que esta historia medieval, llenó su cabeza de «ciudades mágicas, nombres inolvidables y vivencias que todo viajero quisiera vivir». De esta forma, podemos ver cómo, junto al «aura mítica» del lugar, en la reflexión de Strubell se evidencia la visión de la Ruta como espacio de «ciudades mágicas» y «nombres inolvidables». Finalmente, el autor contemporáneo ve en el viaje de Marco Polo

«vivencias que todo viajero quisiera vivir», un viaje que inspira, motiva y hace soñar incluso muchos siglos más tarde. Por esta razón, las tierras de la Ruta de la Seda, con todo el misterio que encierran, así como la visión de Marco Polo recorriéndolos, se convirtieron para Strubell en «una llamada demasiado poderosa como para no escucharla» (2009: 8). Según el autor, lo antiguo, en este caso lo medieval, «llama» al viajero contemporáneo y su voz es demasiado tentadora para rechazarla, para resistirse a lo que promete este itinerario que el propio viajero clasifica como «mítico y mágico».

Para Martínez de Campos, la Ruta de la Seda también se muestra como un espacio que aúna la aventura y la cultura, y donde el presente no puede existir sin el pasado. La importancia de este territorio no se limita solamente al título de la obra. Ya en el primer capítulo del relato el autor explica el recorrido escogido para su viaje, el cual se corresponde justamente con una parte de la antigua Ruta de la Seda.

El motero, hablando de los territorios adecuados para su aventura, señala ciertos requisitos que estos deberían cumplir. Antes que nada el autor comenta: «queríamos un lugar remoto, poco visitado, de acceso difícil y con un recorrido que tal vez no hubiera hecho nadie antes en moto» (2006: 5), y luego añade: «buscábamos el viaje en moto de nuestras vidas y la última frontera» (2006: 15). De esta forma, lo primero en lo que insiste Martínez de Campos es en su interés por un territorio alejado geográficamente, de difícil acceso, poco transitado, un lugar que permita experiencias inéditas, un «recorrido que tal vez no hubiera hecho nadie antes en moto». El desconocimiento del territorio y lo virgen e inexplorado que puede resultar, se convierten en sus grandes ventajas. Asimismo, la falta de seguridad, lo inesperado del camino y sus múltiples peligros son características que animan a los viajeros, deseosos de aventuras únicas:

Ante nosotros teníamos un viaje, en gran parte hacia lo desconocido, por rutas recién abiertas, por territorios que habían estado mucho tiempo cerrados a los extranjeros, por ciudades prohibidas y por desiertos apenas explorados, Si a esto le añadimos que, por un lado, post Tianamén salían pocas noticias de China y no sabíamos que *[sic]* ambiente nos podríamos encontrar y que, por otro, íbamos a hacer un recorrido inédito en moto, el viaje tenía todos los elementos que cada uno de nosotros había deseado (2006: 22).

En esta primera visión de la Ruta de la Seda de Martínez de Campos ya se pueden ver algunas diferencias respecto a Strubell. Parece que al primero, más que esta visión mítica y mágica de estos caminos, le interesa la parte misteriosa e indomada de la Ruta. Asimismo, junto a las «ciudades prohibidas» que menciona el motero, la visión de la ruta

se construye con los espacios intermedios: los «desiertos apenas explorados». En este imaginario de la ruta, junto a lo urbano, la naturaleza juega un papel muy importante: el viajero se abre paso por territorios hostiles y los atraviesa a pesar de lo peligrosos que puedan resultar. Asimismo, a Martínez de Campos los territorios de la Ruta de la Seda le interesan no solo por su pasado, sino también por su presente: la inestabilidad política de China y su aislamiento de Europa, circunstancias que dotan a su viaje de ingredientes nuevos como la sorpresa o lo imprevisto.

No obstante, el camino peligroso a tierras de difícil acceso, apenas conocidas y exploradas, no es el único criterio importante para los moteros en la elección del destino para este proyecto que consideran «el viaje en moto de [sus] vidas» (2006: 15), y reconocen buscar, al mismo tiempo, «un trayecto atractivo por sus pasajes, su historia y su cultura» (2006:15). Por lo tanto, la historia y la cultura, aunque solo como ingredientes secundarios, también aparecen en el imaginario sobre la Ruta de la Seda, que se revela como un territorio hostil de superación personal, pero a la vez lleno de historia y cultura.

Asimismo, a la decisión de escoger justamente este recorrido contribuyen también los motivos personales del protagonista: las ganas de recorrer China en moto, objetivo que no pudo cumplir en un viaje anterior, así como el peso de las lecturas previas. El mismo autor comenta que, cuando era niño, su abuela le regalaba muchos libros, entre los cuales destaca *Hacia el trono de los dioses* de Herbert Tichy²⁵⁴. Sorprendentemente, no es el diario de Marco Polo, sino esta historia del viaje en moto por Himalaya la que despierta las ganas de recorrer los lejanos territorios asiáticos. Se trata de una lectura infantil que marca al protagonista, responsable del surgimiento de diversas emociones, sueños y propósitos firmes: «a los trece años, tomé la decisión de emularle algún día» (2006: 16).

Por lo tanto, para Martínez de Campos, la parte china de la Ruta de la Seda cumple todas las condiciones para convertirse en el destino idóneo del viaje: aúna realidades objetivas, como la tentadora dificultad y la poca accesibilidad, con su valor cultural, al tiempo que se corresponde con los deseos y razones personales del autor.

También para Bernard Ollivier este mítico trayecto constituye un escenario perfecto de sus nuevos proyectos vitales. En la búsqueda de su próximo destino para recorrer el

²⁵⁴ El título original del libro fue *Zum heiligsten Berg der Welt. Auf Landstrassen und Pilgerpfaden in Afghanistan, Indien und Tibet* y se publicó en el año 1937, dos años después del viaje de Tichy. Curiosamente, parece que la inspiración para esta aventura de Tichy fue el recorrido del explorador sueco Sven Hedin.

mundo a pie, el viajero se pregunta «¿y qué camino hay más inspirado, ardiente y portador de historia que la ruta de la seda?» (2005 [2000]: 9). De la misma forma que para el viaje en moto de Martínez de Campos, también para la gran marcha de Ollivier la Ruta de la Seda resulta ser el escenario que cumple con todas las expectativas, mostrándose como un destino «inspirado», «ardiente» y «portador de historia». Asimismo, se trata de «esta ruta que tanto [le] ha hecho soñar» (2005 [2000]: 7) y el camino que considera, en primer lugar, ruta «de los hombres y las civilizaciones» (2005 [2000]: 9).

Además, cuando Ollivier está en Estambul, a punto de empezar su camino, comenta: «pero la magia de esta ciudad, que tanto me había impresionado durante mi primera visita, ya no me conmueve tanto: ahora tengo la cabeza en las estepas» (2005 [2000]: 12). De esta forma, en el imaginario del viajero, la Ruta de la Seda son las estepas, los grandes territorios de horizonte infinito que evocan los pueblos nómadas que los habitaban (y siguen habitando). Igualmente, el viajero considera que el espíritu de la Ruta, más que en las grandes ciudades, está en los pueblos que componen el camino: «tengo la convicción que en los pueblos, y no en las ciudades, estaré más cerca de la atmósfera, las tradiciones y el modo de vida propios de quienes utilizaban estos caminos. He decidido entonces evitar los grandes ejes» (2005 [2000]: 23).

Otro de los viajeros que nos ocupa, Colin Thubron, aunque reconoce que «seguir la Ruta de la Seda es seguir a un fantasma» (2017[2006]: 21), más que hablar del aura mágica de estos territorios, se centra en las consecuencias del antiguo trazado en el presente de los territorios por los que discurría. El escritor inglés comenta que, aunque la Ruta de la Seda «oficialmente ha desaparecido» (2017 [2006]: 21), este camino ha dejado «tras de sí el sello de su perpetuo movimiento: fronteras irreales, naciones que no constan en los mapas» (2017 [2006]: 21).

Tal vez Thubron sea el más consciente y quien más insiste en que la realidad de los territorios recorridos está indisolublemente unida con su pasado como parte de la antigua Ruta, y que las consecuencias de esta van mucho más allá de lo que podría parecer. La diversidad de estas regiones, su gran complejidad y heterogeneidad, son huellas imborrables de la Ruta de la Seda, y acercarse a este paisaje, efecto de movimientos caleidoscópicos constantes, ya es un motivo suficiente para emprender el camino:

Entonces, junto a mi inquietud, siento excitación: es el movimiento de las cosas transformándose, de pueblos entremezclándose y transmutándose uno en otro. Esta, reconozco, es la realidad del mercader: todo es convertible, caleidoscópico. La pureza de las culturas, incluso la china, se convierte en una

ilusión. La mezquita híbrida es, por tanto, como una promesa o una advertencia. Es la obra de la Ruta de la Seda, hace mucho tiempo. Nada por delante de mí, presiento, será homogéneo, constante. Seguir una ruta es seguir la diversidad: un flujo de voces engranadas, discutiendo, en una nube de polvo (Thubron, 2017 [2006]: 54).

Al viajero le fascina también la complejidad del trayecto, «la ruta se bifurca y se desvía dondequiera que uno esté. No es un solo camino, sino muchos: una red de opciones» (2017 [2006]: 21). Entre estas múltiples alternativas, el viajero ha escogido su propio itinerario, un pequeño trozo de esta compleja red mítica, un camino que «discurre por más de once mil doscientos kilómetros y a veces es peligrosa» (2017 [2006]: 21).

La idea de la Ruta de la Seda como un fantasma la defiende también Miquel Silvestre, aunque el motero habla de este trayecto en términos muy distintos a los de Thubron. Mientras que este último señalaba los resultados actuales de siglos de historia de esta gran vía comercial, Silvestre reduce la famosa ruta a un «exitoso nombre» que no significa más que «un difuso entramado de caminos, redes de comunicación, afluentes, deltas y dédalos de comercio y contrabando que enlazaban los distintos y alejados territorios de Oriente y Occidente...» (2013: 205). Parece que el viajero responde a la pregunta de Boulnois, «¿se trata verdaderamente de una realidad concreta?» (2004 [2001]: 9), calificando el mítico trayecto como «una bella leyenda», «pura idealización», «otro mito» (2013: 205). En sus propias palabras «no hay tal ruta. No la hubo nunca» (2013: 205).

Además, el motero presenta con cierta ironía a quienes pretenden seguir este trayecto llevando guías turísticas que él mismo rechaza: «pero la ruta, o lo que fuera, murió hace muchísimo tiempo. Aunque hoy la quieran resucitar los mochileros armados de la guía Lonely Planet que voy encontrando por estos terruperios» (2013: 205). Una vez negada esta realidad tangible de la Ruta de la Seda, Silvestre no ve necesario aportar datos concretos sobre estos territorios, ni tampoco se observa en él el esfuerzo, tan propio de otros autores del corpus, por conectar el pasado de estos lugares con su presente.

El motero se limita a comentar, en líneas muy generales y con un tono bastante coloquial, la leyenda sobre el contrabando de huevos de gusanos de seda: «La primera estocada [a la Ruta] se la dieron los gusanos. Los de seda, éstos que se alimentan de hojas de morera [...]. Exportarlos fuera de China estaba prohibido y el intento de contrabandearlos se pagaba con la vida. Pero la codicia es un motor muy potente y los repulsivos bichejos emigraron metidos en una peluca femenina» (2013: 205). El viajero

no se detiene en los detalles de esta famosa leyenda, recogida, tal y como hemos visto en la primera parte de este estudio, por el monje budista Xuanzang y recreada por Galeano. Finalmente, el motero relaciona el declive de la Ruta con las expediciones marítimas: «La puntilla final a la ruta se debe a los marinos portugueses» (2013: 205)²⁵⁵.

Asimismo, aunque Silvestre, más que hablar de la Ruta de la Seda, utiliza la denominación «Asia Central» para referirse al territorio de su itinerario, esta comparte las características e imaginarios que se suelen asignar a la famosa ruta comercial. Para el motero se trata, sobre todo, de un territorio que proporciona un escenario para la superación física del sujeto, ya que, según el autor, «atravesarla [Asia Central] en moto [...] quizá sea una de las pocas aventuras verdaderas que aún queden» (2016: 20). La imagen del territorio hostil que sirve al sujeto para ponerse a prueba conecta directamente con la visión de la Ruta de la Seda que tenían los participantes del ya mencionado en la primera parte de este estudio Crucero Amarillo. Este parecido con las expediciones en coche por tierras asiáticas resulta evidente en el caso de Silvestre, ya que el objetivo oficial de su segundo viaje es probar una moto BMW, de la misma forma que atravesar el territorio inhóspito de la Ruta de la Seda servía al equipo de Citroën para comprobar la fiabilidad de sus vehículos.

Igualmente, cuando en la Embajada de Uzbekistán el motero comenta su itinerario, uno de los funcionarios señala «“ahora muy bonito Uzbekistán en moto, como París Dakar”» (2016: 28). Esta equiparación entre el viaje en moto y el recorrido del París Dakar remite a los también comentados Rallys por la Ruta de la Seda, cuyo objetivo era vivir una aventura llevada al límite. Por esta razón, aunque Silvestre utiliza una etiqueta distinta para hablar de su itinerario, el imaginario que le acompaña conecta directamente

²⁵⁵ Curiosamente, Thubron también recoge la leyenda sobre la pérdida del monopolio de la seda por China, pero el conocimiento que transmite es mucho más profundo que el presentado en los comentarios generales de Silvestre. El viajero inglés cuenta a su lector: «fue desde Hotan, quizá, no desde el seno de China, desde donde se divulgaron los secretos celosamente guardados de la sericultura. Viejas leyendas narran esta traición. Una princesa china consentida, dicen, prometida con el rey de Hotan, pasó por la frontera las semillas de morera y los gusanos de seda ocultos en sus tocados y el convento donde ella los cultivó aún seguía en pie en tiempos de Hsuan-tsang. Más de un siglo después de su muerte, en torno a 552, huevos de gusano de seda llegaron a Constantinopla ocultos en las varas de dos monjes nestorianos que venían, según parece, de Hotan. Y el multiseccular monopolio de China concluyó» (2017 [2006]: 167). Asimismo, Thubron comenta también el declive de la ruta terrestre, pero lo hace de una manera mucho más reflexiva que Silvestre: «si hubo un momento funesto en el declive de la Ruta de la Seda, puede que este no fuera la captura de Constantinopla, el aislamiento de los Ming o el descubrimiento de Colón. Quizá fuera el día, en algún momento del siglo X, en que un chino anónimo descubrió la brújula marítima» (2017 [2006]: 349).

con las visiones de la Ruta de la Seda como territorio hostil, indomable y que constituye una prueba física incomparable para el sujeto que lo atraviesa.

Finalmente, puede sorprender la poca atención que a este espacio le dedica Almarcegui. La escritora, preguntada en una entrevista por este viaje, comenta: «Fui porque me interesaba la Ruta de la Seda» (Moret, 2008), pero en su texto, aunque, como veremos más adelante, menciona la Ruta y comenta su estancia en los lugares clave del antiguo camino, en ningún momento reflexiona sobre este mítico trayecto, su historia y su sentido.

3.1.1. La realidad del mito

Frente al poco interés de Silvestre respecto a la información sobre la Ruta de la Seda podemos preguntarnos por el espacio que le dedican a la realidad tangible de este trayecto otros viajeros del corpus: ¿cuánta atención le prestan a los hechos concretos? ¿qué es lo que más les interesa? ¿su conocimiento se limita a información básica, típica de manuales de historia, o en sus reflexiones van más allá?

En el primer capítulo de su obra, Martínez de Campos, antes de pasar al relato de su viaje, le dedica varias páginas a la historia de la Ruta de la Seda, acercando así al lector al significado de este espacio. Podríamos decir que se trata de una especie de nota enciclopédica con información general sobre este territorio. Martínez de Campos explica el nombre de la Ruta mencionando a Richthofen, quien lo acuñó, y aclara que no se trataba de un único camino y que este no ha sido solamente de seda. Asimismo, comenta los distintos trayectos que recorrían las caravanas. También se detiene en el valor que tenía la seda en la época y menciona la ignorancia que sobre el origen del preciado tejido tenían los romanos: «[s]e hablaba de pieles séricas, de que crecía en unos árboles muy raros que nadie sabía en qué país localizar. Ni Plinio sabía de su procedencia» (2006: 24)²⁵⁶. Al mismo tiempo, su relato se hace eco de la famosa prohibición de exportación de los

²⁵⁶ Esta ignorancia de los occidentales sobre el origen del preciado tejido también llama la atención de otros viajeros del corpus. Strubell incluye en su relato la última frase de la guía del museo de la seda, un tanto irónica: «“Sabes que en Europa, al principio, pensaban que la seda crecía en los árboles?”» (2009: 111). Thubron, a su vez, se hace eco de esta cuestión en su relato, señalando no solo la famosa ignorancia de los romanos en cuanto al origen de la seda, sino también el desconocimiento del origen del algodón por los orientales, menos mencionado por los historiadores: «[d]urante siglos, China y Occidente continuaron sin saber nada el uno del otro. De igual forma que los romanos, familiarizados con el algodón, imaginaban que la seda crecía en los árboles, los chinos, basándose en el gusano de seda, dedujeron que el algodón debía de provenir de un animal e inventaron el “cordero vegetal”, una criatura que brotaba del suelo, donde pacía secretamente por la noche, y alumbraba corderos cubiertos por una pelusa de algodón» (2017 [2006]: 118).

gusanos de seda y la pena de muerte que amenazaba a todos los que se atreverían a incumplirla.

Asimismo, después de haber comentado el carácter comercial del trayecto y sus mercancías más importantes, el autor destaca su valor en la transmisión cultural y religiosa. De esta forma, antes de empezar el viaje y pasar al relato propiamente dicho, Martínez de Campos proporciona al lector la información más importante sobre estos territorios. Estas notas evidencian la preparación del viajero que, consciente de recorrer un territorio mítico y muy complejo, quiere acercarse a su historia, por lo que recurre a diversa bibliografía (que aparece reflejada en el índice bibliográfico al final de su texto).

Como veremos en los próximos apartados, los viajeros que le dedican más espacio a la realidad de la Ruta de la Seda son Colin Thubron y Bernard Ollivier.

En el mundo de la seda y las mercancías de la Ruta

Thubron, a lo largo de todo su relato, muestra un gran conocimiento del tema, explayándose durante varias páginas para describir la realidad de la ruta, sus personajes, mercancías, así como las leyendas asociadas a ella. A diferencia de Martínez de Campos, que habla de la ruta solo al principio de su obra, el texto de Thubron está atravesado por las referencias a este camino.

Antes que nada, el autor proporciona al lector no especializado la información básica, referente al nombre de la Ruta y su origen. De la misma forma que Martínez de Campos, comenta: «En tiempos de los Tang, nadie hablaba de la Ruta de la Seda. Esta fue una denominación decimonónica, acuñada por el geógrafo alemán Friedrich von Richthofen, y la ruta no fue en absoluto una vía única, sino un cambiante calado de arterias y venas, tendidas hacia el Mediterráneo» (2017 [2006]: 45). También añade que «[l]os historiadores datan sus inicios en el siglo II a. C., pero el tráfico comenzó mucho antes de que se escribiera sobre él» (2017 [2006]: 45).

No obstante, el escritor va más allá de esta información básica, y relaciona el origen de la Ruta y la historia de estos caminos con su mercancía más preciada: la seda, que se muestra como el material que perdura a través de la historia, resistiendo al paso del tiempo: «[s]eda china de 1500 a. C. ha aparecido en tumbas del norte de Afganistán y se han encontrado hebras de seda trenzadas en los cabellos de una momia egipcia del siglo X a. C.» (2017 [2006]: 45). Thubron se siente fascinado por esta tela que se mantiene viva cuando su época ha muerto, por los jirones de tejido que quedan como huellas de grandes imperios: «cuando todo lo demás se ha desintegrado en las tumbas de dos mil años de

antigüedad de la dinastía Han, sus regalos y sudarios de seda aún perduran, reducidos con frecuencia a retazos transparentes, a veces de una asombrosa viveza cromática» (2017 [2006]: 51).

El viajero describe minuciosamente el proceso de obtención del preciado tejido, su historia, así como el estatus que este ha recibido a lo largo de la historia²⁵⁷. Además, el autor no duda en reconocer el halo mágico que acompañaba a la seda a lo largo de la historia:

Una cierta magia la impregnaba siempre. La seda más antigua —los indios la llamaban «viento tejido»— era a veces tan fina como la gasa. Según Lucano, Cleopatra se presentó ante César vestida con seda de linón transparente, e incluso en épocas posteriores una cierta mística siguió envolviendo a las telas más exquisitas, las cuales solo se podían enviar al extranjero como regalos del Estado, como la valiosa capa pluvial que Harun al-Rashid envió a Carlomagno (2017 [2006]: 418).

Igualmente, Thubron menciona cómo la Seda era materia de leyendas²⁵⁸ y siempre se ha visto relacionada con imaginarios fantásticos y propiedades únicas: «en Occidente,

²⁵⁷ Thubron comenta el estatus polémico de la seda en Roma, ya mencionado en la primera parte de este estudio, la admiración de Julio César, la indignación que causaba en Séneca y el declive de la economía del imperio por la importación de estos tejidos, prohibidos a los hombres por el Senado romano en el año 14. No obstante, también resulta muy interesante la reflexión del autor sobre el cambio en la visión de seda dentro de la tradición islámica, tema menos habitual en los ensayos históricos: «solo en el paraíso, decía el Corán, iban los fieles vestidos con seda; en esta vida, llevarla estaba prohibido. El mismísimo profeta, se decía, se arrancó con repugnancia su túnica de seda mientras rezaba, y el califa Omar, durante la captura de Jerusalén en 638, se horrorizó de ver a sus partidarios llevando seda saqueada y ordenó que fueran arrastrados por el polvo. Pero, tras la batalla de Talas, cuando sederos chinos cautivos revelaron los últimos refinamientos de su oficio, los talleres musulmanes de Persia y Siria prosperaron y abastecieron a todo el mundo occidental. Los moros introdujeron la sericultura en España y, en todo el islam, la austeridad dio paso al exceso» (Thubron, 2017 [2006]: 242). Asimismo, el viajero se acerca a la relación de este tejido con el budismo: «como su manufactura causaba la muerte del gusano que la fabricaba, los budistas tenían una actitud ambivalente hacia la seda. Los monjes eran apartados del sacerdocio por vestirla, pero la seda se empleaba para cubrir los stupas, en cantidades que a veces ascendían a miles de rollos, y ondeaba como estandarte sobre las imágenes procesionales» (2017 [2006]: 128- 129).

²⁵⁸ Tal y como ya se ha mencionado, Thubron comenta la leyenda de la transgresión de la prohibición de importar las semillas fuera de China. Asimismo, estando en el templo del emperador Amarillo, habla de la esposa de este, Leitzu, «la dama de los gusanos de seda», a la que se le atribuye el descubrimiento del valioso tejido. De esta forma, incorpora las leyendas en su itinerario y las integra dentro de su relato: «[s]egún la leyenda, fue Leitzu quien descubrió la seda. Mientras paseaba por su jardín, reparó en un extraño gusano que se estaba atracando de hojas de morera. Durante varios días, lo observó mientras hilaba una dorada red a su alrededor e imaginó que era el alma de un antepasado. Luego lo vio encerrarse en ella y lo creyó muerto, hasta que la mariposa reencarnada salió del capullo. Jugueteadando, desconcertada, con su diminuta mortaja rota, se le cayó por error en el té. Distraídamente, cogió la fibra ablandada y comenzó a devanarla, cada vez más asombrada, en un largo filamento de reluciente seda. Con el tiempo, enseñó el arte de la hilatura de la seda y la cría del misterioso gusano y a su muerte fue deificada y emplazada en el hogar celestial de Escorpio, la constelación de la Casa de la seda» (2017 [2006]: 22-23).

se creía que la seda era llevada por las hadas y eficaz contra los relámpagos y las ratas» (2017 [2006]: 418).

Al viajero tampoco le pasa desapercibido el gran valor de este producto: «en Bagdad, una túnica hilada en oro que costaba mil dinares de oro se tejía regularmente solo para el califa» (2017 [2006]: 418). El autor comenta también los distintos tipos de sedas y le dedica varias líneas a la descripción de los motivos que las adornaban, recordando la seda china más fina y delicada, tejida exclusivamente para el emperador, que «en ocasiones [...] llegaba a Occidente solo en forma de rumores» (2017 [2006]: 418).

Asimismo, menciona cómo algunos de los usos del precioso tejido reforzaban su aura de misticismo: «[La seda] santificaba los edictos imperiales, y en los sacrificios rituales, transmitía mensajes a los muertos. Mucho después de que se descubriera el papel, los libros de adivinación y magia siguieron escribiéndose en seda, junto con todos los nombres de los espíritus ancestrales (2017 [2006]: 52). No obstante, Thubron tampoco se olvida de la faceta práctica del tejido: «los chinos descubrieron en la seda una increíble resistencia a la tensión. La utilizaron en arcos y laúdes y se transformó en sedales de pesca. Aparecieron incluso bolsas de seda impermeables para transportar líquidos, y tazas de seda lacadas» (2017 [2006]: 52).

Esta preciada materia se revela para el autor como una vía de unión entre Occidente y Oriente, mundos que se desconocían y fascinaban mutuamente, creando sus correspondientes imaginarios²⁵⁹. No obstante, como dice el mismo Thubron, «la seda no viajaba sola» (2017 [2006]: 45), por lo que el viajero también comenta los productos que llenaban los caminos de los mercaderes: «las caravanas que partían de Changan, integradas a veces por hasta mil camellos, iban cargadas de hierro y bronce, lacas y cerámicas, y las que regresaban del oeste transportaban artefactos de vidrio, oro y plata, especias y gemas indias, telas de lana y lino, a veces esclavos, y el asombroso invento de las sillas» (2017 [2006]: 45-46).

²⁵⁹ El viajero inglés describe, con cierto lirismo, las visiones que tenían sobre sí los occidentales y orientales: «Y aun así, los romanos no conocían el país del que provenía la seda. En algún lugar, colindando con el mar más oriental del mundo, creían, el país de los seres rehuía la influencia de los astros y estaba únicamente regido por las leyes de sus antepasados. Marte jamás empujaba a sus gentes a la guerra, ni Venus a la locura. No tenían templos, prostitutas, delitos, víctimas. Las mujeres del rey — setecientas — montaban en carrozas doradas tiradas por bueyes. Pero hasta este país llamado Serica, por algún encantamiento divino, era imposible llegar. Entretanto, los chinos, análogamente, terminaron por creer que en una gran ciudad de Occidente-Roma, Alejandría o Constantinopla el pueblo estaba gobernado por filósofos, elegidos pacíficamente. Sus palacios se alzaban sobre pilares de cristal y sus habitantes viajaban en pequeñas carrozas blancas y advertían de su presencia haciendo sonar campanillas» (2017 [2006]: 423-424).

Además, el autor se centra en el intercambio de frutas y flores que califica de «humilde pero trascendental» (2017 [2006]: 46), puesto que estos productos, aunque no tan espectaculares como las famosas telas o piedras preciosas, marcaron la vida cotidiana tanto de los orientales como de los occidentales:

Desde China se difundieron hacia el oeste la naranja y el albaricoque, la mora, el melocotón y el ruibarbo, junto con las primeras rosas, camelias, peonías, azaleas y crisantemos. Desde Persia y Asia Central, viajando en el sentido contrario, la vid y la higuera echaron raíces en China, junto con el lino, las granadas, el jazmín, los dátiles, las aceitunas y un sinnúmero de hortalizas y hierbas medicinales (2017 [2006]: 46).

Las mercancías de la famosa vía fascinan al viajero que, en muchas ocasiones, llena su relato con referencias a la riqueza y variedad de los productos transportados por las caravanas. Resulta llamativa su reflexión mientras atraviesa el desierto de Takla Makan:

en distintos períodos, todo lo que el mundo conocía había pasado por aquí: incienso; cuerno de rinoceronte, pepinos, almizcle, enanos, lapislázuli, pavos reales, sombra de ojos añil (el monopolio de la emperatriz china), incluso uno o dos leones enjaulados. Las mercancías cambiaban tan a menudo de manos, o tan lejos, que sus orígenes se tornaban fabulosos y se olvidaban (2017 [2006]: 139).

Tal y como indica el viajero, el aura de misterio envolvía no solo la seda, sino también otras mercancías de la ruta cuyos «orígenes se tornaban fabulosos» y llegaban a convertirse, como en el caso de ámbar, en objetos casi mágicos: «gigantes pelirrojos [...] transportaban ámbar desde el Báltico por los ríos rusos: siempre que un tigre moría, imaginaban algunos chinos, sus ojos se convertían en ámbar bajo tierra» (2017 [2006]: 139).

Asimismo, el halo de cierto exotismo, la visión de un mundo de ensueño, de un universo de mujeres sensuales y cautivadoras, acompaña al viajero cuando habla del ocio que llegó a Europa por estos caminos: «por la Ruta de la Seda llegaron también la música y la danza del Turquestán [...], junto con acróbatas, malabaristas y trapeceistas; y en las posadas próximas de la Puerta del brillo primaveral, las hermosas muchachas de Asia Central cantaban acompañadas por flautas y confundían a los poetas con sus ojos verdes» (2017 [2006]: 41).

No obstante, el viajero pasa rápidamente de esta visión estereotipada, erotizada y mitificada de Oriente para pensar, de manera más racional, en el significado de la Ruta

en la historia, no solo oriental, sino, sobre todo, occidental. En varias ocasiones, Thubron subraya la importancia de los inventos chinos para el desarrollo del mundo medieval europeo. Cuando admira los famosos soldados de terracota se fija en la figura del mensajero y su caballo: «extraído de las fosas y vuelto a ensamblar, un mensajero de terracota aguardaba preparado con su caballo. El animal estaba enjaezado y ensillado, pero aún no tenía estribos» (2017 [2006]: 34). Esta primera observación le permite reflexionar sobre la invención de los estribos y su importancia histórica: «el estribo fue un invento chino que data del siglo IV, parece, y conforme se fue difundiendo hacia el oeste, afianzando al jinete en la batalla, permitió el surgimiento del caballero que vestía una pesada armadura y montaba un costoso caballo» (2017 [2006]: 34). El viajero relaciona esta novedad oriental con la historia medieval europea: «a este sencillo invento algunos han atribuido la aparición de toda la época feudal europea; y siete siglos después, esa misma época concluyó cuando el invento chino de la pólvora obligó a los castillos a someterse» (2017 [2006]: 34).

De esta forma, Thubron defiende el papel fundamental de la Ruta de la Seda en la creación de relaciones entre Occidente y Oriente, señalando, al mismo tiempo, su influencia en los vaivenes de la historia medieval europea. El poder de la Ruta y sus consecuencias para Europa llegaban mucho más allá de lo que uno podría imaginarse, más allá de los valiosos tejidos, especias aromáticas, piedras preciosas, danzas o instrumentos. El viajero, reflexionando sobre el aparentemente pequeño invento de estribos, comenta: «el nacimiento y la muerte de la Edad Media europea, cabría imaginar, vinieron de Oriente por la Ruta de la Seda» (2017 [2006]: 34). La conciencia de esta dependencia entre lo que pasaba en los caminos asiáticos y la historia de Occidente es constante y se refleja claramente en el relato:

Una perturbación distante en un extremo de la Ruta se transmitía por ella como una corriente eléctrica, de tal modo que la presión de las tribus rurales sobre la Gran Muralla podía desatar el ataque de los hunos sobre Europa. En Asia no podía ocurrir una catástrofe, escribió Cicerón, que no sacudiera la economía de Roma hasta sus mismos cimientos (2017 [2006]: 206).

Thubron intenta presentar a su lector una visión lo más completa posible de la Ruta de la Seda, insistiendo en la importancia que estos caminos tuvieron a lo largo de la historia. Le fascina la seda, que tantos deseos, emociones y odios ha despertado, le cautivan las leyendas sobre el origen de las mercancías, no deja de sorprenderle la

estrecha relación entre la realidad de la Ruta y la historia universal. Igualmente, durante su recorrido, el viajero visita también los antiguos caravasares, huellas visibles de este mundo tan lejano. No obstante, es Ollivier, que más interesado se muestra en estas antiguas posadas para los viajeros, lugares de descanso y centros de información.

En el universo de los caravasares

En el relato de Ollivier, el caminante francés comenta la historia de la famosa ruta, reflexiona sobre diferentes cuestiones referentes a sus pueblos e incluye sus leyendas, pero son justamente los caravasares la realidad que más le cautiva y a la que más espacio le dedica en su relato. El viajero, con más detalle que muchos de los ensayos históricos sobre la Ruta de la Seda, explica la naturaleza de estos lugares, su forma y características. La reflexión que lleva a cabo llegando a un pequeño caravasar en ruinas, en Alí Khalaj, el actual Irán, es un ejemplo de este gran conocimiento e interés en el tema. La descripción que Ollivier hace del lugar no parece propia de un viajero casual que se topa con un edificio en ruinas. La mirada erudita del caminante va descifrando, poco a poco, los distintos mensajes que le transmite esta realidad nueva. En primer lugar, el autor sitúa temporalmente la imagen que contempla considerando que: «la tradición de estos palacios de las caravanas se remonta en estas tierras a la dinastía de los aqueménidas, que reinó hace veinticinco siglos hasta ser derrotada por Alejandro Magno» (2006 [2001]: 66). En esta mirada no faltan las lecturas previas del protagonista: «Heródoto relata que construyeron ciento once edificios en dos mil quinientos kilómetros de lo que más tarde sería la ruta de la seda. El cálculo es sencillo; una caravanera cada veinte o veinticinco kilómetros, etapas normales a pie» (2006 [2001]: 66)²⁶⁰. A continuación, el protagonista comenta la evolución que ha experimentado la función de estos lugares:

En un principio eran esencialmente relevos de posta. Construidas con ladrillos y tierra cruda, se componían de un recinto sencillo con alojamiento para el responsable y los caballos. Pero muy pronto, los mercaderes las utilizarían para refugiarse de la intemperie y los ladrones. Y más tarde, los fieles que peregrinaron por la ruta de la seda durante mil años -budistas, cristianos,

²⁶⁰ El traductor de la obra de Ollivier ha optado por el nombre «caravanera» para referirse a las posadas para las caravanas de la Ruta de la Seda por lo que en las citas originales del texto respetaremos estas grafías. No obstante, nosotros, tal y como ya lo hemos hecho en la primera parte de este estudio, utilizaremos la forma «caravasar», recogida en el diccionario de la RAE y comúnmente utilizada en español para designar esta realidad.

maniqueos, mazdeístas y finalmente musulmanes-, las usaron para descansar en cada etapa. (2006 [2001]: 66).

Ollivier relaciona este cambio en el papel que desempeñaban los caravasares con las modificaciones arquitectónicas que se observan en ellos e indica cómo estos edificios se iban ajustando a las necesidades de los viajeros que recorrían la Ruta:

Por lo tanto, las caravaneras evolucionan y adquieren formas más sofisticadas. Cobran un aspecto exterior de fortalezas para defender a sus huéspedes contra toda especie de hombres armados devastando el país, y ofrecen en su interior los servicios reclamados por los viajeros de largo recorrido: hornos para cocer el pan, reservas de agua, caballerizas, depósitos para guardar mercaderías. Cuentan con artesanos, herreros, guardianes de rebaños. Los arquitectos persas buscan sin descanso la perfección y la economía arquitectónica junto con la eficacia práctica (2006 [2001]: 66).

Asimismo, el viajero señala la nada casual ubicación de las posadas: «se las construye por lo general no muy lejos de las ciudades e incluso al interior de sus murallas, pero también se sitúa a algunas en zonas deshabitadas a las cuales aportan vida» (2006 [2001]: 66). El francés, en todo momento, observa la realidad y la analiza a la luz de todo lo que ya sabe: «la posición elegida para construir este lugar de acogida y protección es impecable. Desde allí, era posible ver venir las caravanas... y los enemigos, y los viajeros perdidos podían avistar desde muy lejos la caravanera» (2005 [2000]: 81).

Las descripciones que Ollivier hace de los lugares que visita prueban su gran interés en estas huellas tangibles de la Ruta, así como su conocimiento. Cuando en su viaje por Irán, después de muchos intentos fallidos, consigue llegar a un gran caravasar de Jamal Abad comenta:

No es necesario que me acerque para poder fecharla. Es de estilo abasida, del siglo XVII. Estas edificaciones, construidas según un mismo modelo, se deben al Sha Abbas el Grande y las hizo levantar entre 1200 y 1800, según relatan los historiadores persas. Construidas con ladrillos cocidos, han resistido mejor el tiempo que las edificaciones más antiguas, hechas con bloques de tierra cruda que la intemperie pueden destruir fácilmente (2006 [2001]: 80).

Su saber se ve completado por los locales, aunque el viajero, a veces, cuestiona lo que oye: «Valy me dijo que es del siglo V. Pero es una típica construcción savafida, de comienzos del siglo XVII, debida sin duda a Abbas el Grande» (2006 [2001]: 152)²⁶¹.

3.1.2. Los caminos de la ruta: el presente visto desde el pasado

Martínez de Campos y, sobre todo, Thubron y Ollivier, han sido un ejemplo de cómo integrar en su discurso la información detallada sobre el mítico trayecto. No obstante, más que en estos datos históricos, nos interesa indagar hasta qué punto el imaginario de la Ruta de la Seda condiciona la mirada de los viajeros del corpus, modificando su forma de ver y entender los territorios que están visitando.

Se podría decir que, en mayor o menor medida, todos los autores analizados miran los lugares que recorren desde la perspectiva de su pasado, señalando el papel que estos han desempeñado en la Ruta de la Seda.

El oasis de Dunhuang está descrito por Strubell como «la última ciudad mítica» (2009: 125) antes de llegar a Xi'an. Igualmente, Thubron y Martínez de Campos observan este lugar teniendo muy presente su vinculación con la tradición de la Ruta. El viajero inglés se centra en la posición estratégica de Dunhuang y lo importante que resultaba para los viajeros antiguos el paso por esta ciudad. También comenta el surgimiento en este lugar de unas grutas sacras en las que los monjes budistas rezaban por un buen viaje. En sus propias palabras:

Aquí, la Ruta de la Seda se bifurcaba en su avance hacia el oeste, bordeando el terrible desierto de Takla Makan por el norte y por el sur a lo largo de casi dos mil quinientos kilómetros de pistas en dirección a las montañas del Pamir.

²⁶¹ Esta fijación en las antiguas posadas de la Ruta es otro de los factores que aleja al protagonista de los caminos típicos de la industria turística y lo distancia del turista modelo (Cohen 1972, 1976). Los caravasares, que lo atraen irremediamente y cuyo rastro sigue en todo su viaje, no son considerados sitios dignos de ver en el mundo del turismo. Nadie los conserva ni publicita. En Erzindjan Ollivier comenta que «el director de la oficina de turismo carece de informaciones sobre la ruta de la seda, aunque la ciudad era una de sus etapas importantes» (2005 [2000]: 208). En otro lugar, el director de un museo local, arqueólogo de profesión «está muy excitado por el descubrimiento reciente de una carretera romana. Pero la tradición comercial de las caravaneras es un misterio que nunca ha intentado penetrar» (2005 [2000]: 129). Escenas como estas se irán repitiendo a lo largo de todo el viaje del francés. Como consecuencia de seguir la ruta de los caravasares, a Ollivier, en su particular trayecto, le interesan ciudades que nunca aparecen en los tours organizados de viajes por Asia Central. El viajero está ilusionado por conocer Sousheri, «una ciudad muy visitada en la ruta de la seda» (2005 [2000]: 199), pero que actualmente «es una pequeña ciudad de provincia, sin el menor interés turístico» (2005 [2000]: 199). Lo mismo le pasa en Irán cuando llega a Sabzevar, donde él mismo reconoce que «no hay nada que visitar. La ciudad [...] carece de todo interés» (2006 [2001]: 187). No obstante, en seguida añade: «sin embargo aquí estaba la caravanera más grande de Persia. ¡Mil setecientas habitaciones!» (2006 [2001]: 187). Para Ollivier el pasado glorioso de estos lugares, hoy decadentes, justifica la decisión de hacer todo lo posible para visitarlos y conocerlos.

Tomaran la ruta que tomaran, los mercaderes convergían en Dunhuang para hacer acopio de provisiones, contratar guías, comprar camellos. Desde la ruta del sur, los peregrinos podían alejarse del desierto de Takla Makan para pasar a India por el Karakorum y otra ruta cruzaba Dunhuang en dirección nortesur, uniendo Siberia con Tibet. De todos los tramos de la Ruta de la Seda, el desierto de Takla Makan era el más temido y en estas grutas sacras los viajeros rogaban a los monjes que rezaran por su alma o les ofrecían regalos a su regreso en señal de agradecimiento (Thubron, 2017 [2006]: 120-121).

Estos aspectos también aparecen reflejados en Martínez de Campos, que comenta respecto a Dunhuang: «a principios de la era cristiana, era una ciudad importante y en ella estaba ubicado el destacamento chino más occidental, protegido por la Gran Muralla que llegaba hasta allí. De aquí partían los viajeros de la Ruta de la Seda hacia su azaroso destino y, antes de hacerlo buscaban la protección del de arriba» (2006: 144). Asimismo, el motero no se limita a describir el uso de las grutas y compara la conducta de los viajeros budistas con la realidad europea, buscando siempre equivalencias culturales: «para ello, hacia el siglo IV, comenzaron a hacer capillas dedicadas al Buda en sus distintas manifestaciones, como en nuestro país se dedican a la Virgen o a los santos» (2006: 144). También relaciona estas cuevas y su valor cultural con los monasterios medievales:

Con el paso de los siglos y el desarrollo de la Ruta de la Seda, estas cuevas se fueron convirtiendo en un sitio único en el mundo, siempre custodiadas y cuidadas por los monjes del monasterio budista, que en ellas escondieron no sólo arte, sino también miles y miles de pergaminos y escritos en muchas lenguas de Asia, vivas y muertas, con un incalculable contenido cultural. Al estilo de nuestros monasterios medievales eran los depositarios de la historia y de las culturas propias y ajenas pasadas y presentes (2006: 144)²⁶².

Este intento de relacionar los lugares del recorrido con su pasado en el mítico trayecto se revela como una preocupación constante. Strubell, cuando llega al valle del Wakhan en Taykistán, comenta que este «había sido desde los inicios de la Ruta de la Seda una de las maneras más seguras de esquivar el peligroso altiplano del Pamir. Llegó

²⁶² La comparación que proporciona Martínez de Campos, aunque podría parecer evidente, en realidad no tiene que serlo, ya que el lector de la obra puede desconocer esta faceta de los monasterios medievales como depositarios de la cultura no solo cristiana y europea, sino también de otras religiones y ámbitos culturales.

a ser una de sus arterias más importantes. Por allí pasaron mercaderes, monjes, guerreros, aventureros...» (2009: 80). También Martínez de Campos, en su viaje por China, comenta: «nos llevan a Tashkurgán o Torre de Piedra. Del fuerte que da nombre a la ciudad aún quedan unas ruinas en las afueras. Es uno de los lugares más antiguos y famosos de la Ruta de la Seda» (2006: 73). En el caso de Almarcegui, aunque la Ruta de la Seda no es el imaginario principal que le acompaña, lo tiene muy presente en su recorrido. La escritora, cuando llega a Urgench, señala que «en el pasado, fue un oasis al norte del desierto de Kyzylkum, en un camino secundario de la Ruta de la Seda» (2016: 35). Asimismo, ve el valle de Fergana «como lugar de paso, abastecimiento y descanso para las caravanas de la Ruta de la Seda» (2016: 76), mientras que en Osh destaca: «durante siglos fue un próspero núcleo dedicado al comercio. Las caravanas de la Ruta de la Seda descendían por ellas y se detenían en la ciudad con las mercancías del este de Asia» (2016: 96). De la misma manera, a Ollivier lo que más le interesa de la historia de Venecia es su pasado relacionada con la Ruta:

a Venecia le llegó la fortuna por la ruta de la seda. A principios del siglo XIII cuando termina el siglo de oro de Bizancio comienza el de la Serenísima. Sus comerciantes no ponen límites a su voluntad de riqueza. Aprovechan una situación admirable, entre la China mítica y el Occidente rico y deseoso de especias, sedas, papel y piedras preciosas, para conquistar nuevos enclaves y establecerse a lo largo de nuevas rutas (2005 [2000]: 10-11).

También Thubron, cuando pasa por Amu-Daria, el antiguo Oxus, no puede dejar de ver en él «la inmemorial divisoria entre los mundos persa y turco» (2017 [2006]: 278). El viajero recuerda el recorrido de este mítico río desde su nacimiento en el Pamir hacia el mar de Aral, comentando que «por esta rama de la Ruta de la Seda, monjes y mercaderes habían viajado al reino afgano de Bactriana y seguido píamente hasta India, mientras el budismo, mucho antes, se había filtrado hacia el norte en el sentido contrario» (2017 [2006]: 278).

El recuerdo de la Ruta de la Seda acompaña a los viajeros incluso cuando observan las actividades cotidianas de la gente con la que se cruzan en su recorrido. Olliver describe el trabajo en un horno local: «[la masa del pan] se cuece en un minuto. [El panadero] despega entonces la galleta y la pasa a su ayudante y este la apila en una columna que ya resulta apetitosa. Los gestos y los hornos son inmemoriales» (2006 [2001]: 106), y en seguida añade, relacionando la escena con la realidad de la antigua ruta: «he visto un

equipo parecido en las caravaneras. Los viajeros de antaño llevaban su propia harina y cocían el pan diariamente» (2006 [2001]: 106).

3.1.2.1. Las urbes asiáticas, el corazón de la Ruta: expectativas contra realidad

Como ya hemos comentado, la visión inicial de la Ruta para Martínez de Campos son las grandes superficies, el paisaje no urbano, la naturaleza en la que adentrarse. Ollivier, por su parte, habla de grandes estepas. También la montaña forma parte de este imaginario natural y salvaje de la Ruta, tal y como observa Almarcegui viajando por Kirguistán, al tiempo que Thubron relaciona las montañas que ve desde su hotel con los antiguos itinerarios comerciales:

las montañas que brillaban en la ventana de mi hotel, inaccesibles tras las fronteras cerradas, marcaban una antigua divisoria entre el desierto y las altiplanicies. Aquí las cordilleras de los montes Tian y Kunun se fundían por fin con la despacible meseta del Pamir y las Rutas de la Seda que habían convergido en Kashgar volvían a bifurcarse y ascendían a norte y oeste hacia regiones absolutamente distintas (2017 [2006]: 199).

No obstante, todos los autores del corpus son conscientes de que «la esencia misma» (Strubell, 2009: 59) de la Ruta de la Seda la constituyen sus grandes ciudades. Strubell ve Uzbekistán y sus urbes míticas como el destino fundamental para quien quiera conocer la Ruta. En sus propias palabras:

Uzbekistán es uno de los países más importantes en cualquier viaje a lo largo de la Ruta de la Seda. Visitarlo representa meterse en pleno corazón, en su esencia misma. Ni más ni menos que ciudades como Samarcanda, Bujara o Jiva se encuentran allí. Ciudades que durante muchos siglos representaron el centro del mundo (2009: 59).

Para el viajero, ciudades como Samarcanda, Bujara o Jiva, consideradas «el corazón» de la Ruta, dieron vida a este trayecto y, debido a su riqueza e importancia, «durante muchos siglos representaron el centro del mundo». Por esta razón, estas urbes son para Strubell la huella tangible de la Ruta y es allí donde se oculta su «esencia».

En este contexto, los protagonistas de este estudio muestran la necesidad constante de encontrar en la realidad actual de los sitios que recorren su pasado mitificado, por lo que el presente de su recorrido está condicionado por su pasado. Muchas veces, da la impresión de que los viajeros del corpus, más que observar el presente de los sitios que

visitan, buscan las ciudades míticas de las que han leído, mirando siempre la realidad nueva a partir de lecturas previas y desde el imaginario que estas iban construyendo.

El choque entre el pasado y el presente es, a la vez, la confrontación entre la lectura y la experiencia real, mientras que la mirada del viajero-escritor a los lugares míticos de la Ruta de la Seda constituye una prueba de que, tal y como hemos visto en el epígrafe de este capítulo, «las geografías nuevas y extrañas solo pueden recorrerse a partir de imágenes previas» (Almarcegui, 2016: 69). No por casualidad Ollivier, a su llegada a Samarcanda, confiesa: «ya he dicho que la ciudad canta en mi cabeza desde mis primeras lecturas» y se pregunta «¿será tan mágica como la imaginé?» (2006 [2001]: 304).

En esta geografía de los imaginarios previos, Samarcanda y Bujara constituyen dos grandes hitos, de la misma forma que resultan importantes Merv, Hotan o Dunhuang, así como la ciudad de Kashgar. Esta última se convierte, para los viajeros del corpus, en un topónimo mágico, rodeado de un halo de misterio y encanto, tal y como lo comenta Strubell: «había sido una de las ciudades más importantes a lo largo de la Ruta de la Seda y su nombre estaba a la altura de otras ciudades míticas como Samarcanda o Esfahan» (2009: 102). El viajero insiste en el poder de los nombres y hasta insinúa una jerarquía entre ellos. Kashgar está en la cumbre de esta clasificación y su nombre parece significar más que otros, resulta más mágico y evoca más sentidos. Por esta razón no sorprenden las expectativas previas de Strubell y la visión que se había creado de la ciudad: «recordé todo lo que había leído sobre la mítica Kashgar. A través de los libros la imaginaba anclada en el pasado, tradicional, con una cultura mestiza ancestral» (2009: 102). El viajero reconoce la importancia libresco en la creación de una visión de ciudad «mítica», entre historia y leyenda, casi irreal, nada tangible, suspendida en el tiempo. La ciudad que persigue Strubell es la Kashgar de la Ruta de la Seda, la Kashgar mítica sobre la cual tanto ha leído. Este imaginario previo choca contra la realidad actual de la urbe y esta confrontación se expresa, de una forma muy clara, en el relato: «iluso de mí, soñaba con un hervidero de culturas, religiones, razas... pero parecía que nada de ellos quedaba» (Strubell, 2009: 102-103). Tal y como comenta el propio viajero, aunque este pasado de ensueño todavía resulta posible de encontrar, está ahogándose bajo el peso del presente:

Me costó enormemente encontrar la antigua Kashgar, porque lo cierto es que casi no quedaba nada de ella. Apenas pude reconocerla detrás de tantos rascacielos, enormes avenidas y centros comerciales. Sitiada dentro de la ciudad nueva, acosada, permanecía oculta, sigilosa, como quien respira bajito

para que no lo oigan, intentando resistir la presión modernizadora de una China que todo lo engullía (2009: 103).

Para presentar la situación actual de la mítica Kashgar, de la ciudad moribunda cuyo corazón antaño latía con fuerza, el autor recurre a la personificación de la urbe, a la imagen en la cual la ciudad antigua se muestra «acosada, oculta, sigilosa», «respira bajito» e intenta resistir. En este contexto, la China moderna de «rascacielos, enormes avenidas y centros comerciales» se presenta como un peligro, una amenaza para este legado histórico. El pasado y el presente son, para Strubell, dos realidades enfrentadas, en conflicto, que luchan por imponerse y que no pueden convivir de manera armoniosa. Para intensificar esta oposición entre ambas facetas de la ciudad, la Kashgar mítica de la Ruta de la Seda y la ciudad moderna en la que quiere convertirla China, el viajero añade: «era como una ciudad dentro de otra. Un mundo dentro de otro. Una época distante siglos de la otra» (2009: 103). Los paralelismos estructurales y la gradación hacen más fuerte este mutuo antagonismo. Parece que se trata de ciudades distintas que se corresponden con mundos diferentes. La oposición entre ambas urbes es también temporal, ya que estas pertenecen a épocas diferentes, distantes en el tiempo. La descripción de Strubell presenta un discurso de carencia que se centra en todos los aspectos que le faltan a Kashgar para ser la urbe que él se había imaginado. La ciudad antigua es irreconocible: «apenas pude reconocerla», y de su pasado esplendor «casi no quedaba nada».

No obstante, a pesar de esta primera visión negativa, la visita al mercado de la ciudad hace ver al viajero que el sueño que estaba persiguiendo sigue existiendo. El corazón de la urbe de la Ruta de la Seda, de esta Kashgar mítica que veía moribunda entre los edificios modernos chinos, sigue latiendo en el bazar de la ciudad. Conocer esta realidad que se corresponde con su imaginario resulta fundamental: «sentí que [...] había encontrado las huellas inequívocas de la Ruta de la Seda y que me estaba desplazando por ellas. Sentí que la Ruta no había muerto y que mi viaje aún tenía razón de ser» (2009: 104).

Esta ciudad mítica es también el punto de referencia para Martínez de Campos, que comenta: «Kashgar era uno de los grandes hitos de nuestro viaje. Con sólo pensar en ese nombre en Madrid me daban ganas de ponerme en marcha» (2006: 80). Al igual que Strubell, el motero habla del poder de este topónimo que anima a emprender el viaje. Asimismo, el protagonista valora la famosa urbe como «la mayor ciudad oasis del Xinjián y la gran encrucijada de caminos de la Ruta de la Seda», la cual «merece el viaje por sí misma» (2006: 80). El viajero no está obsesionado con la búsqueda de este pasado perdido

en la realidad actual de la ciudad, aunque sí le interesa la historia de Kashgar e insiste en el papel que esta ha desempeñado en la Ruta de la Seda:

Las caravanas con sus camellos cargados de mercancías chinas se encontraban aquí con las que, en sentido contrario, procedían o bien de la India, a través del Karakoran o bien del Mediterráneo, pasando por Persia y Afganistán y por ciudades como Merv, Bukara, Samarkanda o Kokanda, a través de durísimos y fríos pasos de montaña, con sus yaks de carga. En Kashgar reposaban los deshidratados viajeros del desierto y los helados mercaderes que lograban atravesar las montañas. Allí también descansaban sus animales y los intercambiaban (2006: 80-81).

El pasado de la ciudad se evoca constantemente, pero su objetivo no es oponerlo al presente. A este antiguo recuerdo de Kashgar le sigue su imagen contemporánea en la que Martínez de Campos también destaca la visión del mercado:

nuestra salida de Kashgar coincidió con el día de mercado semanal. La explosión de colorido, la mezcla de etnias, el tráfico de animales diversos, de carritos tirados por burritos, entre otros muchos vehículos de todo tipo, la algarabía, el ruido de voces y los bocinazos se multiplicaron por diez. Antes del amanecer ya confluían presurosos mercaderes, compradores, sus familias y público en general. La fiesta había comenzado (2006: 99-100).

Esta imagen lleva al viajero a pensar que «todavía hoy el mercado de los domingos de Kashgar es uno de los mayores espectáculos de Asia. Es el de mayor importancia de todo el Xinjián y a él acuden miles de personas a comprar y vender no sólo bestias de carga de todo tipo, sino cualquier mercancía, objeto o pertenencia» (2006: 81). Se podría decir que este mercado conecta la ciudad moderna con su pasado de mercaderes y, con la expresión «todavía hoy», el autor tiende el puente entre lo moderno y lo antiguo. A diferencia de Strubell, Martínez de Campos no ve una ruptura evidente entre la Kashgar histórica y su faceta contemporánea, por lo que la ciudad moderna se revela, en su texto, como una digna continuadora del pasado²⁶³.

²⁶³ En otras ocasiones también podemos observar que la dicotomía ayer/hoy presente en Martínez de Campos se basa mucho más en la búsqueda de semejanzas que en la insistencia sobre las diferencias. La descripción del viajero no se reduce a la oposición entre lo positivo del pasado y lo negativo del presente, y su mirada se centra más en lo que une ambas realidades y no en lo que las separa. Por ejemplo, cuando el motero describe el oasis de Gilgit comenta: «debió de parecerle un paraíso al viajero que, tras semanas de viaje, había conseguido llegar hasta aquí a través de las cadenas de montañas peladas que, en cada uno de sus valles, aislaban a sus habitantes, sus culturas y sus lenguas. Hoy como ayer, Gilgit es estratégico, es un punto neurálgico de centro de Asia» (2006: 51). De la misma forma que en el caso de Kashgar, lo primero que le interesa de esta ciudad es su importancia en la Ruta «debió de parecerle un paraíso al viajero». No

Además, en el relato de Martínez de Campos, junto al imaginario antiguo de la Ruta de la Seda, sigue muy presente la visión de Kashgar del XIX, del periodo del *Gran Juego*, a la que el autor le dedica varias páginas. También Thubron, en su visión histórica de la ciudad, aúna su etapa de la Ruta de la Seda con la época del famoso *Great Game*:

Kashgar está situada donde los mapas se disuelven en la mente de la gente. Las Rutas de la Seda que vienen del norte y del sur convergen aquí, y el desierto muere contra las montañas. Hace quince siglos, cuando Kashgar era budista, sus habitantes fueron célebres por su fiereza y su impetuosidad, y con el tiempo, la ciudad se convirtió en una defensora del islam. Para Europa apenas fue conocida hasta el siglo XIX. Entonces, cuando la Rusia zarista intentó expansionarse hacia el sur y hacia el este, Kashgar se convirtió en un puesto de escucha en el Gran Juego de espionaje imperial jugado por los imperios ruso y británico junto a una China empobrecida (2017 [2006]: 182).

Al mismo tiempo, el inglés relaciona en seguida esta realidad histórica de la urbe con su situación actual en general, y con la tensión entre uigures y chinos en particular: «pero ahora el juego era de China. Por las suaves formas de la ciudad uigur, las calles chinas se abrían paso como filos de cuchillo» (2017 [2006]: 182). Asimismo, de la misma manera que Martínez de Campos, también este viajero le presta atención al mercado de la ciudad. Thubron describe el ambiente del lugar, señalando que es justo allí, en este aparente caos de personas, colores, olores y sonidos, donde resurge el mundo de antaño:

Luego, las calles desembocaron en un mercado de quincalleros, ceramistas, torneros. Entre el gentío, en cada polo de la vida, se paseaban niñas con gorros iridiscentes, como muñecas anticuadas, y viudas tapadas con bastos velos de color marrón. El aire olía a resina y carbonilla y vibraba con la trémula música de Arabia. No había ningún chino a la vista. Súbitamente, Asia Central estaba cerca y era palpable. Las cúpulas de las mezquitas que daban a las calles recortaban medialunas en el cielo y tortuosas escaleras ascendían a salas de oración entre pilares pintados y macetas de flores. Entre los gorros de piel de carnero y los casquetes de los uigures, se paseaban pastores kirguizes con sombreros blancos de fieltro y algunos tayikos de la frontera con Pakistán, sus mujeres ataviadas con altos sombreros sin ala guarnecidos con colgantes de plata. Este resurgimiento de un mundo que antaño había sido nómada alcanzó

obstante, en vez de oponer este pasado a la situación actual habla de «hoy como ayer», tendiendo un puente entre ambas épocas y haciendo que el paso entre la historia antigua de Gilgit y su presente resulte mucho más fluido y más que una ruptura sea una línea continua.

su punto culminante en un concurrido mercado dominical donde bueyes, burros y temblones coros de gordas ovejas se mezclaban con caballos del lago Barkol y el río Ili y unos cuantos camellos bramaban (2017 [2006]: 184).

Este interés en los mercados para conectar con la visión imaginaria de la Ruta resulta muy importante también en otros autores del corpus. Para muchos de los viajeros los bazares se convierten en los espacios de lo auténtico, donde se esconden el alma y el corazón de las urbes antiguas, y en los que sigue vivo el pasado de la Ruta que estos persiguen. Incluso Miquel Silvestre, escéptico con la Ruta de la Seda, reconoce que «en los bazares de alimentos es donde se aloja la vida más popular, los personajes más genuinos...» (2016: 116).

Junto al mercado de Kashgar, los bazares de Tabriz y Samarcanda también se convierten en los protagonistas de los relatos de viajes contemporáneos. La postura de Strubell al llegar a Tabriz es igual que la que presentó en Kashgar y, una vez más, el protagonista, lleno de referencias librescas, en este caso, las de Marco Polo, paseando por las calles de la famosa urbe comenta: «su nombre resonaba en mi cabeza desde el momento en que empecé a planear viajar a lo largo de la Ruta de la Seda. Marco Polo habló de ella, describiendo sus gentes y su bullicioso comercio» (2009: 34). Ya desde el principio, Strubell hace referencia a la descripción que el mercader veneciano hizo de Tabriz, lo que le lleva a pensar que «en aquellos tiempos debía de ser una ciudad magnífica» (2009: 34). Al igual que en su mirada hacia Kashgar, aquí también el viajero compara esta imagen previa con la realidad actual de la ciudad. Así, en la visión actual del sitio el viajero señala el papel primordial del bazar. «la ciudad gravita y se extiende en torno a este infinito mercado» (2009: 34-35) que, en sus propias palabras, «salva a Tabriz de ser una población olvidable y mediocre» (2009: 34-35). De esta manera, el bazar se revela como el corazón de la ciudad en torno al cual esta «gravita» y «se extiende», y donde confluyen y se concilian el presente y el pasado de urbe.

No obstante, en la descripción de Tabriz llevada a cabo por Strubell la oposición entre «hoy» y «aquellos tiempos» sigue muy vigente. Mientras que a la primera realidad se asocian adjetivos de valor negativo como «olvidable» o «mediocre», la segunda, estrechamente relacionada con los tiempos de esplendor, se describe como «magnífica».

El mercado de esta ciudad aparece reflejado también en el relato de Ollivier que lo observa recordando su pasado:

Gritos, quejas, llantos. ¿Sueño? En el bullicio del bazar de Tabriz, que visito, los lamentos se repercuten en las paredes y en las ojivas de los techos de ladrillo. El mercado de Tabriz es uno de los más grandes de Irán después del de Teherán. Fue el mayor. Hace cuatro siglos, todas las riquezas de Oriente se acumulaban allí, a disposición de las caravanas y los ricos mercaderes, acudiendo a comprar desde las más lejanas fronteras del mundo conocido. Venían a vender, a intercambiar alfombras y tejidos de precio. El bazar aún era rico y famoso antes de la revolución y del cierre de la frontera rusa. En treinta kilómetros cuadrados -una ciudad dentro de la ciudad- había especias y perfumes embriagadores, jade y piedras preciosas, puñales de acero pulido, espadas repujadas con piedras preciosas, cristales de Venecia y porcelanas chinas que compraba a precio de oro el «pájaro-caballo»; allí se compraban los mejores halcones de caza. Y también, por supuesto, seda, montones, pilas, miles de rollos de telas de seda y montañas de brocado de oro y plata (2006 [2001]: 54).

El viajero habla del mercado en pasado: «fue el mayor», «se acumulaban», «venían a vender» y la realidad que describe, principalmente, es la referente al bazar de «hace cuatro siglos». Sin embargo, también indica la historia más reciente de este lugar, en tiempos «antes de la revolución y del cierre de la frontera rusa», cuando «aún era rico y famoso»²⁶⁴. Aunque la descripción del sitio se lleva a cabo, sobre todo, en el pasado, las primeras líneas dedicadas a este lugar aparecen en presente: «visito», «se repercuten», «es». De esta manera, Ollivier integra ambas realidades, observa el mercado en su forma actual, reflexionando sobre su pasado. Asimismo, el viajero describe las sensaciones que le acompañan, ya que el mercado, muchos siglos después, no deja de fascinar y sorprender. El caminante se declara «perdido en el dédalo de callejones» y reconoce: «ya no sé dónde estoy: tanto se parecen estas calles interiores bordeadas de tiendas minúsculas», aunque sabe que «los diseños, que resultan de la disposición, la forma y el color de las tejas y los ladrillos imbricándose, nunca son semejantes y los habitantes de Tabriz jamás se equivocan» (2006 [2001]: 54).

Esta importancia del mercado alcanza su punto culminante con la llegada de Ollivier a Samarcanda. Como hemos visto en el capítulo anterior, el caminante le dedica mucho espacio a la descripción del mercado y su paso por él que se convierte en una experiencia multisensorial que estimula no solo la vista, sino también el oído, el olfato,

²⁶⁴ El protagonista se refiere a la Revolución Islámica de 1979.

el tacto y el gusto. Al mismo tiempo, el viajero descubre que la Samarcanda auténtica, la urbe mágica que tanto le hizo soñar y cuya visión ha alimentado sus pasos, no está en los múltiples monumentos de la ciudad, sino que se oculta justo en este bazar cuyo corazón late con fuerza incluso siglos después. La Samarcanda que busca y encuentra Ollivier está en los colores de su mercado, en sus olores, en los sonidos omnipresentes, en el tacto, en los sabores que deleitan el paladar. Por esta razón, el autor se dirige a la ciudad en una especie de apóstrofe:

Samarcanda, no has cambiado desde los tiempos inmemoriales cuando eras la Maracanda de los griegos. Has mantenido tu alma comerciante, tu sed de intercambios, a través de todas las vicisitudes, bajo la bota de los mercenarios, la férula religiosa o la ocupación rusa y después soviética. Has conservado ese genio mercantil que hizo de ti uno de los puntos más altos de la ruta de la seda. Nada ha cambiado en veinte siglos en tus hábitos, tus lenguas ni en tus productos (2006 [2001]: 311).

Para Ollivier la esencia de la ciudad está en su «alma comerciante», su «sed de intercambios», en este «genio mercantil» que le caracterizó a lo largo de los siglos, y todos estos ingredientes siguen vivos en el mercado de la urbe, una prueba irrefutable de la herencia de la Ruta de la Seda. Al mismo tiempo, Ollivier ve en el bazar su lugar en la ciudad, por lo que comenta: «pasaré allí todo el tiempo que me queda antes de emprender viaje hasta Tashkent y después París» (2006 [2001]: 308). Según el caminante, la Ruta de la Seda no ha muerto porque «aquí, a la sombra de los mosaicos azules de Bibi Khanim, late el corazón milenario de Samarcanda. Un corazón que ni siquiera han conseguido ahogar setenta y dos años de comunismo» (2006 [2001]: 308).

Cuando las realidades previas son varias

Como se ha podido ver, los viajeros contemporáneos contrastan, constantemente, la realidad de la Ruta que van descubriendo con imágenes previas procedentes de múltiples lecturas, así como de los imaginarios y expectativas que estas iban creando. No obstante, esta relación entre la visión de la realidad y su imagen previa resulta todavía más compleja en el caso de Thubron. Dado que el viajero ya había realizado un recorrido parecido hace años, en este viaje su punto de referencia lo constituye no solo el pasado antiguo de los lugares, sino también la realidad que él había conocido en su primer viaje. Por esta razón, se podría decir que su mirada abarca tres dimensiones temporales. El

viajero compara la realidad actual de los lugares con la que experimentó en su primer viaje y, al mismo tiempo, con el pasado más antiguo de los sitios.

El mejor ejemplo de esta triple visión temporal, de las diferentes imágenes que chocan y se sobreponen, es la visita del escritor a la mítica Xi'an, el simbólico comienzo de la Ruta. Thubron, aunque ya ha estado allí, ahora no reconoce la ciudad, que parece haber sido sustituida por otra:

Xi'an había sufrido un cambio espectacular. Treinta años atrás, yo me había paseado por una ruinoso capital de provincias. Sus sombrías murallas, supervivientes de la Revolución Cultural, habían circundado poco más que bloques de oficinas y almacenes estatales semivacíos. Hay un hedor a carbonilla en mi recuerdo, y barro otoñal. Camiones herrumbrosos y un río de bicicletas habían deambulado por la fantasmal trama de viejas calles. Los colores que poblaban las aceras eran el marrón reglamentario, el gris y el azul marino [...]. Pero ahora había cobrado bruscamente vida. Yo apenas reconocía nada. Xi'an no se había consolidado en la majestuosidad que irradiaba Beijing, sino transformado en una frenética procesión de centros comerciales atestados de gente, restaurantes y arrabales industriales de alta tecnología. El circuito de casi quince kilómetros trazado por sus murallas, que antes parecía no contener nada, bullía con renacido vigor, engullendo por sus inmensas puertas un tráfico que creaba atascos kilométricos en las avenidas (2017 [2006]: 25).

La descripción que el viajero hace de la urbe se estructura a partir de la oposición «treinta años atrás» frente a «pero ahora». El uso de la conjunción adversativa «pero» antepuesta a «ahora» ya indica que se trata de dos realidades encontradas, dos visiones de la ciudad que se enfrentan. La realidad antigua se corresponde con una imagen valorada negativamente: el Xi'an del recuerdo de Thubron se revela como «una ruinoso capital de provincias», con «sombrias murallas», «camiones herrumbrosos», «hedor a carbonilla» y «barro otoñal». Los colores que la dominan son «el marrón reglamentario, el gris y el azul marino». Aunque la ciudad actual, en palabras del propio autor, «había cobrado bruscamente vida», este cambio tampoco parece positivo. En ningún momento se ha buscado la majestuosidad, por lo que la ciudad resulta ser «una frenética procesión de centros comerciales atestados de gente, restaurantes y arrabales industriales de alta tecnología», mientras que «la fantasmal trama de viejas calles» por la que deambulaban camiones y bicicletas se ha visto sustituida por «un tráfico que creaba atascos kilométricos

en las avenidas». Más tarde Thubron resume esta transformación observando que «Xi'an se está convirtiendo en todo lo que China quiere ser» (2017 [2006]: 26).

El escritor intenta conciliar ambas visiones, labor que no resulta nada fácil: «en mi mente, esta Xi'an más antigua ya se estaba convirtiendo en una fotografía sepia. Yo me esforzaba por recobrarla, pero ella se estaba difuminando con cada hora que pasaba» (2017 [2006]: 27). La falta de correspondencia entre su recuerdo y la realidad le confunde, le hace perder sus referencias: «yo lo contemplaba boquiabierto, como un forastero» (2017 [2006]: 26). Asimismo, entre estas dos imágenes en pugna emerge la visión de la Xi'an antigua que Thubron, de la misma manera que Strubell en Kashgar, encuentra entre la urbe moderna:

Si uno deja cualquiera de las avenidas que discurren por el interior de las murallas, se pierde en una maraña de viejas callejuelas. Justo detrás de las avenidas de hormigón, laten como el inconsciente de la ciudad: serpentean y se bifurcan en claustrofóbicos patios donde las endeble paredes de madera de las viviendas, salpicadas de ventanas rotas, sobreviven a los fríos inviernos bajo grises tejados de hojalata ondulada. Cuando uno se interna aquí, vuelve a notar el peso del pasado de Xi'an. Oye únicamente el chirrido de bicicletas o el traqueteo de un rickshaw mientras deposita a sus zarandeados pasajeros (2017 [2006]: 28).

Aquí, lo que conecta la ciudad con su pasado son las «viejas callejuelas», calificadas por Thubron como «el inconsciente de la ciudad» que, aunque reprimidas y apartadas, siguen presentes. También los «claustrofóbicos patios», las «endeble paredes de madera de las viviendas» y las «ventanas rotas» son el inconsciente del pueblo chino, obsesionado con la tecnología, el desarrollo y el consumo. En este contexto, realidades aparentemente débiles y desgastadas sujetan «el peso del pasado de Xi'an».

3.1.2.2. El pasado desaparecido

Mientras que, en algunas ocasiones, los viajeros consiguen encontrar el corazón oculto de las ciudades que recorren, llegando a su esencia y descubriendo el mundo pasado, en otras muchas, tienen que rendirse ante la evidencia y desmitificar el antiguo itinerario, asumiendo que del esplendor de antaño ya no queda nada. Llegar a varios puntos de la antigua Ruta de la Seda les sirve para ver las secuelas del paso de tiempo y comprobar que, frecuentemente, las pruebas tangibles de los míticos caminos se reducen

a montones de piedras o edificios irreconocibles. La idea de Ollivier, según la cual «las ruinas son una suerte de especialidad de Turkmenistán» (2006 [2001]: 248), se aplica a todos los territorios visitados por los autores del corpus.

Aunque, como ya hemos visto, la impronta soviética en los territorios visitados se muestra, sobre todo, en el obsoleto sistema burocrático y en la corrupción omnipresente, los años de la URSS tampoco han sido impunes con la arquitectura y el patrimonio cultural de Asia Central. Almarcegui reflexiona sobre su relación con las montañas de Kazajistán y reconoce:

Si en Asia Central las amé, fue probablemente porque no soportaba la mano e impronta soviéticas de sus capitales. ¿Quién habría dicho a los viajeros o comerciantes de la Ruta de la Seda que siglos después tendrían este aspecto? ¿Quién habría imaginado que podrían desproveerse del sentido mágico que tuvieron durante siglos? (2016: 128).

En estos pensamientos de la viajera se observa cierta amargura y desilusión por el estado actual del patrimonio de la Ruta. Las capitales de las antiguas repúblicas resultan ser lugares insípidos que han perdido su carácter, y los territorios del mítico trayecto, como ella misma lamenta, se han desprovisto «del sentido mágico que tuvieron durante siglos». Las preguntas retóricas, «¿Quién habría dicho a los viajeros...?», «¿Quién habría imaginado...?», refuerzan esta queja e intensifican la ruptura entre el pasado y el presente.

También Ollivier repara en el hecho de que la realidad mágica de la ruta y muchas joyas de su arquitectura se han visto sustituidas por hormigón y cemento, fenómeno propio no solo de los países de la antigua URSS. El caminante, a su paso por Turquía, comenta: «después de diez kilómetros de marcha giro hacia el sur por un camino de tierra que era la antigua ruta de la seda, abandonada en beneficio de un camino asfaltado y reluciente» (2005 [2000]: 231). Durante este recorrido también encuentra el caravasar Mehmet Pacha o, como él mismo precisa, lo que queda de él:

las paredes del recinto se han derrumbado. Sólo subsisten algunas celdas de la planta baja, alineadas a un costado y otro de una calle central. Han roto la bella perspectiva, situando una fila de faroles que se pretende modernos. A cada extremo hay una puerta bajo un arco de piedras blancas y negras que resultarían hermosas si no se hubiera cometido el crimen arquitectónico de implantar encima de una de ellas un reloj de cemento (2005 [2000]: 123).

Asimismo, muchas veces, el francés ni siquiera encuentra huellas del pasado, que ha desaparecido o se ha visto tapado por una estética «más actual»:

En Osmandjik, después de cuarenta y seis kilómetros, busco en vano las «dos más cómodas caravaneras» que describe mi fiel Tavernier. Aún subsiste el viejo puente de quince arcos que visitó hace cuatro siglos, pero no se permite circular por él. Lo han cubierto de cemento por arriba y por abajo para darle un aspecto más actual. Sufro por esas piedras aprisionadas en ese sarcófago gris y desabrido. Los turcos adoran el cemento (2005 [2000]: 120).

Estos hechos, que el propio viajero clasifica como «crimen arquitectónico», lo entristecen: «sufro por esas piedras aprisionadas en ese sarcófago gris y desabrido», y resultan constantes a lo largo de su camino.

Ollivier llega ilusionado a la ciudad Hendek cuya etimología, como él mismo explica, es «albergue», y que en el pasado poseía al menos cuatro caravasares. No obstante, muy pronto, el viajero se da cuenta de que de estas posadas no queda más que un recuerdo: «el médico Ahmet Muhtar Kirval, escribió una monografía acerca del pasado comerciante de la ciudad, y me confiesa que ya no queda nada de los edificios de antaño. Destruyeron el último en 1928 y en su lugar construyeron un glorioso banco» (2005 [2000]: 62). Asimismo, los lugares que todavía se mantienen en pie están constantemente amenazados: «en Merzifon, cerca de la mezquita, se desploma una caravanera de piedra que fue muy bella» (2005 [2000]: 125). La decadencia del legado histórico es un hecho: «Sheyit, pobre, muy pobre, contempla como su caravanera se arruina. Hace dos años que solicita una ayuda para por lo menos reparar y conservar el techo. Aún espera una respuesta. Se puede prever que dentro de poco este soberbio testimonio de la ruta de la seda habrá desaparecido como tantos otros» (2005 [2000]: 89). El pasado en ruinas se va derrumbando ante los ojos del viajero que denuncia esta situación en reiteradas ocasiones: «me da rabia, pues, vaya a saberse por qué, me importa mucho la conservación de las caravaneras...» (2005 [2000]: 114).

Estas imágenes de decadencia tampoco le resultan lejanas a Thubron quien, a lo largo de su camino, observa cómo la modernidad más exacerbada va borrando el pasado y lo lleva a un segundo plano de la realidad. En su visita a la mítica Xi'an, el comienzo de toda la Ruta, el escritor descubre que el mundo de la publicidad apenas deja lugar para los recuerdos:

La Ruta de la Seda comenzaba en la puerta oeste de la vieja Changan. Para conmemorarla, el municipio de Xi'an encargó una caravana de camellos, esculpidos en arenisca roja, cuyo tamaño duplica el natural. Pero el enclave de la puerta ya había sido engullido por un supermercado, invadido por anuncios de tarjetas de crédito. Así que los camellos ocupan una isleta próxima (2017 [2006]: 45).

También Almarcegui es consciente de que muchos lugares ya no tienen nada que ver con su pasado glorioso. Cuando la viajera llega a Shahrīsabz, la ciudad natal de Tamorlán, comenta: «en la actualidad, como dirían los viajeros del siglo XVIII, no queda nada sino un resto de su pasada grandeza» (2016: 70). La alusión final a los viajeros del XVIII no parece casual y muestra cómo la propia escritora reconoce su mirada nostálgica. Además, observar parejas de recién casados fotografiándose con «la estatua del gran Tamerlán delante, los restos de las murallas detrás [y] entre ellos, un teatrillo de colores en mitad de un pequeño parque de atracciones» (2016: 71), le reafirma en la idea de que «en Shahrīsabz no quedan huellas de su pasada grandeza» (2016: 72).

Ollivier adopta la misma manera de hablar con la ciudad de Ashkale, antigua etapa de la ruta, que en las palabras del viajero «ha perdido hasta el recuerdo de ese pasado suyo» (2005 [2000]: 220). La visión de Thubron de muchos de los lugares que visita no resulta muy diferente. Cuando el inglés llega a la ciudad afgana de Balkh comenta: «me encontré con dos montículos coagulados, todo lo que quedaba de las maravillas budistas visitadas por Hsuan-tsang en 630» (2017 [2006]: 296), y también destaca la decadencia de la ciudad iraní Rey: «Rey fue en otro tiempo comparable a Bagdad [...], la ciudad se convirtió en un importantísimo centro comercial sasánida en la floreciente Ruta de la Seda [...]. Pero en Rey, de esta época no queda nada salvo una derruida fortificación» (2017 [2006]: 351).

3.1.2.3. Los lugares anclados en el tiempo

Junto a la rabia y la desesperación por ver destrozado y abandonado el legado histórico de la Ruta de la Seda, los viajeros viven también momentos en los que se sienten trasladados a otra época, experimentando la sensación de un tiempo suspendido e inmóvil. Boulnois, comentando la ya mencionada expedición de Autrel Stein, observa que «en el transcurso del año que duró su exploración arqueológica, se olvidaba fácilmente del paso de los siglos» (2004 [2001]: 383). La misma estudiosa añade que «esa impresión de la

suspensión del tiempo se encuentra en todos los viajeros que recorrieron esta región del mundo antes de los años sesenta del siglo XX» (2004 [2001]: 383).

La lectura de los textos contemporáneos de viajes demuestra que esta sensación de recorrer territorios anclados en el pasado no es propia tan solo de los viajeros anteriores a los años sesenta. Thubron coincide en su itinerario con el viaje de Stein y las sensaciones que experimenta, a pesar de la diferencia temporal, son las mismas que acompañaron al explorador antiguo: «nada parece haber cambiado de como siempre ha sido» (2017 [2006]: 167), y los camellos «avanzaban fácilmente por el desierto, como si regresaran a la prehistoria» (2017 [2006]: 159)²⁶⁵.

De esta forma, en algunos momentos de su recorrido, los viajeros del corpus se mueven geográficamente para ver la inmovilidad temporal, desplazándose en el espacio para experimentar la sensación de trasladarse en el tiempo. El gran valor de muchos sitios radica justamente en conservar esta huella del pasado, como puede ser el caso de Bujara que, en palabras de Strubell, «se conserva mucho más fiel a su espíritu ancestral, ese que todos los viajeros desearíamos ver al encontrarnos en pleno corazón de la Ruta de la Seda» (2009: 66). Estar en Bujara, pasear por sus calles y acercarse a sus monumentos, hace que el viajero se sienta trasladado a otra época. El desplazamiento geográfico provoca una sensación del desplazamiento temporal, sensación siempre buscada y anhelada por el autor, que reconoce: «caminando por la ciudad antigua, uno se sentía por momentos transportado al siglo XV, época en la que la mayoría de sus mezquitas fueron construidas» (2009: 66).

También Ollivier, alejándose de la zona turística de Bujara, comenta: «me desplazo hacia Labi Hauz, un lugar de paz y tranquilidad que no cambió en cuatro siglos» (2006

²⁶⁵ Aunque el propio Thubron experimenta esta suspensión del tiempo, incluso un siglo después del viaje del explorador británico-húngaro, en su relato ya se advierte que esta inmovilidad no puede ser una constante y que el viajero es testigo de un mundo que va desapareciendo. El escritor, junto a esta sensación de estar anclado en el tiempo, quiere captar también en su texto el cambio constante que viven los territorios que va recorriendo. Cuando el inglés llega a un lugar en el desierto visitado por el monje budista Xuanzang, un local le comenta: «- el sitio pronto va a cambiar- dijo-. La gente ha encontrado agua y lo va a convertir en campos de cultivo. Cuando la gente se asienta en un lugar, este pasa a pertenecerle. Si no, el desierto se lo termina llevando todo. La arena lo tapa. Siempre. Así que usted va a ser el último en verlo. Va a desaparecer» (2017 [2006]: 178-179). También en Kashgar el escritor se entera de los cambios previstos en la ciudad: «pero hoy una multitud se ha reunido en silencio en torno a una nueva valla publicitaria que muestra una imagen creada por ordenador. Representa la plaza de la mezquita de Id Kah como pronto será. En vez del bullicioso foro actual, animado por los bazares que ocupan la pared de la mezquita, un espacio inmenso irradiaba desde la aséptica mezquita hacia parques vacíos. En este futuro no hay miseria, ni desorden, ni intimidad. Las caras que me rodean están serias y parecen desconcertadas. No entiendo qué están susurrando. Pero, un minuto después, alguien se coloca a mi lado. Su voz espeta en inglés: -Dentro de dos años, no quedará nada del casco antiguo, solo una mínima parte para que los turistas la visiten. Ya ha desalojado a diez mil personas, y les han pagado basura por sus casas» (2017 [2006]: 193).

[2001]: 287- 288). Finalmente, Thubron, en su visita a esta urbe, se muestra cautivado por una ciudad antigua que se recompone ante sus ojos:

Yo caminaba fascinado. De vez en cuando, entre el polvo que impregnaba el aire, por encima de las marrones paredes de cemento, esta ciudad más antigua se recomponía. Regresaba en las desgastadas ventanas de las mezquitas, en los azulejos que aún salpicaban las entradas de las escuelas, y a veces, como un recuerdo hiriente, estampaba el cielo con cúpulas de color azul turquesa. En su núcleo, el minarete Kalan de casi cincuenta metros [...] aún se alzaba imponente sobre su mezquita; mientras, enfrente, las cúpulas azules de Mirri-Arab, la madraza más antigua aún en funcionamiento, se elevaban espléndidamente sobre sus tambores decorados (2017 [2006]: 266).

A diferencia del discurso de carencias de Strubell en Kashgar, aquí Thubron enumera todos estos elementos que le dan carácter a Bujara, conectándola con su pasado. La urbe antigua está compuesta de «las desgastadas ventanas de las mezquitas», los «azulejos que aún salpican las entradas de las escuelas», las «cúpulas de color azul turquesa», «el minarete Kalan». Asimismo, la ciudad antigua descrita por el viajero inglés no es una urbe oprimida y ahogada por la modernidad, sino que se muestra vencedora del conflicto pasado/presente. Esta ciudad se recompone «por encima de las marrones paredes de cemento», el minarete se alza «imponente», mientras que las cúpulas de la madraza se elevan «espléndidamente».

Almarcegui, en su paso por Bujara, también señala su importancia en la ruta, pero reconoce que Ichan-Qala, la parte antigua de Jiva, le gusta «más incluso que la mítica Bujara» (2016: 36). Para la escritora, es allí donde el pasado se vuelve presente y «las dimensiones [...] más pequeñas y domésticas [...] permiten imaginarse con mayor facilidad cómo fue en la época de la invasión timúrida en el siglo XV» (2016: 37).

Esta sensación de inmovilidad, del tiempo en suspensión y del mundo que no cambia puede observarse no solo en las ciudades de la ruta, sino también en algunas de sus tradiciones y costumbres, como la fabricación de la seda. A las afueras de la ciudad de Khotan, Strubell busca un taller donde se obtiene el preciado tejido de forma artesanal. Presenciar esta escena le parece fundamental porque, en sus propias palabras, «equivalía a retroceder a los mismísimos inicios de la Ruta; vería con mis propios ojos un proceso que se mantenía inalterable desde hacía más de veinte siglos y que era el responsable indirecto de que yo estuviera viajando por aquellos parajes» (2009: 109). En esta afirmación el viajero insiste en el imaginario de la Ruta de la Seda como el motivo de su

viaje, la razón por la cual decide recorrer esos territorios. Asimismo, una vez más, en su reflexión destaca la búsqueda de lo auténtico, lo profundo, así como la sensación de trasladarse en el tiempo: «retroceder a los mismísimos inicios de la Ruta».

También Thubron visita el taller de seda de Marguilan y señala que «extraía sus pigmentos rojos de la cáscara de granada, los amarillos de las cebollas, los marrones de frutos secos» (2017 [2006]: 241). Al viajero esta fábrica le recuerda las que ya había visto en su camino, sobre todo los talleres de Khotan, y habla del proceso de la producción de seda como «una práctica tan antigua, quizá, que fue anterior a las fronteras» (2017 [2006]: 241).

Ollivier, por su parte, más que en las grandes tradiciones o rituales, se fija en las actividades cotidianas de la gente que va observado en su camino. Para él, estas acciones que podrían parecer nada significativas son una evidencia de la relación de este mundo con el pasado, por lo que viajero recoge estas escenas en su relato. Una de ellas es la imagen de unos hombres que siegan con una guadaña: «un poco más lejos dos hombres siegan una pradera. Van uno tras otro, ligeramente desplazados, en línea recta y esgrimen al mismo tiempo la lámina de sus guadañas. Parecen animados por un mismo mecanismo» (2005 [2000]: 65). Esta visión lo lleva a un pasado lejano: «no veía hombres segando a mano con una guadaña desde mi infancia. Sentado en la hierba y con los pies desnudos, un tercer hombre golpea su herramienta para mejorarle el filo. Estas dos escenas de paz campestre me sumergen en el mundo en suspenso de un pasado distante y me devuelven algún vigor» (2005 [2000]: 65). La misma sensación de sumergirse «en el mundo en suspenso», le acompaña observando a unos muchachos pescando «con cañas improvisadas» (2005 [2000]: 88). La escena le sorprende por la extraña mezcla de lejanía y familiaridad: «¡qué antigua me parece esta escena! Sin embargo son escenas que formaban parte de mi entorno cuando era niño. ¿Estaré tan viejo?» (2005 [2000]: 88). Todos estos momentos son para el viajero una prueba irrefutable del carácter de la Ruta, que se mantiene inalterado para quienes sepan descubrirlo. Según Ollivier, el corazón de la Ruta late con fuerza, incluso a pesar de las apariencias que podrán indicar que esta ya no existe:

¿Qué ha cambiado en estos paisajes después que esos gloriosos viajeros pisaron su suelo? ¿El alquitrán en las carreteras, el punteo de los postes del telégrafo? Basta que me aleje unos cientos de metros del asfalto y el decorado permanece inmutable. Estos campos, colinas, montañas, cultivos, casas y campesinos son los mismos. Estos pastores, que guardan sus rebaños y me

hacen señas cuando me ven, no viven de distinto modo que sus antepasados, que desde tiempos inmemoriales vieron desfilar a los viajeros solitarios o las largas filas de las caravanas (2005 [2000]: 98).

El peligro de la mirada anclada en el pasado

En esta visión de un mundo en suspenso, anclado en el tiempo, el mito parece dominar la realidad tangible. Los viajeros, aunque se esfuerzan por presentar datos objetivos sobre la historia de la Ruta de la Seda, no pueden resistirse a seguir el halo mágico que esta despliega. Como hemos visto, para verbalizar este mito hablan de «corazón de la Ruta», «espíritu ancestral», «esencia» o «centro del mundo», construyendo, de esta manera, el imaginario de una realidad única, auténtica, verdadera. De esta forma, la ruta deja de ser caminos concretos y datos históricos para convertirse en nombres mágicos o territorios de ensueño. Ollivier, con su contemplación de la vida simple y tranquila de los locales y con las imágenes que lo conectan inevitablemente con la infancia, restaura en estos lugares el mito de la Arcadia. Los otros autores insisten en la idea del tiempo que no pasa y describen territorios que pertenecen a otras épocas. Parece que los protagonistas viajan hacia lo inalterable, que para ellos equivale a lo no contaminado por el paso del tiempo, lo puro, lo auténtico.

Paradójicamente, se mueven para encontrar la inmovilidad, y su dinamismo contrasta con la pasividad que esperan del paisaje, de la gente y de los territorios que están recorriendo, lo que nos lleva a las ideas de Edward Said sobre el Oriente. Resulta que estos viajeros, aunque tal vez de forma inconsciente y sin quererlo, buscan una visión «estática, congelada y fija» (Said, 2008 [1978]: 279) de los territorios que van recorriendo. De esta forma, refuerzan la idea del Oriente inmóvil y pasivo, que no avanza, no se desarrolla y siempre pertenece a otra época. Rodrigo Gutiérrez Viñuales, hablando del Orientalismo en Europa, observa que:

El viaje a Oriente, muchas veces emprendido por el europeo desde el cómodo sillón de casa a través de las numerosas revistas ilustradas que incorporaban fascinantes relatos y grabados, posibilitaba, como nos dice Arias Anglés, una evasión espacial (separación física de su mundo: viaje exótico) a la vez que otra temporal (retorno al Medioevo), y, parafraseando a Réau, apunta que «el orientalismo conciliaba la doble aspiración de los románticos hacia el pasado y el exotismo» (2010: 18).

En el caso de los viajeros del corpus, aunque su relato sobre los países recorridos se aleja de la mirada orientalista del XIX, en algunos momentos también puede observarse en ellos esta búsqueda de evasión, tanto geográfica como temporal. La transformación que experimentan las ciudades de la Ruta desilusiona a los viajeros que la consideran una especie de traición a la cultura, historia e incluso a los orígenes. Puede dar la sensación de que también ellos niegan «a Oriente y al oriental incluso la más mínima posibilidad de desarrollo, de transformación, de movimiento humano» (Said, 2008 [1978]: 279-280). En su afán de búsqueda de lo auténtico, lo originario, de los ya mencionados «corazón de la Ruta», «espíritu ancestral» o «esencia», los viajeros contemporáneos no consiguen huir de ciertas actitudes denunciadas por Said, como el hecho de que «Oriente y el oriental llegan a ser identificados con un tipo mal entendido de eternidad...» (2008 [1978]: 280).

3.2. Descubriendo los pasos borrosos de otros viajeros

3.2.1. *Las menciones a los viajeros del pasado en los relatos contemporáneos de viajes*

Como ya hemos comentado, los viajeros del corpus, ya antes de partir, tienen una visión previa acerca de la realidad de su itinerario, resultado de diversas lecturas que han precedido a la experiencia. Asimismo, todos mencionan a otros viajeros e incluso declaran abiertamente seguir sus huellas. Este gesto de emprender el viaje por territorios ya recorridos por otros es algo propio de la historia ya que, tal y como indica Almarcegui en el epígrafe de este capítulo: «una de las características del viajero desde la época moderna es que sigue a otros viajeros» (2016: 69).

Son famosos los viajes de escritores o periodistas que deciden imitar el camino de otros viajeros. Javier Reverte se adentra en el recorrido de Ulises, mientras que Ryszard Kapuściński realiza sus *Viajes con Heródoto*. Asimismo, tal y como comenta Salcines de Delas (1996: 126-127), Antonio Pérez Olaguer Feliú, en su obra *Mi vuelta al mundo* (1934), decide viajar en el mismo camarote que Blasco Ibáñez, mientras que Manuel Leguineche en *El camino más corto* (1980) da una vuelta al mundo siguiendo los imaginarios pasos de Phileas Fogg, el protagonista de la novela de Julio Verne. También Urbain, analizando las letras francesas, indica esta tendencia: «E. Gravin sigue las huellas del R.P. Foucauld, mientras que R. Vanlande no cesa de aderezar su texto con referencias a Stevenson, James Cook, Loti o Dumont d'Urville» (1993 [1991]: 77). Pasando al ámbito de la Ruta de la Seda, nos encontramos, entre otros, con Aurel Stein que sigue en su recorrido al monje chino Xuanzang.

Como ya hemos visto, Martínez de Campos, cuando habla de Herbert Tichy, el protagonista del libro que le regaló su abuelo sobre una expedición por el Himalaya, afirmaba: «a los trece años, tomé la decisión de emularle algún día» (2006: 16). Verbos como «emular», «imitar», «seguir» o «perseguir» también aparecen en otros relatos del corpus, por lo que el eco de los viajeros antiguos no deja de resonar en los desplazamientos actuales. El impacto de la lectura y su modificación de la mirada del sujeto son evidentes en todas las obras de nuestro estudio. En esta parte vamos a centrarnos, justamente, en estos personajes que señalan el camino de nuestros autores, así como en la relación que estos mantienen con sus antecesores.

Marco Polo

Sin lugar a dudas, Marco Polo es el viajero por antonomasia de la Ruta de la Seda. La travesía del mercader veneciano aparece indisolublemente unida a este mítico trayecto y, hoy en día, se explota de diferentes maneras. Tal y como comenta Boulnois, el mundo del turismo ha convertido al viajero medieval en el gran símbolo del atractivo de la Ruta: «en cuanto a la publicidad turística, no puede darse un paso entre Venecia y Pekín sin estar “sobre las huellas de Marco Polo”» (2004: 336). Asimismo, la figura del veneciano también resulta muy importante en la industria cultural y editorial, ya que «se ha convertido manifiestamente en una mina de oro para algunas secciones del mundo editorial» (Boulnois, 2004 [2001]: 336). En este contexto, parece que la referencia a Marco Polo funciona como un reclamo publicitario, una etiqueta indispensable para los viajes y libros relacionados con el territorio de la Ruta de la Seda.

En nuestro corpus, tanto Strubell como Martínez de Campos incluyen el nombre del mercader veneciano en el título de su relato. El primero, de una manera muy significativa, titula su obra *¡Te odio, Marco Polo!*, nombre sorprendente que no indica admiración o fascinación, sino el odio por el viajero medieval y puede parecer una manera de atraer al público, creando ciertas expectativas previas a la lectura²⁶⁶.

Martínez de Campos, a su vez, subtitula su libro *Tres BMW tras los pasos de Marco Polo*, integrando su relato en esta tradición editorial ya mencionada por Boulnois. Al mismo tiempo, el propio autor comenta el uso comercial del nombre del mercader veneciano:

El rey de los viajeros es sin duda Marco Polo. Es también el más conocido en todo el mundo. En todos los continentes se usa y se abusa de su nombre: agencias de viaje, hoteles, compañías de autobuses y otras muchas empresas, servicios y productos utilizan en todo el planeta el nombre y la imagen del viajero por antonomasia (2006:163).

El motero afirma que, a pesar de este «uso» y «abuso» del nombre del mercader, por lo general, el conocimiento de su historia resulta bastante superficial e incompleto:

Paradójicamente, Marco Polo es también un gran desconocido. Aunque todos hemos oído hablar de él, mucha menos gente ha comprado versiones modernas de su *Libro de las Maravillas*. Algunas de ellas dicen haberlo leído, y

²⁶⁶ No obstante, como veremos en el siguiente capítulo de este estudio, en el caso de la obra de Strubell este título va más allá de una simple etiqueta comercial y el autor lo explicará, al final del texto, relacionándolo directamente con su propio viaje.

seguramente será cierto, pero aparte de algunos especialistas, yo no conozco a nadie que se lo haya leído entero (2006: 163).

El autor indica que la gente, más que leer la historia de Marco Polo, aunque sea en su versión moderna, solo ha oído hablar del relato, y comenta que sabe de muy pocas personas realmente conocedoras de la obra.

Martínez de Campos no señala aquí si él mismo ha leído la obra entera, pero da la impresión de que no quiere parecer uno de los que recurren al nombre del viajero como una mera marca comercial o una etiqueta medieval que adorna un relato de viajes contemporáneo. Por esta razón, decide mostrar su conocimiento sobre el *Libro de las Maravillas* y dedica varias páginas a hablar del proceso de redacción de la obra, de la recepción que tuvo en su época, así como de sus distintas ediciones. Asimismo, menciona la parte científica del libro y su objetividad, pero también todas las omisiones visibles en el texto. Incluso llega a intervenir en el famoso debate de si Marco Polo fue a China, mostrándose escéptico en esta cuestión: «son suficientes los interrogantes para, desde mi posición de lego en historia, situarme en el territorio de los escépticos en lo referente a la experiencia china de Marco Polo» (2006: 167-168). Resulta curioso porque el viajero, por un lado, habla de su «posición de lego en historia», pero, por otro, decide opinar en un debate que, incluso hoy en día, resulta polémico²⁶⁷.

Al margen de esta información más bien teórica o enciclopédica, las menciones al texto del mercader veneciano en el relato de Martínez de Campos aparecen solo en contadas ocasiones, como, por ejemplo, cuando los viajeros llegan a la ciudad de Hami, cuyas reprobables costumbres narra Marco Polo en su libro.

Las referencias al mercader medieval aparecen también en el relato de Thubron, pero parece que al escritor inglés, el comerciante medieval no le interesa más que otros viajeros, y en ningún momento se dedica a reflexionar sobre su historia y su relato. No obstante, el recuerdo de este viajero antiguo está presente en su camino y Thubron relaciona la realidad que va conociendo con lo que de ella contó el veneciano. Recorriendo los territorios chinos, el viajero comenta: «Marco Polo, viniera o no aquí, refirió que había amianto en algún lugar de las montañas de Tartaria y dijo que Kublai Jan había enviado al Papa una servilleta ignífuga para cubrir el rostro de Cristo en el

²⁶⁷ Para más información puede verse: Wood, Frances (1997), *Did Marco Polo Go to China?*, Nueva York, Perseus. Asimismo, Luce Boulnois (2004), en el capítulo «¿Para qué sirve mentir cuando se viene de lejos?», presenta la polémica referente a la veracidad de la obra y las exageraciones e inexactitudes que aparecen en el relato, incluyendo comentarios sobre el estudio de Wood, así como sobre otros trabajos en este tema.

lienzo sagrado de santa Verónica» (2017 [2006]: 134). Con la expresión «viniera o no aquí» el viajero muestra que es consciente del debate en torno a la estancia en China de Marco Polo, pero no decide participar en él. De la misma forma, reflexionando sobre la secta de los asesinos de Hasan-i-Sabbah, el viajero contemporáneo recuerda el relato del mercader medieval:

En la imaginación occidental, el maestro de los asesinos, «el Viejo de la Montaña», esgrimía una macabra magia. Marco Polo habló de un jardín vallado junto a Alamut, donde sus agentes drogados se despertaron entre mujeres jóvenes y ríos de vino, imaginando que estaban en el paraíso, y aquel recuerdo jamás los abandonó (2017 [2006]: 367-368)²⁶⁸.

El recuerdo del veneciano también acompaña a Thubron cuando recorre el desierto Takla Makan, del que «Marco Polo contó que, en plena noche, se oía un estruendo de caballos, lo cual inducía a los mercaderes a creer que había un ejército avanzando hacia ellos» (2017 [2006]: 153).

Ollivier, a su vez, más que pensar en el mercader medieval atravesando los peligrosos desiertos asiáticos, lo recuerda cuando visita su ciudad natal. Así, antes de llegar a Venecia comenta: «mañana por la mañana estaré en la ciudad que hace más de siete siglos vio partir a un joven de quince años, a Marco Polo, en dirección a los límites del mundo conocido» (2005 [2000]: 10). Ollivier califica este viaje como «una de las primeras y más bellas aventuras que nos ha dado la ruta de la seda» (2005 [2000]: 11) y, mientras va recorriendo las plazas de Venecia, le gusta crear conjeturas sobre el pasado de los Polo: «quizás se embarcaron una mañana del año 1260 después de atravesar esta

²⁶⁸ Thubron, de acuerdo con su afán informativo y formativo, comenta tanto las leyendas como los hechos relacionados con esta famosa secta, una rama de los ismailitas: «Una antigua historia cuenta que el padre de los asesinos, el siniestro Hasan-i-Sabbah, fue compañero de clase en Nishapur de Omar Jayyan y Nizam al-Mulk. Los tres hicieron un pacto de sangre, jurando que el primero en adquirir eminencia ayudaría a los demás. Cuando Nizam fue nombrado gran visir del imperio selyúcida en 1063, sus amigos acudieron para que cumpliera su promesa y él se ofreció a nombrarlos gobernadores provinciales. En vez de eso; Omar Jayyam pidió una modesta pensión, feliz de regresar a sus estudios. Pero Hasan-i-Sabbah accedió a un cargo de más poder, y desde allí, comenzó a conspirar contra su benefactor, quien al final se vio obligado a desterrarlo. Esta improbable historia —sus fechas no coinciden— pasó a formar parte de la leyenda de los asesinos. En realidad, Hasan-i-Sabbah se convirtió pronto al ismailismo, fue expulsado por sedición de su Rey natal y reunió a seguidores que tomaron el castillo de Alamut con artimañas. Su poder se extendió por los valles, capturando otras fortalezas, hasta llegar incluso a Siria. Para entonces, Hasan-i-Sabbah había convertido a sus discípulos en una despiadada orden de secretismo mesiánico, dedicada a derrocar el imperio selyúcida y sunnita, adoctrinando a discípulos que asesinaban convencidos de que irían al cielo, sin hacer ningún intento de huir; y sus sucesores perpetuaron su terror durante un siglo y medio» (2017 [2006]: 367).

plaza construida de mármol incorruptible y de ladrillos friables» (2005 [2000]: 11). Asimismo, el viajero busca en la ciudad las huellas de la historia de la familia Polo:

Durante mi paseo por la ciudad compruebo que Venecia no se cansa de celebrar a sus Dux, sus músicos, sus pintores y sus poetas. Pero nada encuentro dedicado a Marco. Ni un solo *vicolo*, ni un lugar ni una placa que recuerde el nombre del más famoso de los venecianos. Sólo muy recientemente la ciudad se ha redimido: han bautizado Marco Polo a su aeropuerto, toda una invitación a otra clase de viajes [...]. Pero en la piazzetta busco en vano alguna huella del más célebre de los primeros viajeros que marcharon a Oriente. Mirando y mirando, termino por encontrarla: el lugar se llama piazza del... *Milione* (2005 [2000]: 12).

Ollivier, comentando que la ciudad «se ha redimido» llamando a su aeropuerto con el nombre del viajero medieval, puede parecer un poco irónico o al menos escéptico, ya que este gesto constituye «toda una invitación a otra clase de viajes», los desplazamientos en avión, opuestos, en su relación espacio-tiempo, al viaje del mercader veneciano y a la travesía del propio caminante francés. Finalmente, el protagonista encuentra una huella tangible del viaje de Marco Polo, una plaza de la ciudad llamada «piazza del... *Milione*», lo que, a su vez, le hace reflexionar sobre la obra del veneciano, la recepción que tuvo en su época y el apodo que recibió:

Marco, ese hablador, relata los esplendores que existen a doce mil kilómetros de distancia, habla de ciudades donde hay *millones* de habitantes y se jacta de que el emperador le ha donado *millones* de monedas de oro. Esto parece tan increíble y extravagante que no le toman en serio y, por burlarse, le apodan *Il milione* (2005 [2000]: 12).

Ollivier comenta el mote irónico *Il milione* que dieron al viajero medieval quienes escucharon sus historias para subrayar lo exageradas que estas resultaban, ya que el relato del veneciano tuvo poca credibilidad en su época. La historia del mercader sorprendió a sus coetáneos y les resultó insólita: «algunos [...] ya desde el regreso de Marco Polo a Venecia, no creyeron nada de los que explicaba» (Boulnois, 2004 [2001]: 333). Asimismo, aunque la obra, junto a la información comercial, aportaba datos antropológicos e históricos, su valor documental no siempre fue apreciado, ya que «ni la geografía ni la ciencia oficiales podían asimilar una información que desbordaba con su variedad los presupuestos teóricos de los que aquellos partían» (Rubio Tovar, 1986: 51).

Otro de los autores del corpus, Miquel Silvestre, también se fija en este aspecto del texto medieval comentando que:

Pero como no podía ser de otro modo, la fama también convirtió a Marco Polo en un personaje controvertido. No pocos cuestionaron la veracidad del relato. Su propia familia le rogó en el lecho de muerte que hiciera apostasía de sus fabulaciones. Él se negó rotundamente y contestó que sólo había contado la mitad de lo que había visto. Tal vez tuviera miedo de narrar la totalidad de un relato tan maravilloso y extraordinario por temor a la Inquisición o a ser tomado por loco o embustero (2013: 192).

En esta reflexión, comentando el posible temor del comerciante «a ser tomado por loco o embustero», Silvestre señala una cuestión muy importante referente a los viajeros medievales: su poca credibilidad y la mala reputación. Tal y como afirma Juan Pimentel: «los viajeros [...] arrastraban consigo una considerable fama de tramposos. Su reputación era escasa; su credibilidad, prácticamente nula» (2006: 91). Además, el mismo autor indica que a quienes viajaban se les comparaba con poetas y mentirosos, ya que todos ellos modificaban la realidad, aunque con objetivos distintos. Como es sabido, el papel del viajero relator en la Edad Media era increíblemente complejo, ya que se encontraba en el conflicto entre lo que realmente veía y lo que se suponía que tenía que ver, entre la realidad contemplada y la imagen predeterminada de esta realidad. Rubio Tovar incide en este dilema señalando: «debemos, pues, reconocer en los viajeros el deseo, infrecuente en la literatura medieval, de describir lo que tenían delante, sin olvidar la carga de la tradición, que casi obligaba a éstos a ver lo que estaba escrito en los libros o era creencia popular» (1986: 37).

Curiosamente, en el caso de Marco Polo, sus coetáneos confiaban más en estas creencias populares, el saber libresco que el viajero se sentía obligado a mencionar, que en la descripción de «lo que tenía delante». Indudablemente, tanto para el lector contemporáneo como para el medieval, el contenido del texto podría resultar increíble y ser considerado falso, pero, tal y como indica Boulnois:

las cosas que suscitaban tal desconfianza no siempre fueron las mismas en todas las épocas [...], en la actualidad, no creemos en árboles ni lámparas milagrosas, ni en la intervención de fuerzas demoníacas ni tampoco en

monstruos; los contemporáneos occidentales de Marco Polo, en su momento, no creyeron en el papel moneda de Kubilai (2004 [2001]: 333)²⁶⁹.

Silvestre, aparte de indicar la cuestión de la veracidad de la obra y la polémica que esta ha suscitado, también comenta la historia del veneciano, al que llama «el más grande explorador de todos los tiempos» (2013: 191). Al igual que Martínez de Campos, que hablaba de Marco Polo como «el rey de los viajeros», Silvestre sugiere una jerarquía de viajeros en la cual el mercader medieval ocupa lo más alto del podio. El autor señala también el éxito del relato medieval: «el texto se convirtió en un fenómeno social a pesar de ser anterior a la imprenta. Se tradujo a varias lenguas y Marco Polo se hizo en vida un viajero mundialmente famoso» (2013: 192), y menciona la influencia que tuvo este texto en la historia de los viajes: «el mismísimo Cristóbal Colón poseía una copia del libro y comparaba lo que veía en América con lo que leía en sus páginas para certificar que estaba en lo cierto, que efectivamente había llegado a las Indias orientales» (2013: 192).

No obstante, el motero insiste también en que «el veneciano errante fue viajero, pero no escritor. Jamás escribió una línea y su rastro podría haberse perdido» (2013: 191). Por esta razón, hace hincapié en la importancia de Rustichello de Pisa, gracias al cual la historia de Marco Polo se puso por escrito: «fue durante su forzoso encierro en 1298 cuando narró sus aventuras a su compañero de celda, el escritor Rusticiano de Pisa; y fue éste, y no Marco, quien escribió *El Libro del Millón* o *El Libro de las Maravillas*» (2013: 191)²⁷⁰. Silvestre señala que el escritor pisano, el responsable de la fama mundial de Marco Polo, se quedó en el olvido: «Rusticiano quedaba en un lejano plano, reservado su conocimiento a los eruditos y a los bibliógrafos» (2013: 191-192). Por esta razón, en su obra el motero quiere rendir homenaje a este relator olvidado: «yo, [...] quiero también acordarme del humilde Rusticiano de Pisa y agradecerle con todo sentimiento que estuviera ahí para capturar y contar una gran historia. Gracias, maestro» (2013: 192). El viajero considera al pisano un maestro para todos los que quieren narrar su experiencia y destaca, una vez más, el valor de la escritura, por lo que titula ese capítulo de su texto «Gracias, Rustichello», dándole prioridad al escritor olvidado del relato y no, como lo hizo la historia, a su protagonista.

²⁶⁹ No obstante, no hay que olvidarse de que «a pesar de sus increíbles maravillas, la *Descripción del mundo* ha quedado como una de las bases, si no de la geografía humana y económica occidental de la Edad Media, sí al menos de los conocimientos populares que tenían en Occidente acerca del resto del mundo» (Boulnois, 2004: 333).

²⁷⁰ Silvestre, en su relato, alterna las formas «Rustichello» y «Rusticiano». Nosotros, manteniéndonos fieles a las grafías empleadas en la primera parte de este trabajo, hablaremos en todo momento de «Rustichello de Pisa».

Marco Polo es, indudablemente, la referencia más conocida para los viajeros por la Ruta de la Seda. No obstante, los autores del corpus son conscientes de que no es el único y ni siquiera el primero que recorrió estos territorios.

La mirada de Thubron llega mucho más lejos, alcanzando en su recuerdo a los sogdianos, un pueblo iranio cuyas ciudades consiguieron riqueza y esplendor ya antes de los comienzos de nuestra era y a los que el escritor considera los comerciantes más grandes de la Ruta de la Seda²⁷¹.

Asimismo, Ollivier, en su camino por los territorios asiáticos, menciona al primer monje budista en estos territorios: «la ruta de la seda se convertirá en la ruta del budismo, inaugurada en el año 399 antes de Cristo por un monje chino, Faxián. Partió a pie de China hacia India en busca de textos sagrados de Buda. Tenía sesenta años. Regresará doce años más tarde y relatará su aventura» (2006 [2001]: 299). Thubron, a su vez, tiene muy presente a Xuanzang, otro monje budista que recorrió estas tierras muchos siglos antes que Marco Polo. El recuerdo de su historia acompaña al viajero que comenta: «en 645, el monje Hsuan-tsang regresó de India cargado con más de seiscientos textos sagrados, a cuya traducción se dedicó en una pagoda que aún sigue en pie, y la ciudad entera se concentró para recibirlo» (2017 [2006]: 42)²⁷². Asimismo, durante su estancia en la famosa Hotan, lugar al que llegaron las semillas prohibidas de morera y los gusanos de seda ocultos en el tocado de la princesa china, la guía local lleva a Thubron al punto «donde el monje Hsuan-tsang, a su regreso de India en 644, fue recibido por el rey a la entrada de la ciudad con tambores e incienso» (2017 [2006]: 176).

Junto a los monjes budistas, los misioneros franciscanos son otra de las referencias de los lejanos viajes por Asia Central. Ollivier reconoce que, muchas veces, hace «excursiones por el pasado» (2005 [2000]: 83) y conecta con los que han recorrido estos territorios siglos antes que él: «a menudo, sin dejar de andar, me comunico con los que me han precedido en estos caminos. Por ejemplo con aquel Jean du Plan Carpin, enviado por el Papa en 1245. Tenía tanta prisa por llegar a la corte del gran Khan que recurrió a la posta de los mongoles, antecesora del famoso “pony express” norteamericano» (2005

²⁷¹ Como veremos en el siguiente capítulo de este trabajo, en el relato de Thubron la figura del mercader sogdiano imaginario resulta clave, ya que, además de una técnica narrativa novedosa, constituye un contrapunto que permite al autor reflexionar sobre el sentido de su propio recorrido.

²⁷² Thubron utiliza el nombre «Hsuan-tsang» para referirse a este famoso monje, por lo que en las citas originales del autor respetamos esta escritura, aunque nosotros, de la misma manera que en la primera parte de este trabajo, emplearemos la forma «Xuanzang».

[2000]: 97). Junto a Juan de Plano Carpini, en la mente de Ollivier aparece también otro franciscano en tierras asiáticas: «y a veces me surge en la estepa la sombra de ese otro viajero, Guillaume de Rubrouck, mensajero de San Luis. Habló del lejano mundo de los tártaros, cuyo mero nombre hacía temblar a los guerreros más rudos de occidente, mucho antes que lo hiciera Marco Polo» (2005 [2000]: 98)²⁷³. Ollivier se lamenta de que estos viajeros hayan sido olvidados y de que la historia escogiera a Marco Polo como el único digno de ser recordado: «pero sólo el nombre del veneciano ha conquistado la fama, una injusticia de la cual la historia guarda el secreto» (2005 [2000]: 98).

Además de los monjes budistas y misioneros franciscanos, el panorama de los desplazamientos antiguos por la Ruta de la Seda quedaría incompleto sin los viajeros árabes y sus relatos. En este contexto, Ollivier considera que «los árabes son sin duda los inventores del relato de viajes en la literatura» (2005 [2000]: 83) por lo que menciona a distintos viajeros árabes y los recorridos que realizaron:

A fines del siglo IX, Abu Dulaf Misar refiere su periplo en Asia central, Malasia e India. Otro gran viajero, Abu Hamid alGharnati, de Toledo, relata su descubrimiento del mundo en el siglo XII, cien años antes que Marco Polo. Comerciantes viajeros, curiosos por descubrir el mundo o simples peregrinos, los árabes ya habían recorrido el globo cuando los europeos empiezan a preparar sus grandes periplos. Tres viajeros árabes han descrito el mundo con profusión de detalles: Ibn Fadlan, en el siglo X, visita Bulgaria y Rusia casi tres siglos antes que el primer europeo, Jean du Plan Carpin, viaje en misión diplomática donde el gran Khan. A fines del siglo XII, saliendo de la España árabe para su peregrinación a La Meca y después volviendo a su país, Ibn Jubayr describe la cuenca mediterránea con un lujo inaudito de detalles (2005 [2000]: 83).

Al mismo tiempo, junto a los viajeros mencionados, el francés reconoce que «Ibn Battuta, en el siglo XIV, sigue siendo el más grande viajero árabe. Arabia, Asia menor, Rusia, India, China, España y el Sahara ya no serán, gracias a él, *terrae incognitae*» (2005 [2000]: 83).

²⁷³ Dada la gran disparidad de las grafías referentes a los nombres de los franciscanos, nosotros, en la cita de Ollivier, conservamos las formas utilizadas por él, pero en el resto del trabajo empleamos las versiones «Juan de Plano Carpini» y «Guillermo de Rubruck», presentes ya en la primera parte de este estudio.

Embajada a Tamorlán y Ruy González de Clavijo

En este panorama, si nos trasladamos al contexto medieval español, cabe señalar el relato de *Embajada a Tamorlán*, el ya mencionado testimonio legado por escrito de la misión castellana a la corte del gran caudillo mongol Tamorlán. Resulta que este antiguo texto hispánico, como evidencia fehaciente y singular que es, también alcanza al imaginario actual y funciona como un modelo y referente para los escritores contemporáneos. Martínez Láinez, en *Embajada a Samarcanda* (2003), se basa en el original medieval para crear su obra, mientras que Nieves Rosendo y Miguel Navia se inspiran en la historia de Clavijo en su novela ilustrada, titulada, nada menos, *La embajada de Rui* (2011)²⁷⁴.

No obstante, el recuerdo de la embajada medieval y de su testimonio escrito no se limita solamente al mundo de la ficción, y Ruy González de Clavijo, el embajador principal ante el gran Kan, sigue muy presente en los textos de viajes contemporáneos, lo que puede observarse en los relatos que integran el corpus de este trabajo.

Martínez de Campos, comentando el panorama medieval de viajes por la Ruta de la Seda, afirma: «inusual fue también la embajada de nuestro madrileño Clavijo a la corte del Gran Tamerlán, casi olvidada en la actualidad y que merecería una mayor difusión» (2006: 25). El motero califica el viaje del embajador madrileño como «inusual» y señala el poco conocimiento que el público actual tiene sobre este tema. Asimismo, aparte de hablar de la embajada de Clavijo como «casi olvidada en la actualidad», el autor aporta su valoración personal, considerando que este acontecimiento medieval «merecería una mayor difusión». También llama la atención el pronombre posesivo «nuestro» con el que Martínez de Campos se refiere al embajador, pudiendo indicar que el motero se siente especialmente unido al embajador castellano, considerando que ambos forman parte de la misma tradición de viajeros españoles a Asia.

Igualmente, el autor cuenta la historia de la misión diplomática dirigida por Clavijo, que él mismo considera «nuestro Marco Polo español» y «un viajero medieval a quien deberíamos airear algo más» (2006: 25). De esta forma, por un lado, insiste una vez más en el origen español del embajador y lo pone al mismo nivel que Marco Polo en esta jerarquía imaginaria de viajeros, y, por otro lado, señala la necesidad de interesarse más

²⁷⁴ En otra ocasión me he acercado al análisis de la novela histórica de Martínez Láinez y el diálogo que establece con el original medieval. Para más información puede consultarse: Zygmunt, Karolina (2018), «La Ruta de la Seda: entre el relato medieval, la novela histórica y los textos contemporáneos», *Quaderns de Filologia: Estudis Literaris*, XXIII, pp. 63-78.

por su historia. Con el empleo del verbo «deber» indica obligación y al utilizar el plural inclusivo «deberíamos», él mismo se incluye en el grupo de los que tendrían que profundizar en la historia medieval y difundirla. Además, Martínez de Campos comenta el trayecto del embajador, sus dificultades, así como el poco éxito de su misión: «la historia tiene el atractivo de lo inútil» (2006: 26).

El autor se limita a hablar solamente de Clavijo durante todo el tiempo, sin mencionar a los otros diplomáticos que formaron parte de la comitiva (Alfonso Páez de Santa María y Gómez de Salazar). Como los moteros no comparten el itinerario de la embajada, en ningún momento de su relato encontramos referencias al texto de *Embajada a Tamorlán*, que no se cita ni comenta²⁷⁵.

Por esta razón, las referencias a la obra medieval se limitan a unas pocas páginas en la primera parte del relato de Martínez de Campos. No obstante, a pesar del relativamente poco espacio que el autor le dedica a la embajada española, en su texto llega a comentar la controvertida cuestión de la autoría de la obra. En lo referente a la idea de que Ruy González de Clavijo es el autor del testimonio escrito de la embajada, el propio viajero reconoce: «tampoco tengo claro que haya sido el autor de su minucioso relato aunque el especialista en Clavijo, Yago Ruiz Morales me asegura que no hay la menor duda» (2006: 26). Este comentario resulta llamativo por muchos motivos. Resulta que la autoridad que cita el viajero para comentar la autoría de la obra es Yago Ruiz Morales, quien fue antiguo cónsul general honorario de Uzbekistán en Madrid y presidente de la Asociación Clavijo-Tamerlán de Amistad Hispano-Uzbeca. No obstante, a pesar de las afirmaciones de Ruiz Morales, considerado por Martínez de Campos «especialista en Clavijo», el motero se muestra escéptico en esta cuestión: «tampoco tengo claro que haya sido el autor de su minucioso relato». Por esta razón, propone su propia hipótesis acerca de la autoría de la obra: «al igual que el de Marco Polo, pudo haber sido escrito por un contemporáneo basándose en sus descripciones» (2006: 26).

Estos comentarios pueden resultar llamativos en el ámbito filológico, ya que la autoría de este relato despertó bastante polémica en los círculos académicos. Francisco López Estrada, editor de la obra la atribuye a González de Clavijo, pero este aparece citado solamente como uno de los protagonistas del recorrido. Por esta razón, se ha propuesto a Páez de Santamaría como el posible autor, ya que era el más culto de los

²⁷⁵ Recordemos aquí que el recorrido de la embajada medieval acababa en Samarcanda, mientras que Martínez de Campos y sus compañeros llegaron a Pakistán en avión para, desde allí, emprender su viaje en moto por el territorio chino.

embajadores. No obstante, entre los críticos no hay unanimidad. Rubio Tovar, presentando esta polémica, observa que, por un lado, «Meregalli considera que la ausencia casi total de conceptos de doctrina cristiana descartan al clérigo como autor», mientras que, por otro lado, «López Estrada ha destacado cómo muchas noticias y descripciones de la *Embajada* sólo podrían deberse a un hombre con los conocimientos que proporcionaba la clerecía» (1986: 71). El mismo estudioso considera que «La *Embajada* surgió como consecuencia de un viaje con fines claramente políticos y no parece composición de un solo autor, sino resultado de distintas aportaciones que fueron después ayuntadas» (1986: 96). La idea de un trabajo colectivo la defiende también Beltrán, según el cual «la complejidad y riqueza definitiva del texto parecen difícilmente atribuibles a un solo autor, sino más bien a varios compiladores que se repartieron el trabajo, dependiendo de sus capacidades» (1991: 140). También, en un estudio más reciente, Almarcegui afirma que: «no se puede hablar de una única autoría de la *Embajada*» (2013: 131) y como prueba de esto señala fragmentos de la obra en los que «se intercalan diferentes narradores que alternan la primera con la tercera persona» (2013: 131). Esto lleva a la estudiosa a pensar que «resulta poco probable que Ruy González de Clavijo sea el único autor del libro» (2013: 132). Aunque Almarcegui señala que «por su formación como teólogo, mucho más ducho en el arte de la retórica, su acompañante Fray Alonso Páez de Santa María, está más capacitado para narrar las experiencias» (2013: 132), finalmente defiende la idea de que: «resulta más adecuado hablar de una única voz narrativa, consecuencia de la labor conjunta de embajadores y copistas, que de un único punto de vista escondido bajo esta voz» (2013: 132).

En este contexto, la hipótesis de la autoría que presenta Martínez de Campos resulta bastante chocante, de la misma forma que puede asombrar la falta de interés del autor por las teorías sobre la autoría de la *Embajada a Tamorlán* propuestas desde el campo de los estudios literarios²⁷⁶.

Martínez de Campos no es el único que recuerda la obra medieval en su relato. También otro motero, Miquel Silvestre, en su viaje por Asia Central, hace referencia a Ruy González de Clavijo y al texto que se le atribuye. Tal y como comenta Peñate (2015),

²⁷⁶ Se podría justificar al autor aduciendo que en el 1989, fecha en la que el motero realizó su viaje, se contaba con muy pocos estudios sobre esta cuestión (principalmente, los de López Estrada y el ya citado trabajo de Rubio Tovar). No obstante, no hay que olvidarse de que el relato de este viaje se publicó en 2006, cuando la teoría sobre la autoría colectiva de la obra podía considerarse ya bastante consolidada.

Silvestre en *La emoción del nómada* (2013) declara explícitamente seguir las huellas de Clavijo, idea en la que insiste también en *Nómada en Samarkanda* (2016).

Como ya hemos visto, Silvestre se muestra escéptico con la visión idealizada de la Ruta de la Seda, pero al llegar a Samarcanda recuerda el poder del imperio de Tamorlán y reconoce seguir los pasos de un misterioso viajero que estuvo allí antes que él: «Yo estaba en su capital como centurias antes había estado otro español cuyo fantasma quería encontrar» (2013: 209). La sospecha de que ese «otro español» cuyo «fantasma» persigue Silvestre sea justamente el embajador medieval más famoso ante Tamorlán se confirma en el siguiente capítulo de su obra, que lleva por título «González de Clavijo». El viajero deja muy claro que el objetivo de llegar a Samarcanda ha sido buscar los vestigios de la mítica misión medieval: «mi interés por las lecciones históricas sobre la gran corte y sus monumentos es escaso [...]. Sólo me preocupa una cosa muy concreta [...]. Busco las huellas de un embajador español que vino aquí en el siglo XV» (2013: 211).

El motero no está convencido de los conocimientos de los uzbekos actuales sobre este acontecimiento, por lo que le asombra que el joven guía con el que se topa sepa dónde quedan rastros de Clavijo en la ciudad y pueda llevarlo hacia allí. Cuando llegan a la placa con el nombre del embajador medieval, al viajero le emociona lo que ve: «Es cierto, Clavijo, Klavixo para los uzbekos, tiene un recuerdo en Samarcanda. Es modesta, sucia y polvorienta. Pero ahí está, es un trozo de España en Uzbekistán» (2013: 213)²⁷⁷.

Al final del capítulo dedicado al embajador, el autor resume el viaje realizado por Clavijo, anteponiendo al rigor histórico el afán por difundir el acontecimiento y darlo a conocer a un público más amplio. Aunque Silvestre afirma seguir en su viaje las huellas de Clavijo, resulta que la alusión al viajero medieval y su embajada es mínima, y aparece solo en la parte dedicada a la visita del motero a Samarcanda. En ningún otro momento de su relato el protagonista habla de su antecesor medieval, ni de su misión, ni compara su propio trayecto con el de los embajadores de antaño. De esta forma, en el primer relato del motero por Asia Central, el gesto de ver, fotografiar e integrar dentro de su texto la

²⁷⁷ Siguiendo las ideas de semiótica de turismo de MacCannell, comentadas ya en la primera parte de este estudio, podríamos decir que la famosa placa funciona como un marcador de *atracción turística* que se define, a su vez, como «una relación empírica entre un *turista*, una *vista* y un *marcador* (una información sobre la vista)» (2003 [1976]: 56). Como comentaba el propio sociólogo, este marcador puede tener múltiples formas, siendo las placas informativas una de ellas. Siguiendo la idea de MacCannell, el hecho de que en esta placa metálica aparezca el nombre de Clavijo la convierte en digno de ver, ya que «la vista con marcador [...] atrae a los turistas» (2003 [1976]: 56), lo que se ve claramente en el caso de Silvestre, para quien la calle con el nombre del diplomático castellano se convierte en un punto de interés («atracción turística» en la terminología de MacCannell) de Samarcanda.

imagen de la placa con el nombre de Clavijo, así como contar, de manera general, la historia de la embajada medieval son el único lazo entre su viaje y el relato antiguo.

La situación resulta distinta en la otra obra de Silvestre, *Nómada en Samarkanda*, en la que seguir las huellas de Clavijo se convierte en el objetivo principal de la ruta. Silvestre, que se dispone a probar el nuevo modelo de moto BMW, tiene que decidir el territorio por el cual transcurrirá su viaje. Después de algunos días de reflexión, comenta a los representantes de la empresa: «me voy a ir a Uzbekistán. Voy a llamar al proyecto Ruta Embajada a Samarcanda y seguiré las huellas de un embajador madrileño del siglo XV llamado Rui González de Clavijo» (2016: 19). Asimismo, el autor comenta que el propósito de llamar a su proyecto *Ruta a Samarcanda* es difundir la historia de Clavijo, hacerla llegar a un público general, no conocedor de este acontecimiento y, de esta forma, conseguir que no sea uno de tantos personajes históricos olvidados.

No obstante, a pesar de que su plan es seguir las huellas del embajador, en realidad el itinerario que recorre no es igual al del emisario medieval. Como él mismo reconoce, aunque la ruta de Clavijo, que comprendía los territorios actuales de Turquía, Irán y Turkmenistán, «espiritualmente sería la elegida» (2016: 24), esta resulta muy complicada desde el punto de vista administrativo, ya que los visados necesarios muchas veces son difíciles de conseguir. Por lo tanto, las ganas de simplificar la burocracia priman sobre la fidelidad al trayecto original y, como ya hemos visto, Silvestre, en su camino hasta Samarcanda, decide pasar por Turquía, Georgia y Azerbaijón²⁷⁸.

Dado que el proyecto de toda la expedición se presenta como un viaje tras las huellas de la embajada medieval, el autor debe justificar el hecho de haber escogido justo este acontecimiento histórico. Por esta razón, en *Nómada en Samarkanda* le dedica más espacio a la misión medieval y las reflexiones sobre Clavijo no se limitan a la parte correspondiente a Samarcanda.

Al llegar a la ciudad turca de Trabzon, la famosa Trebisonda medieval por la que ha pasado también Clavijo, Silvestre lee el fragmento del texto medieval referente a la estancia del embajador español en este lugar: «salgo a tomar té, a leer algo del libro de Clavijo en su paso por Trebisonda y a respirar los aromas de una ciudad que resulta mucho más vívida, real y turca que Estambul» (2016: 116). Puede llamar la atención esta afirmación general «leer algo del libro de Clavijo» y el hecho de que el autor en ningún

²⁷⁸ Curiosamente, como ya hemos comentado en el capítulo dedicado a los itinerarios de los autores, la ruta que seguiría el itinerario de Clavijo, rechazada por Silvestre por cuestiones burocráticas, es la que escoge Ollivier, que recorre justamente Turquía, Irán y Turkmenistán en su camino hacia Samarcanda.

momento cite los fragmentos en cuestión y ni siquiera comente nada de su contenido. Parece que a Silvestre no le interesa reflexionar sobre lo escrito por Clavijo, comentar al lector cuestiones curiosas o chocantes del relato medieval o comparar la visión del viajero medieval con la que él mismo, siglos después, tiene de la mítica Trabzon.

Asimismo, a esta mención a la lectura medieval le acompaña una imagen: el motero fotografía la portada del libro que está leyendo junto al té que está tomando con la ciudad turca al fondo. El hecho de que inmortalice este momento es una muestra más de la importancia que le da a la obra. Sin embargo, la edición que aparece en la foto de Silvestre no es la clásica del profesor Francisco López Estrada, lo que nos lleva a pensar que el rigor académico sobre la obra no es la prioridad del viajero.

Aunque Silvestre nunca cita el texto original ni se para a reflexionar sobre la mirada del embajador medieval, en varias ocasiones resume el viaje antiguo, indicando la importancia que este ha tenido. Asimismo, señala la falta de éxito político de la embajada e insiste en que el valor del acontecimiento no residía en el resultado diplomático de la misión, sino en la experiencia del viaje en sí, así como en su testimonio escrito: «el éxito fue el propio viaje. Tamaña gesta le sobreviviría» (2016: 209). Lo que el autor contemporáneo destaca del periplo medieval es el «propio viaje», es decir, un trayecto lleno de peligros, la incertidumbre que acompaña al viajero y las múltiples pruebas que tiene que superar, características que, en su opinión, convierten el viaje medieval en una gesta.

Otra autora del corpus, Patricia Almarcegui, preguntada en una entrevista por el destino de su viaje comenta que le interesaba: «la peripecia de González de Clavijo, que viajó a Samarcanda en el siglo XV» (Moret, 2008). Efectivamente, en su relato *Una viajera por Asia Central* (2016), al llegar a la mítica capital del imperio mongol, Almarcegui tiene muy presente al embajador español y el testimonio escrito de su misión.

La protagonista, también descubre en Samarcanda la calle del embajador español, pero, a diferencia de Silvestre, llega allí por casualidad, llevada por una anciana cuando quiere dirigirse al mausoleo Gur Emi. Sorprendentemente, la calle que conduce al sepulcro de Tamorlán es la que lleva el nombre de Clavijo: «era la calle que llevaba al mausoleo Gur Emi y le habían puesto el nombre del gran viajero español que consiguió llegar hasta Samarcanda en el siglo XV Ruy González de Clavijo» (2016: 57).

No obstante, más que en Samarcanda, el embajador español y el libro atribuido a él adquieren importancia en Shahrissabz, lugar que interesa a Almarcegui por ser la ciudad natal del gran kan mongol. Durante su recorrido por la urbe, así como a lo largo de toda

su visita, la escritora tiene muy presente el relato de *Embajada*: «durante mi viaje a Shahrissabz, la antigua Kesh, a ochenta kilómetros de Samarcanda, llevaba conmigo la *Embajada a Tamorlán*, de Ruy González de Clavijo» (2016: 69). El texto que utiliza Almarcegui, escritora y viajera, pero también doctora en Filosofía y Letras, profesora universitaria, estudiosa y conocedora del género de viajes, no es nada casual: «la edición era la de su máximo especialista, el profesor Francisco López Estrada, ya fallecido, quien hizo del viaje y el viajero el objeto de su tesis de doctorado en la década de 1940» (2016: 69).

A diferencia de Silvestre, Almarcegui sí que está interesada en conocer los detalles del texto y en enriquecer su lectura con una edición filológica producto de la larga investigación de López Estrada. Aunque la viajera no pone fotos del libro que está leyendo, relaciona sus características tangibles, como su portada verde, con la realidad de Samarcanda que va descubriendo: «con [su] libro de cubierta verde en las manos (verde es también el significado del nombre de la ciudad)» (2009: 69).

Lo que la autora destaca en la embajada medieval no son las dificultades asociadas al viaje, los peligros omnipresentes y las amenazas constantes. A Almarcegui le fascina el impresionante mundo arquitectónico descrito por Clavijo de tal forma que, incluso muchos siglos más tarde, el texto medieval resulta necesario e importante. La escritora compara la realidad actual de la ciudad y sus monumentos con las descripciones presentes en la obra del embajador medieval. En el caso del palacio Ak Saray [el Palacio Blanco] de Shahrissabz, la viajera comenta cómo el estado actual del monumento no tiene nada que ver con su pasado glorioso: «había cambiado tanto que tardé en encontrarlo. De la descripción de González de Clavijo solo quedaba la alta y grandilocuente entrada, completamente en ruinas, con dos torres cubiertas por algunos trozos de cerámica y azulejos» (2016: 70). En esta descripción, Almarcegui, tal y como antes habían hecho Strubell o Martínez de Campos, mira el presente a partir de lecturas previas y desde el imaginario que estas iban construyendo. La visión del palacio Ak Saray de Shahrissabz, antes de llegar a verlo, es la descrita en el siglo XV por Clavijo y esta no se corresponde con la realidad actual, por lo que la autora reconoce: «había cambiado tanto que tardé en encontrarlo» (2016: 70). Asimismo, Almarcegui no puede evitar imaginarse lo que fue este sitio cuando el embajador medieval llegó allí: «el tamaño original debió de ser tan grande que, cuando llegó el viajero castellano, casi treinta años después del inicio de la construcción, aún seguía en obras» (2016: 70).

No obstante, existe una manera de recuperar este pasado glorioso y es a través de la lectura. Según la escritora: «con la descripción detallada que hizo González de Clavijo, se podría hacer una reconstrucción perfecta» (2016: 70). Gracias a las precisas indicaciones presentes en el original medieval la viajera puede, al menos, imaginarse la impresionante arquitectura del imperio mongol. Almarcegui cita en su obra la detallada descripción de este sitio llevada a cabo por el embajador medieval:

avían una entrada luenga e una portada muy alta; e luego la entrada, en la mano derecha, estaban arcos de ladrillo, eso mesmo a la mano siniestra, cubiertos de azulejos, fechos a muchos lazos. E so estos arcos estaban unas como cámaras pequeñas, sin puertas. El [*sic*] el suelo, cubierto de azulejos. E esto era fecho para en que se asentasen las gentes cuando allí estudiese el Señor. E luego, delante d'esta, estava otra puerta; e adelante d'ella, estava un grand corral, enlosada de losas blancas, e cercado todo alrededor de portales de obra muy rica. E en medio d'este corral estava una muy grand alberca de agua. E este corral era bien trezientos pasos en ancho. E d'este corral se entrava a un grand cuerpo de casas, el cual avía una portada muy grande e muy alta, labrada de oro e de azul e de azulejos, fechos a una obra bien fermosa.[...]. Entraron luego a un recevimiento que era fecho en cuadra, que avía las paredes pintadas de oro e de azul e alisares de azulejos; e el cielo era todo dorado [...]. E allí les mostraron tantas cámaras e apartamientos que sería luengo de contar, en los cuales avía oro e azul e de otros muchos colores, fechos a muchas maravillas. E para dentro, en partes onde son todos los maestros sotiles, sería fermosa obra de ver. E aquí les mostraron cámaras e apartamientos qu'el Señor avía fecho para estar con sus mujeres [*sic*], en que avía estraña obra e rica, así en las paredes como en el cielo e en el suelo (2016: 70-71)²⁷⁹.

Esta mirada de la autora a la ciudad de Shahrīsabz es una prueba de que la viajera, más que para contemplar la realidad actual, llega a la ciudad de Tamorlán en busca del pasado descrito en la *Embajada*, realidad que existe tan solo en las páginas de este relato medieval.

²⁷⁹ Los fragmentos citados se corresponden, a su vez, con las páginas 246-248 de la edición de López Estrada (1999). En esta parte nos limitamos solamente a reproducir la cita en cuestión, pero en el siguiente capítulo, dedicado al sentido del viaje, hablaremos más sobre su función e importancia en la obra de Almarcegui.

Jean-Baptiste Tavernier: la huella francesa en la Ruta

El universo de los viajeros antiguos y medievales no es el único referente para los que recorren la Ruta de la Seda hoy en día. Bernard Ollivier, en su intento de ampliar el conocimiento sobre la literatura de la famosa Ruta, recurre a la historia de Marco Polo e Ibn Battuta, pero el personaje que más le interesa es Jean-Baptiste Tavernier, no mencionado por los viajeros españoles. Se trata de «un comerciante francés de piedras preciosas [que] llevó un diario muy preciso de sus viajes por Turquía y Persia en el siglo XVII» (2005 [2000]: 19). El autor comenta que Tavernier «anotó escrupulosamente las ciudades y caravaneras donde se hospedó» (2005 [2000]: 19) y confiesa que él mismo sigue en su camino «una de las rutas de caravanas que [Tavernier] ha descrito mejor que nadie» (2005 [2000]: 19).

Por esta razón, Ollivier, en muchos momentos de su viaje, hace referencia a la obra del comerciante francés y compara la realidad que ve con la descrita por él como, por ejemplo, cuando llega a la ciudad turca de Tocat:

Esta ciudad, que hoy cuenta con cerca de cien mil habitantes, era cristiana en el siglo XVII, en pleno Imperio otomano. Jean-Baptiste Tavernier, del cual sigo con fidelidad las huellas, me dice que Tokat no tenía menos de doce iglesias y cuatro conventos -dos de mujeres- y que se enorgullecía por la presencia de un arzobispado. También había una colonia judía. Aún viven algunos judíos en la ciudad, pero ya no hay cristianos (2005 [2000]: 148).

Como puede verse, el propio caminante confiesa «seguir con fidelidad las huellas» de Tavernier y compara las descripciones de este viajero «[la ciudad] era cristiana en el siglo XVII», «también había una colonia judía» con la realidad que se abre ante él: «aún viven algunos judíos en la ciudad, pero ya no hay cristianos».

Asimismo, muchos siglos después, el relato antiguo de Tavernier funciona para Ollivier como una especie de mapa que señala el itinerario del viajero, un plano que, sorprendentemente, puede resultar más preciso y detallado que las indicaciones actuales. Recorriendo los pueblos turcos el caminante comenta que solamente conoce los nombres de las aldeas gracias a su antecesor: «también identifiqué dos villorrios que cita J.-B. Tavernier: Takhtoba e Ibibsa, que no figuran en ningún mapa» (2005 [2000]: 154). Asimismo, la obra del comerciante del XVII le sirve al viajero contemporáneo de punto de partida para su propia investigación: «después de comer empiezo la cacería de informaciones sobre Tosya y la ruta de la seda. Jean-Baptiste Tavernier dice en sus

memorias que vio en esta ciudad “una hermosa mezquita y una de las caravaneras más bellas”» (2005 [2000]: 113). Igualmente, Ollivier, como otros de los autores del corpus, tiene una imagen inicial de muchos lugares que es fruto de la narración del viajero cuyos pasos sigue. De esta forma, al llegar a la ciudad Sousheri, el protagonista enseguida se acuerda de lo que escribió sobre ella su antecesor: «J.-B. Tavernier refiere que cuando hizo un alto en esta ciudad eran tan numerosas las caravanas que nadie pagaba el impuesto. Los mercaderes continuaban su camino y se burlaban de los recaudadores, que estaban mal organizados y se veían superados por la cantidad de gente» (2005 [2000]: 199). El relato del viajero antiguo también permite al caminante contemporáneo entender ciertos aspectos concretos de la ruta, como por ejemplo los impuestos, e imaginarse mejor su funcionamiento: «los señores del lugar aprovechaban para instalar allí a los recaudadores de impuestos sobre los camellos cargados de bultos. Jean-Baptiste Tavernier, en el siglo XVII, menciona el precio: medio tálero por cada camello, un cuarto de tálero por cada caballo de carga. Las cabalgaduras de montar estaban exentas de impuesto. Cada miembro de la caravana podía tener hasta tres» (2005 [2000]: 78).

Los viajeros de la Segunda Ruta de la Seda

La mirada de los viajeros actuales hacia sus antecesores en la Ruta de la Seda llega también a los exploradores del XIX. Martínez de Campos es el autor del corpus en el que más claramente se observa esta fijación por el periodo de la Segunda Ruta de la Seda. El motero, en múltiples ocasiones, vuelve la vista hacia los viajeros de aquella época, comentando la diversidad de facetas que adoptaban: «los hubo comerciantes de té y de animales, militares, agentes políticos y espías y alguno aislado que buscaba solamente la aventura y el peligro, tal vez, la fama» (2006: 56).

No obstante, lo que más le interesa en este panorama es el vínculo entre los viajes del XIX y las cuestiones políticas, siempre presentes. Como él mismo reconoce: «los objetivos de los exploradores, aparte de completar la cartografía, consistían en encontrar pasos o puertos a través de las montañas» (2006: 33). Esta labor de los viajeros se relacionaba directamente con la empresa imperialista de la época y formaba parte del enfrentamiento angloruso conocido como el Gran Juego. La importancia de franquear las poderosas montañas asiáticas no era nada casual, ya que «los militares ingleses y rusos pensaban que quien tuviera la llave de los pasos de esas montañas, tendría el control de la India» (Martínez de Campos, 2006: 33).

Por esta razón, en el relato de Martínez de Campos, muchas ciudades son vistas desde la óptica de la importancia que han tenido en el momento de este conflicto. El caso más claro es la historia de la ciudad de Gilgit: «se llamó Gilgit Game a la parte del Great Game o guerra fría anglorusa por el control de Asia y la India como trofeo, en la que se exploró, peleó y conquistó la región. Fue una historia brutal de emboscadas, alianzas y traiciones, represalias e invasiones» (Martínez de Campos, 2006: 51). El viajero destaca también el peligro de estas empresas: «la profesión del explorador en esa época y en esa parte del mundo, no estaba exenta de riesgos. Muchos sencillamente desaparecieron porque murieron o fueron tomados como esclavos» (2006: 54).

Junto a esta visión general, el autor se centra también en viajeros concretos de esta época. El segundo capítulo de su libro se subtitula «Karakoran 1887», lo que ya hace retroceder al lector hasta el siglo XIX, y Martínez de Campos dedica estas páginas a Francis Edward Younghusband, el primer europeo que cruzó el paso del Karakorum.

Asimismo, a lo largo de todo el texto se presta mucha atención a los encuentros entre el ya mencionado Younghusband y el explorador Gromchevski, que representaba intereses rusos. De la misma forma, Martínez de Campos, en su visión de los viajeros del XIX, menciona a George Hayward, viajero solitario, explorador, pero también agente de su país en las lejanas tierras asiáticas, famoso por su expedición a través del Himalaya y degollado por un enemigo desconocido en medio de las montañas salvajes.

Entre esta amplia gama de viajeros del XIX, Martínez de Campos nombra también a tres mujeres misioneras: «entre tantos aguerridos expedicionarios, exploradores, agentes, espías y aventureros que circularon por estas tierras, a mí las que más me gustan son tres misioneras británicas, que también llegaron a Hami en caravana a través del Gobi» (2006: 127-128). El autor expresa su simpatía hacia estas mujeres en el panorama de los viajeros y aventureros, dominado por los hombres, valorándolas como «las que más [le] gustan». Las mujeres hacia las cuales el motero muestra esta mirada de simpatía son Mildred Cable y las hermanas Evangelina y Francesca French, autoras de *El desierto Gobi*, texto que Martínez de Campos comenta de la siguiente manera:

Ellas no presumen de nada sino que relatan sus viajes y los hechos que van viviendo [...]. Le interesaba la cultura de los lugares que visitaba y nos los describe con rigor y sensibilidad, incluidas las ruinas de antiguas ciudades abandonadas como Gaochang, o de grutas budistas como las de los Mil Budas de Mogao, a donde le iba llevando su vida de nómada (2006: 128).

En esta afirmación se puede intuir una oposición implícita entre los relatos de hombres y el testimonio de estas mujeres. En palabras del propio Martínez de Campos: «ellas no presumen de nada» lo que podría contrastar con los relatos masculinos, centrados en la descripción de peligros y sus hazañas. Además, el relato de Mildred Cable y Francesca French proporciona un testimonio de su «vida nómada» y constituye una fuente de conocimiento sobre la cultura de los lugares visitados, aportando descripciones realizadas, según Martínez de Campos, con «rigor» y «sensibilidad». El hecho de dedicarles bastante espacio a estas viajeras, contando su vida y la misión religiosa que llevaron a cabo en Asia, es otra prueba de la admiración y el interés que siente por ellas.

Finalmente, en el foco de atención del viajero se encuentran los grandes exploradores de la época como Stein, Pelliot, Prejalski o Le Coq. Como ya se ha mencionado en la primera parte de este estudio estas expediciones incluso hoy en día resultan ser una cuestión polémica. Martínez de Campos aprovecha su relato para valorar estos acontecimientos y, en su visita a las Cuevas de los Mil Budas de Mogao, comenta: «las cuevas estuvieron cerradas mucho tiempo, pero en el siglo XIX los exploradores y arqueólogos occidentales se enteraron de su existencia y empezaron a llegar para saquearlas» (2006: 144). A continuación, presenta la nómina de quienes participaron en este proceso: «el primero fue Aurel Stein [...]. Pagó a un monje para que le reabriera las cuevas y le permitiera llevarse un enorme botín. El francés Paul Pelliot no se quedó atrás [...]. En tiempo de los zares hicieron lo mismo los rusos, como el famoso coronel Prejalski, que trasladó los frutos de su rapiña a San Petesburgo» (2006: 144-146). El tono de desaprobación sigue muy presente y las actividades europeas en estos sitios son, según Martínez de Campos, una historia de «saqueos», «botines» y «rapiñas».

En esta misma línea, hablando de la destrucción de los restos de antiguas culturas por los musulmanes y por la Revolución Cultural maoísta, el autor destaca también la participación europea en este proceso:

Con ellos [...] compitieron europeos como el sueco Sven Hedin, el húngaro Aurel Stein y el francés Paillot, que arramplaron con todo lo que pudieron y se lo llevaron al British Museum y a otros museos de Europa. En el caso que nos ocupa, el de las cuevas de Kizil, parece que el que se llevó la parte del león fue el alemán Le Coq, como se puede ver tanto en el museo de Berlín como en las propias cuevas, por los rectángulos de frescos arrancados del medio de los murales, rectángulos que se corresponden con la forma de las cajas en que los sacó del país (2006: 109-110).

Según la descripción de Martínez de Campos, los europeos y los propios asiáticos «compiten» en la carrera por destrozar y saquear el legado antiguo de estos territorios. La competición, tradicionalmente asociada al campo semántico positivo, aquí cambia su significado. En esta disputa se decide quién es el mejor destruyendo sin miramientos, «arramplando» con violencia y codicia, y «llevándose la parte del león» que no es suya. La manera en la que el viajero cuenta las actividades de los europeos indica en todo momento una valoración negativa de estos hechos.

Finalmente, Martínez de Campos comenta la repetida idea de que el hecho de haber llevado este patrimonio lejano a los museos europeos ha contribuido a conservarlo: «como consuelo, que no como descargo, se puede pensar que esos expolios europeos han podido servir para salvar las obras de potenciales destrucciones locales, aunque esto no fuera nunca el propósito de aquellos occidentales de finales del siglo XIX» (2006: 110). El autor marca su distancia con esta postura defensora, señalando que esta visión de conservación del patrimonio amenazado puede ser solo un «consuelo», pero no un «descargo».

Otro viajero del corpus, Colin Thubron, también menciona las actividades de los exploradores europeos en tierras asiáticas, pero su postura difiere de la presentada por Martínez de Campos. En las famosas cuevas de Dunhuang el escritor comenta: «por fin, el guía me condujo, como a todos los viajeros, a la gruta 17, donde, súbitamente animado, me contó una historia de duplicidad y pillaje coloniales» (2017 [2006]: 127). En el relato del escritor inglés es el guía, y no el propio protagonista, quien habla de estos acontecimientos como «historia de duplicidad y pillaje coloniales». El viajero cuenta la historia de Stein y menciona a otros exploradores que vinieron detrás: «[Stein] fue seguido por una avalancha de otros aventureros como él que mi guía identificó con repugnancia: franceses, japoneses, rusos. Stein regresó y se llevó cinco cajones más, y el estadounidense Landgon Warner se llevó a Harvard dos de las etéreas estatuas de la época Tang» (2017 [2006]: 127-128).

El viajero inglés, más que juzgar este acontecimiento, se centra en el valor que tuvo el descubrimiento de las famosas cuevas, cuyo interior fue una prueba irrefutable de la riqueza cultural de estas regiones:

Esta cámara oculta reveló un mundo multicultural cuya existencia apenas se sospechaba. Los píos manuscritos religiosos estaban protegidos por papel usado que a menudo resultó ser más informativo que ellos: inventarios, testamentos, escrituras legales, cartas privadas. Salieron a la luz baladas y

poemas chinos. E intimidades. Había una oración para aliviar los dolores menstruales; incluso un discurso funerario por un burro muerto. Una carta extraída de un manual de buenos modales transmite la disculpa de un invitado ebrio por comportarse indecorosamente la noche anterior. Una monja cambia una vaca negra; otra lega un esclavo. Alguien escribe una imaginativa discusión entre el vino y el té. Y junto a los montones de oraciones chinas hay documentos en sánscrito, tibetano, uigur, sogdiano, jotanes y turco antiguo en una mezcla de escrituras: una carta en judeo-persa, un fragmento parto en escritura maniquea, un tratado tántrico turco en el alfabeto uigur, incluso reproducciones de las santas escrituras que el sacerdote nestoriano Aloban trajo a Changan. Las lenguas y las identidades se tornan tan movedizas como las arenas (2017 [2006]: 128-129).

Según Thubron el controvertido hallazgo revela «un mundo multicultural». Por un lado, da a conocer los impresionantes manuscritos religiosos y por otro, incluso el papel usado que servía para envolver los libros sagrados resulta ser, a ojos del viajero, un verdadero tesoro que conserva trozos congelados de la realidad antigua, las historias cotidianas en sus facetas menos extraordinarias, pero más reales: «una oración para aliviar los dolores menstruales», «un discurso funerario por un burro muerto», «una monja cambia una vaca negra; otra lega un esclavo». Thubron, viajero erudito, interesado en la historia y el arte, está fascinado por este caleidoscopio de textos, idiomas y estilos. Para él, estar en Dunhuang le sirve más para reflexionar sobre este mosaico creado por la Ruta de la Seda que para indicar culpables de su historia después del descubrimiento.

Los modelos más recientes

Junto a este mundo decimonónico representado y comentado por los autores actuales, el eco de los viajeros del XX tampoco deja de resonar en los relatos de viajes contemporáneos. La escritoras viajeras Annemarie Schwarzenbach y Vita Sackville-West acompañan a Almarcegui durante gran parte de su trayecto y son, según ella, «las poquísimas viajeras en las que una mujer que viaja puede mirarse» (2016: 24)²⁸⁰. Thubron, a su vez, tiene presente a otra de las grandes escritoras y viajeras del XX, Freya

²⁸⁰ Se podría decir que Almarcegui conecta con la tradición de viajeras por Oriente, representadas, junto a Annemarie Schwarzenbach y Vita Sackville-West, por Ella Maillart o Freya Stark, entre otras. Para más información sobre mujeres viajeras en el ampliamente entendido Oriente puede consultarse: Morató, Cristina (2005), *Las Damas de Oriente*, Barcelona, Plaza & Janés.

Stark. Cuando el autor llega a un puente sobre el río Alamut, en un pueblo llamado Shutur Khan, comenta:

aquí, recordé, la escritora Freya Stark, una querida amiga de juventud, había tenido un grave episodio de malaria después de explorar los castillos en 1931, cuando viajar era más duro. Su mapa estaba en mi mochila. Casi medio siglo después, caminando con ella por las colinas del Veneto italiano, la recordé hablando con entusiasmo de estos parajes, donde mi camión se había detenido ahora bruscamente junto al río (2017 [2006]: 366).

La relación entre el protagonista y la escritora es mucho más cercana que en otros casos, ya que Freya Stark no se limita a ser un modelo de viajera cuyas huellas se siguen, tratándose en este caso de «una querida amiga de juventud», unida al autor por su pasión por los viajes y la escritura, cuyo mapa lleva en la mochila y con la que compartió un viaje a Italia. En aquel momento la escritora le «habló con entusiasmo» de los territorios que ahora mismo él está recorriendo y, compartiendo el mismo espacio que Stark, Thubron se acuerda, inevitablemente, de ella y se pregunta «si alguien se acordaría aún de la perspicaz inglesa que había yacido enferma en la casa del cacique, escuchando el riachuelo que él había desviado a su jardín para complacerla, sin saber si iba a morir» (2017 [2006]: 366)²⁸¹.

En este panorama de viajeros y, sobre todo, viajeras del XX por la Ruta de la Seda también aparece la escritora suiza Ella Maillart. Martínez de Campos la menciona solamente en el contexto del viaje que esta realizó con el reportero y escritor británico Peter Fleming. El motero describe a Maillart como «una aguerrida compañera de viaje» (2006:176) del inglés por los territorios indómitos de Asia y comenta los testimonios escritos de este recorrido: *News from Tartary* (1936) de Fleming y *Oasis interdits* (1937) de Maillart. Al mismo tiempo, Martínez de Campos cita unos fragmentos de ambos textos y compara la descripción que hacen de algunos acontecimientos, como, por ejemplo, la llegada a Kashgar. En esta parte la mirada del autor se centra mucho más en Fleming, a quien admira abiertamente: «Peter sólo pretendía viajar, pero vivió unas aventuras apasionantes y fue un gran viajero y además un escritor de primera» (2006: 173). A diferencia de otros viajeros mencionados por Martínez de Campos, a Fleming «en sus

²⁸¹ Antón, cuando visita a Thubron en su casa inglesa para hacerle una entrevista, señala la importancia de Stark para el escritor, importancia que en este espacio hasta se vuelve tangible: «en otros anaqueles se despliegan los clásicos de la literatura de viajes: Thesiger, Chatwin, Patrick Leigh Fermor y hasta ¡21 títulos! de Freya Stark, una de las grandes influencias en Thubron» (*El País*, 2012).

relatos le gustaba minimizar los peligros que había corrido, así como trivializar y reírse de las penalidades manteniendo en todo momento la apariencia de un amateur y de un dandy deportista y despistado» (2006: 173). Asimismo, el autor considera las *Noticias de Tartaria* de Fleming «un clásico de la narrativa de viaje» (2006: 173) y confiesa: «yo no me canso de releerlo y cada vez descubro en él algo nuevo» (2006: 173).

Finalmente, Martínez de Campos tiene muy presente en su trayecto a Nick Danzinger, autor coetáneo a su expedición, cuyo *Danzinger Travels* (1987), una publicación dos años anterior al viaje de los moteros, constituye un punto de referencia para preparar el trayecto de los protagonistas por China.

3.2.2. La relación del viajero-escritor contemporáneo con su antecesor en el camino

Como hemos podido comprobar, los autores del corpus mencionan a viajeros de toda la historia de la Ruta de la Seda. De alguna forma, el panorama que crean se corresponde con la visión histórica esbozada en la primera parte de este trabajo. Sus relatos son pequeñas piezas que, unidas, permiten ver un horizonte bastante completo de lo que fueron los desplazamientos por la Ruta de la Seda a lo largo de los siglos.

En este contexto podemos preguntarnos también por la relación de los viajeros contemporáneos con sus antecesores: ¿se limitan a mencionarlos y contar sus historias o van más allá, estableciendo ciertos paralelismos entre los caminos de antaño y sus propios trayectos?, ¿se comparan con los viajeros antiguos, llegan a identificarse con ellos o, más bien, insisten en las diferencias que separan ambas experiencias?

La identificación geográfica

Recorrer los mismos territorios es la característica que más une a los autores del corpus con los viajeros que mencionan y esta identificación geográfica se ve reflejada en sus relatos. Los autores del corpus, escogiendo caminos recorridos por los viajeros antiguos, se inscriben en la tradición de viajes por la Ruta de la Seda, considerándose en algunos casos los continuadores de este legado.

Miquel Silvestre insiste en la idea de compartir el itinerario del mercader medieval más famoso: «yo, que ahora recorro los mismos escenarios que viera el veneciano» (2013: 192). También Martínez de Campos, comentando la ruta de Marco Polo, señala ciertos paralelismos con su propio trayecto: «desde Charlik (Ruquián) y Cherchen (Quemo)

pasando por los oasis de Niya y Keriya, donde también hicimos noche, veníamos compartiendo ruta con Marco Polo» (2006: 169).

Este mismo gesto se nota también cuando Martínez de Campos habla del trayecto de Younghusband y lo relaciona directamente con su recorrido: «una vez en Hami cambió la caravana de camellos por ponies y continuó a Kashgar por la misma ruta que acabábamos de hacer en sentido inverso» (2006: 126). Al mismo tiempo, la ciudad de Kashgar le recuerda no solo al mercader veneciano, sino también a viajeros mucho más recientes como los ya mencionados Fleming y Maillart. Una vez comentada la llegada a Kashgar de estos últimos, Martínez de Campos, en seguida, pasa a su propia experiencia: «nuestra llegada fue más prosaica, pero no por ello menos deseada» (2006: 180).

También en el caso de Ollivier la unión con los que ya han pasado por estos caminos resulta evidente: «¿en qué lugar del mundo podría incorporar a todos los que me han precedido durante más de dos milenios por los duros senderos de Anatolia? Su ruta es la mía...» (2005 [2000]: 273) y el viajero tiene muy presente la historia de la ruta que recorre: «evoco las caravanas que antaño debían ascender esta pendiente en silencio, con los animales uno tras otro, avanzando entre los matorrales y las gramíneas» (2005 [2000]: 78). En otro momento, él mismo reconoce que «sueñ[a] con las caravanas que [le] precedieron» (2006 [2001]: 299) y relaciona su camino con el pasado de la Ruta: «tendré que cruzar una pequeña cadena de montañas. No debe ser infranqueable, pues por ese camino ha llegado la mayoría de los ejércitos que invadieron Persia en el curso de los siglos» (2006 [2001]: 215).

Este gesto de conectar el presente de su viaje con el pasado de la Ruta también se observa en Thubron que, mientras recorre en autobús el Takla Makan, reflexiona sobre la historia de este lugar: «trescientos poblados, dicen, yacen bajo las arenas del desierto de Takla Makan. Siempre que el viento arrastra las dunas, asoman maderos petrificados donde antaño hubo huertos y trigales, [...] y por esta desolación habían transitado siglos de caravanas. Por mi ventanilla rota, contemplé su recuerdo con asombro» (2017 [2006]: 139).

De la misma forma que con Takla Makan, Thubron ve el corredor de Gansu como un gran testigo de la historia y un lugar por el que, a lo largo de los siglos, de distintas maneras, pasaron múltiples viajeros, entre ellos, él mismo:

Por esta desolación discurría una nueva carretera. Hacía dieciocho años, yo había cubierto este trayecto con un frío mordiente en un lento tren atestado de granjeros hui. Ahora, un rutilante autobús atravesaba esta inmensidad y yo iba

sentado entre desaliñados viajeros que bramaban a teléfonos móviles, mientras una revisora servía jarras de agua caliente, y por encima de nosotros, una película de kung fu parpadeaba en un televisor. Durante milenios, este paso a Asia Central había permitido la entrada al corazón de China de tribus nómadas del noroeste y servido a mercaderes y ejércitos como vía de acceso en el sentido contrario. En él, nunca había calma (2017 [2006]: 97).

Asimismo, el escritor decide visitar la stupa descubierta por Aurel Stein y el hecho de compartir el mismo espacio le hace pensar en el explorador anglo-húngaro: «fue en el patio semienterrado donde, en 1901, Stein excavó más de noventa estatuas colosales...» (2017 [2006]: 160-161). La conexión espacial con los viajeros del pasado resulta constante: «a unos cincuenta kilómetros al oeste de Hotan, donde Stein y Hsuan-tsang habían encontrado el templo, Gul y yo estuvimos haciendo preguntas entre campesinos que no sabían nada de él» (2017 [2006]: 178).

Buscando la identificación, marcando diferencias

En el relato de Thubron puede observarse cómo el itinerario evoca el pasado y le hace imaginarse la historia de los lugares recorridos. Al final de su trayecto, en el malecón de Antioquía, el viajero une, imaginariamente, el pasado de este lugar con el presente que está viviendo: «El malecón se había hundido y de él solo quedaban piedras alisadas. Intenté imaginarme el tráfico flotando aquí: los lujos que la distancia volvía mágicos, el trigo y las pieles de los pobres ignorados por la historia, toda la intrincada caravana del mundo» (2017 [2006]: 423). Siglos más tarde, en el puerto de la ciudad todavía se inspira el aire mítico dejado por los famosos productos con los cuales se comerciaba en la Ruta: «las mercancías eran portadoras de mitos. Transportaban sus propias historias, sus propias ironías. Había un supuesto comercio de unicornios. El puerto cegado estaba en silencio bajo mis pies» (2017 [2006]: 423).

Igualmente, un lugar idóneo para esta evocación del pasado de la Ruta de la Seda lo constituyen los antiguos caravasares. En uno de ellos, el viajero reflexiona sobre el verdadero carácter de este sitio, su vida y sus actividades cotidianas en otras épocas:

Delante de las plataformas elevadas que me rodeaban, caballos y camellos bactrianos habían dormitado inquietamente en fila, mientras los mercaderes dormían acurrucados entre mercancías amontonadas por encima del calor y el hedor que desprendían los animales. Los hombres que venían del este sufrían con el brusco aumento de altitud. Desconcertados por el mal de alturas,

llamaban a los dos altos puertos de montaña «gran dolor de cabeza» y «pequeño dolor de cabeza» (los chinos creían que el mal de alturas se debía a las cebollas silvestres) y a menudo cambiaban sus caballos por mulas, sus camellos por yaks. A veces, tormentas de nieve sepultaban caravanas enteras (2017 [2006]: 203).

Unas reflexiones muy parecidas acompañan a Thubron en el caravasar de Miandasht, en el que, solo por el hecho de compartir el mismo espacio, al viajero le llega a la mente todo el pasado que oculta este lugar:

Me paseé por el caravasar asombrado. En los largos dormitorios alumbrados por la escasa luz que atravesaba sus bóvedas perforadas, las plataformas elevadas donde habían dormido los mercaderes seguían en pie y las chimeneas de los hogares ascendían tortuosamente hasta el techo. Cargadas de humo y rumores, estas plataformas eran las radios y periódicos de su época, donde los hombres hablaban sobre el valor de las cosas y se ponían a recitar poemas y a rezar, mientras sus camellos y caballos bramaban y relinchaban por debajo de ellos. Unos conductos descendían hasta cisternas revestidas de una blanca costra de sal y las lisas paredes de piedra aún tenían los agujeros donde se había atado a los animales. Afuera, sobre el recuerdo de la Ruta de la Seda, transitaban unos pocos vehículos (2017 [2006]: 347- 348).

El escritor no se limita a describir solamente el pasado de estos sitios. Da la impresión de que quiere captar el ambiente de estos lugares que eran «las radios y periódicos de su época». Por esta razón, se imagina a los hombres hablando, recitando poemas, rezando. También intenta acercarse a las sensaciones que acompañaban a las caravanas. Piensa en los animales que «habían dormitado inquietamente» y los hombres que «sufrían el brusco aumento de altitud» por lo que se mostraban «desconcertados».

Este esfuerzo por imaginarse lo que se sentía recorriendo la Ruta de la Seda y la necesidad de empatizar, de alguna forma, con los viajeros de antaño también va a estar presente en otros viajeros.

Martínez de Campos, cuando habla del viaje de Younghusband, piensa en cómo podía ser la situación del viajero de entonces: «se puede uno imaginar la noche que pasaron con temperaturas heladoras, mal de altura, ropa del siglo XIX, sin equipo de montaña. Cubiertos de cortes y golpes por las caídas en el hielo y con comida racionada» (2006: 29). En esta imagen se ve claramente a un sujeto en medio de la naturaleza, dependiendo de ella y experimentando sensaciones corporales muy intensas.

De la misma forma, Ollivier, tampoco puede dejar de imaginarse lo que significó, muchos siglos antes, recorrer los territorios por los que él mismo está pasando en su viaje: «penetro en un soberbio desfiladero más allá de Altkoy [...]. Las paredes a ambos costados son impresionantes. Los soldados que protegían las caravanas han debido temblar de miedo al fondo de esas gargantas» (2005 [2000]: 205).

El francés se imagina los sentimientos de los soldados que tiemblan de miedo, pero, como veremos, no se conforma solo con pensar en qué se sentía antaño recorriendo la Ruta, él mismo quiere vivir sensaciones parecidas y experimentar en su propio ser la antigua Ruta de la Seda. No sin razón, Almarcegui afirma que en este afán por seguir a otros « el viajero se traslada para tener sus mismas experiencias. Como si los destinos pudieran devolverlas» (2016: 69). En su búsqueda por compartir las sensaciones e impresiones que acompañaban el mítico trayecto, Ollivier precisa que lo que anhela, más que seguir estrictamente «su exacto trazado» es la experiencia del camino: «más bien deseo, a medida que vaya avanzando, compartir el pensamiento, las sensaciones e incluso los peligros que constituían la vida cotidiana de los mercaderes y las caravanas» (2005 [2000]: 23).

Sentirse como mercaderes resulta posible no solo gracias a haber escogido el mismo itinerario, sino también por recorrerlo de la manera más parecida a los viajeros antiguos. Por esta razón, las distancias que el caminante supera todos los días se parecen a las recorridas por los mercaderes de antaño. De esta forma, el viajero intenta seguir también el ritmo de la marcha de las caravanas:

La distancia que cubro cotidianamente caminando lo más cerca que puedo de la antigua senda de las caravanas está determinada por la geografía de la ruta de la seda. Para llegar a Koursounlou he andado treinta y tres kilómetros y de allí a Ilgaz otros treinta y seis. Esas distancias no son casuales. Las caravanas caminaban entre treinta y cuarenta kilómetros al día, es decir nueve o diez horas al ritmo lento de un camello cargado. Las etapas de ayer eran entonces distancias de una jornada de camello... (2005 [2000]: 109)²⁸².

²⁸² Como ya hemos visto en el primer capítulo de esta parte, el viajero es consciente de que la relación entre el tiempo y el espacio va cambiando. Él mismo reconoce que: «La infraestructura propia de las caravanas ya no tiene razón de ser una vez que un viajero puede avanzar entre quinientos y mil kilómetros en vehículo en una sola jornada. Abandonadas e inútiles las caravaneras, se las deja caer en ruinas. El fenómeno no se limita a Turquía. En Europa, en Francia, desde principios del siglo veinte, las grandes ciudades se han desarrollado a expensas de las aglomeraciones pequeñas» (2005 [2000]: 110). Su esfuerzo de seguir el ritmo de las caravanas es un ejemplo más del intento de recuperar la relación antigua entre el espacio y el tiempo.

Este gesto de conectar sus propias experiencias con el mundo de las caravanas de la Ruta de la Seda es algo constante y se observa también cuando el viajero comenta su alimentación: «me contento con estas comidas frugales, a pesar de los esfuerzos físicos que hago todos los días [...]. Los miembros de las caravanas comían sobre todo odres completos de agua y un poco de carne seca. Lo demás lo encontraban en las caravaneras» (2005 [2000]: 217).

Como ya hemos visto, al principio de su camino Ollivier comentaba que quería compartir «incluso los peligros que constituían la vida cotidiana de los mercaderes y las caravanas» (2005 [2000]: 23). El viajero recuerda las advertencias que le dieron en el consulado francés en Turquía contra jóvenes asaltantes que «hablan un francés perfecto y se dedican especialmente a los turistas aislados. Se acercan en la calle o en el transporte público, y tratan de ser simpáticos. Ofrecen después una bebida o algún pastelillo drogado a su víctima. Esta se duerme inmediatamente y despierta despojada de todos sus bienes» (2005 [2000]: 20) y vincula, inmediatamente, este peligro con la realidad del viaje de los mercaderes de antaño: «no es nueva esta técnica de la bebida con drogas. La utilizaron con frecuencia los bandoleros que atracaban mercaderes en la ruta de la seda. Solían preparar la bebida con veneno de tarántulas: aquellos comerciantes nunca despertaban» (2005 [2000]: 20). De esta forma, el caminante indica que el riesgo antiguo era mucho más grave: el brebaje de los ladrones significaba la muerte para los comerciantes.

Durante todo su camino la mente del viajero vuelve a la antigua Ruta de la Seda y Olliver comenta distintos aspectos del mundo de las caravanas, fijándose a menudo en el tema de los peligros de la Ruta. El viajero insiste en lo arriesgadas que resultaban estas empresas, pero también indica que esta amenaza de hurto o asalto, tan propia de los viajes de las caravanas, también se vuelve tangible en su propia experiencia:

El robo era una amenaza permanente en las rutas de la seda. Mi aventura de ayer me confirma que continúa siéndolo. Bandas armadas esperaban a las caravanas en los desfiladeros, caían sobre los mercaderes, robaban los bultos, los caballos y arrebatan el oro y a veces la vida a los viajeros. La seda, las especias y las preciosas mercaderías que desfilaban cotidianamente ante los ojos de los sedentarios, despertaban su concupiscencia. Al parecer, e involuntariamente, despierto los mismos deseos (2005 [2000]: 193-194).

Reflexionar sobre los peligros de la ruta le hace ver su propia situación y establecer ciertos paralelismos con los viajeros antiguos. Sorprendentemente él, con su modesta mochila, «despiert[a] los mismos deseos» que las caravanas cargadas de las mercancías

más anheladas. En el mundo pobre que va recorriendo, su poco equipaje provoca la misma «concupiscencia» que la seda, los metales preciosos o las especias exóticas. El pasado y el presente se entremezclan en el relato de Ollivier que conecta la realidad de las caravanas con el miedo que experimenta de ser asaltado y robado durante el camino: «es verdad que hoy no existen bandas de ladrones de caminos en Turquía. Pero solo y sin armas soy un blanco fácil, tentador. No hace falta contar con una banda de cincuenta hombres para apoderarse de mis “tesoros”» (2005 [2000]: 194).

También ciertos retos físicos, como pasar el río Amou Daria, el mítico Oxus, no parecen haber cambiado mucho para los viajeros: «pasar el río es más fácil ahora que en tiempos de Alejandro, pero quizás no sea menos peligroso. No se ha construido un puente sobre estas aguas burbujeantes. Han instalado una serie de grandes barcazas de acero, sujetas entre ellas por cadenas. Se bambolean, se estremecen» (Ollivier, 2006 [2001]: 267).

No obstante, sentirse como un mercader no se limita solamente a la sensación de miedo e inseguridad. Cuando el viajero francés se construye una especie de vehículo de apoyo y deposita allí todo sus pertenencias, siente el alivio de no tener que cargar con su pesado equipaje: «y descubro la dicha que supone “llevar” mi equipaje con un solo dedo. Ya estoy en las mismas condiciones que los mercaderes de la ruta de la seda, que no tenían que cargar nada ni siquiera cuando caminaban junto a sus camellos» (2006 [2001]: 149).

Asimismo, Ollivier consigue experimentar sensaciones que estaba buscando durante todo su trayecto. En su travesía por el desierto, se sube a la cúpula de un caravasar cerrado y desde la altura fantasea sobre el fascinante pasado del caravasar, sobre quiénes pasaron por estos territorios y sobre este mundo mágico, de ensueño, que se revela ante él en este momento preciso:

Sentado sobre una cúpula que debe de ser la de una gran sala, me dejo llevar y me entrego al ensueño. Y opera la magia de la ruta de la seda. Veo una multitud abigarrada de mercaderes, centenares de camellos a los que quitan los bultos y otros, aún más numerosos, paciando en la estepa vecina. Y en las pequeñas terrazas dispuestas ante cada celda se despliegan los rollos de seda china, los recipientes de incienso de Arabia, los objetos de cristal de Venecia, y bajo las mantas se discute por el valor de las piedras preciosas (2006 [2001]: 167).

El momento culminante de esta unión con el espíritu de la Ruta se produce cuando el caminante encuentra otro caravasar en el que consigue quedarse a dormir. En sus propias palabras:

Vivo como un caravanero por primera vez desde que estoy en la ruta de la seda. Cada uno de los mercaderes disponía de una celda como ésta y de la terraza contigua donde exponía sus cosas y realizaba sus negocios; esto era en cierta forma su tienda. Como media lata de conserva, asquerosa y fría, pues no tengo cerillas, y pienso en los guisos de carne que se preparaban los caravaneros (un mechero de pedernal se cambiaba, parece, por un caballo), y me duermo feliz, utilizando mi camisa como almohada (2006 [2001]: 175-176).

Después de muchos intentos fallidos, caravasares desaparecidos u otros a los que se le ha negado la entrada, Ollivier consigue adueñarse, aunque sea por una noche, de un habitáculo de la antigua posada, de su rincón de aventura y sueño. A este descubrimiento le acompañan diversas emociones y la sensación de felicidad: «sin cerillas ni mechero de pedernal, veo encenderse una a una las estrellas en un cielo de una profundidad que me emociona [...]. Estoy feliz» (2006 [2001]: 177)²⁸³.

No obstante, el caminante contemporáneo no quiere ponerse al mismo nivel que sus antepasados, no le interesa mostrarse como un gran viajero de antaño. Él mismo es consciente de que la naturaleza de su camino, aunque haga lo posible para emular el trayecto antiguo, es, inevitablemente, distinta. Esta diferencia entre ambas experiencias se acentúa al final de la primera parte de su viaje cuando, debido a un virus peligroso, se ve obligado a dejar su camino y volver a Francia para ser operado. Ollivier, transportado en una ambulancia, sigue teniendo muy presente el mundo de los mercaderes antiguos, aunque no niega que él mismo está en una situación mucho más privilegiada que sus antecesores:

No tengo tanto de qué quejarme, después de todo. Me están cuidando. Los mercaderes y la gente de las caravanas que enfermaban en la ruta de la seda

²⁸³ No obstante, muy pronto Ollivier se da cuenta de que el pasado de este lugar no tiene nada que ver con su presente, ya que el mundo de la droga irrumpe en el escenario imaginario de la mítica ruta: «al atardecer aparecen furtivamente dos hombres y se instalan en una celda vecina con un hornillo a gas en la mano. Después de su ida, puedo verificar lo que ya sabía: en el suelo hay dos pequeñas varillas de hierro y un cilindro de papel atestiguando lo que estaban haciendo. Entierro el cuerpo del delito, pues si el mulah o el camionero deslizan una palabra sobre mi presencia a la policía, vaya a saberse qué me podría suceder... Sé que en la región hay un intenso tráfico de opio y de heroína, procedente de Afganistán camino de Europa» (2006 [2001]: 176-177). De esta forma, los problemas relacionados con la droga, la sospecha de tomarla o de traficar con ella, se convierten en otros peligros actuales que acechan al viajero en estos territorios.

no tenían más recurso que esperar, en el lugar mismo y en condiciones precarias, que pasara la dolencia antes de continuar camino. En cambio yo, dentro de pocas horas, estaré instalado en una clínica de Estambul, me volverán a alimentar y me pondrán en pie (2005 [2000]: 308).

Una postura muy parecida a Olliver la presentan Martínez de Campos y sus compañeros. En algunos momentos, como cuando estos se acercan a Gilgit y asisten a la transformación del paisaje, pueden compartir las mismas sensaciones que acompañaban a los mercaderes antiguos. Martínez de Campos, al ver las montañas sustituidas por verdes terrazas de cultivo, comenta: «pudimos imaginar lo que su aparición significaría para los viajeros de los milenios precedentes cuando, tras días o semanas de viaje, avistaban este antiquísimo centro de la Ruta de la Seda y el oasis que lo rodea» (2006: 48). Con este «pudimos imaginar» el motero no solo muestra empatía hacia los viajeros de otras épocas, sino que también, de alguna forma, se identifica con ellos. Para él y sus compañeros este cambio de paisaje significa lo mismo, esta vista también constituye un ansiado descanso después de muchos kilómetros difíciles.

No obstante, Martínez de Campos siempre es consciente de que su trayecto no puede compararse con las travesías de antaño y ni siquiera con el camino de sus antecesores más recientes, como Maillart y Fleming. Respecto a este último comenta:

Por aquello de que las comparaciones son siempre odiosas, nunca pretenderíamos establecer paralelismos entre nuestro periplo y el de la audaz pareja, pero había un terreno donde sí los soportábamos sin rubor alguno. A nuestra llegada al hotel, la mugre de moteros que nos recubría aguantaba ventajosamente la comparación con cualquier viajero de épocas anteriores (2006: 181).

En esta afirmación, de tono más bien jocoso e incluso irónico, puede observarse cierta distancia del viajero hacia la propia experiencia. Parece que el único campo en el que el motero y sus compañeros «soportan» las comparaciones es en relación con la mugre que les cubría. De esta forma, lo que les une a los viajeros de épocas anteriores es la suciedad que les envuelve después de un largo viaje. Esta comparación puede provocar un efecto cómico, siendo una prueba de que el objetivo del Martínez de Campos no consiste en ponerse al mismo nivel que los múltiples viajeros que menciona en su relato.

También Thubron es consciente del gran abismo que lo separa de los viajeros antiguos. Durante su paso por Takla Makan, que decide atravesar en un autobús, el inglés

se encuentra con una tormenta de arena, lo que le hacen reflexionar sobre el desierto, su nombre y los peligros que corrían los viajeros de antaño:

A veces, nuestro autobús se veía obligado a detenerse, con los faros parpadeando débilmente, y nosotros aguardábamos, escuchando los aullidos del viento. Yo sabía que aquellos huracanes negros, los *kara-buran*, podían levantar dunas enteras y habían sepultado caravanas sin dejar rastro. Incluso cuando en él reinaba la calma, el Takla Makan era el desierto más peligroso del mundo. Es posible que su nombre signifique «lugar abandonado», pero, en la lengua local, quiere decir «Uno entra y no sale jamás» [...]. Los mercaderes de la Ruta de la Seda no se guiaban por hitos, sino por los montones de huesos de animales y hombres que lo sembraban. Y lo poblaron de demonios. Las partículas de arena arrastradas por el viento cuando había cambios bruscos de temperatura sonaban como una música lastimera y quejumbrosos gritos que conducían a los viajeros a la muerte (2017 [2006]: 152-153).

El viajero recuerda también que en este temible territorio «a veces, por la noche, chispas magnéticas centellean como hogueras en el horizonte y los movimientos próximos emiten una misteriosa luz» (2017 [2006]: 153). No obstante, en seguida, conecta esta información con el presente de su viaje, asegurando que: «la oscuridad, mientras avanzábamos lentamente hacia Niya, no contenía nada que no fuera arena» (2017 [2006]: 153). De esta forma, el viajero desmitifica este territorio que para él ya no constituye un lugar de no retorno, de monstruos y seres misteriosos. El viaje en autobús lo convierte solo en una gran superficie de arena.

De la misma forma, la pregunta que le hacen al escritor acerca de la duración de su viaje le lleva a compararlo con los trayectos antiguos. El recorrido de ocho meses del inglés, inusualmente largo en la era contemporánea, según él, a los viajeros de antaño «les habría parecido una nimiedad» (2017 [2006]: 46). Asimismo, Thubron, igual que antes lo había hecho Ollivier, insiste en que el peligro actual del desplazamiento, aunque presente, no puede ser comparado con el que corrían los viajeros antiguos:

a veces, tardaban años en regresar. A veces, no lo hacían nunca. Sus huesos sembraban la arena [...]. Sus posibilidades de morir —en manos de bandidos o debido a una tormenta de arena o una crecida— eran un riesgo calculado, un porcentaje en su práctica mentalidad. En comparación, mis propias

posibilidades de morir —una mina afgana quizás— eran una mera frivolidad (2017 [2006]: 46-47).

Así, el protagonista señala que la duración de su viaje y su peligro, en comparación con los trayectos antiguos, no parecen más que una «nimiedad» y una «frivolidad», evidenciando con estas valoraciones que en ningún momento quiere poner su experiencia al nivel de los viajes del pasado, ni le interesa equipararse con los viajeros de antaño.

Rechazando la identificación

La no identificación entre la experiencia contemporánea y el periplo antiguo va más allá de marcar diferencias, y se vuelve todavía más visible en el texto de Strubell, en el que el propio autor insiste en señalar las diferencias entre su viaje y las travesías antiguas, dejando muy claro que, aunque sigue el itinerario de los viajeros antiguos, no puede y ni siquiera quiere compartir sus sensaciones. A diferencia de Ollivier, más que acercarse a la manera de viajar antigua, el protagonista acentúa las diferencias entre desplazarse en épocas pasadas y actualmente.

El ejemplo más claro de esta actitud de rechazo a la identificación lo constituye el paso del viajero por Takla Makan. Para Strubell, este famoso desierto ya no tiene que ser un territorio de superación física en el que se sufran calamidades a la altura de las desgracias de los viajeros de antaño. En sus propias palabras: «nada de camellos o potentes 4x4. Nada de sudores o riesgos. No era una locura, ni aventura, pues no pretendía emular a ningún explorador» (2009: 112). Este repetido uso de la negación: «nada de camellos», «nada de sudores», «no era una locura», «ni una aventura», «ningún explorador», muestra su claro rechazo a esta imitación de la travesía antigua. El objetivo de este autor no es presentarse como un viajero intrépido o un explorador imparable, por lo que no le avergüenza recorrer este territorio en un autobús y en este trayecto contrapone su experiencia a lo que fue la travesía por estos lugares en otras épocas:

Durante siglos, comerciantes, misioneros, viajantes y exploradores debieron rodearlo por el norte o por el sur, creando dos ramales de la Ruta de la Seda a su alrededor. Yo quise aprovechar el ingenio chino y cruzarlo por el mismísimo centro, de sur a norte, en autobús, usando la autopista que ahora lo atraviesa. En veinte horas estaría hecho (2009: 112-113).

Strubell deja muy claro que pretende seguir el itinerario de los viajeros de la Ruta de la Seda, pero le interesa compartir exclusivamente el espacio, no la experiencia.

Asimismo, afirmando respecto a atravesar el Takla Makan que «en veinte horas estaría hecho», banaliza este mítico trayecto, mostrándolo como una obligación con la que se cumple rápido y sin muchas incomodidades.

Al mismo tiempo, el viaje en autobús por el desierto más temido del mundo permite reflexionar al protagonista sobre cómo los medios de transporte modifican la manera de vivir el espacio y alejan cualquier experiencia contemporánea de los viajes antiguos. Por esta razón, el autor habla del cambio de significado que ha experimentado la idea del «desierto» cuando este ya se puede atravesar con un vehículo:

Allí sentado pensaba en la extraña sensación que tenía: siempre había pensado en el desierto como algo remoto, lejano, inaccesible. Me imaginaba cruzándolo con penas y esfuerzo, sufrimiento, calor y sed como los que padeció Sven Hedin. Pero allí estábamos nosotros, treinta y cinco olorosos chinos y yo, atravesándolo cómodamente en autobús, a 100 kilómetros por hora. Se había perdido todo el glamour aventurero (2009: 114).

El desarrollo de los medios de transporte banaliza el paso por los lugares inhóspitos, quitándoles su «glamour aventurero». Strubell opone el viaje de Hedin, su camino lleno de «penas y esfuerzo, sufrimiento, calor y sed», a su paso cómodo y «a 100 kilómetros por hora» refugiado en un autobús. La realidad del explorador y la del viajero contemporáneo chocan irremediamente y Strubell, más que ocultar estas diferencias, las acentúa. Por esta razón, al igual que Thubron, comenta el nombre del desierto, que tampoco para él despierta ahora el temor que infundía en los viajeros de antaño, llegando a hablar del «trasnochado significado de su nombre “el que entra, no sale”» (2009: 114)²⁸⁴.

En otros momentos, aunque el viajero establece ciertos paralelismos entre su camino y las travesías antiguas, siempre señala lo que separa ambas experiencias. Cuando llega a la famosa ciudad de las Cuevas de Mogao, comenta: «como yo, mercaderes, religiosos y militares llegaron a ella sabiendo que ya había pasado lo peor. En unas semanas estarían en Xi'an. Yo, si todo iba bien, en apenas unos días» (2009: 125). El viajero empieza su reflexión identificándose con los viajeros de otras épocas «como yo, mercaderes, religiosos y militares llegaron a ella...», pero esta aparente identificación, en

²⁸⁴ El significado del nombre del desierto tampoco le pasa desapercibido a Carlos Martínez de Campos, que, comentando la historia de las expediciones de Hedin, señala: «sólo el temor bien fundado al desierto de Taklamaklán (cuyo nombre significa “desierto en el que entrarás y no saldrás”) impedía a los habitantes locales adentrarse en busca de las riquezas de estas ciudades» (2006: 98).

realidad, sirve para oponer su experiencia a las del pasado y Strubell, una vez más, incide en que la velocidad con la que se recorren los territorios hoy en día provoca una nueva relación con el tiempo y el espacio, y lo que en épocas anteriores eran travesías de varias semanas, a él le ocuparía «apenas unos días»²⁸⁵.

Asimismo, junto al distinto vínculo de los viajeros con el espacio, también han cambiado las condiciones del viaje. Así, Strubell confiesa en otra ocasión, desde su asiento de tren: «pensaba en las extintas caravanas, avanzando sedientas por estos parajes. Eso sí que era una aventura» (2009: 119). Con la expresión «eso sí» el autor establece una oposición muy clara entre ambos mundos. Él, sentado cómodamente en un asiento de tren, piensa en estas «sedientas caravanas» avanzando, podemos imaginarnos, lenta y dificultosamente, por los mismos parajes que recorre el viajero contemporáneo sin ningún signo de cansancio. Por esta razón, el autor hace hincapié en indicar claramente que su propio viaje no es una experiencia a la altura de las travesías antiguas, pero tampoco pretende serlo, ya que, como ya hemos visto, el protagonista no muestra ninguna ambición por igualar a sus antecesores en sus hazañas viáticas.

Esta oposición, presente en todo el texto, se acentúa en la parte final del relato en la que Strubell hace balance de su experiencia: «este viaje había sido pura comodidad comparado con aquellos de los antiguos mercaderes y viajeros que yo había intentado emular. Siglos atrás... Entonces la Ruta de la Seda sí que era una verdadera aventura, no era el fantasma que yo me dediqué a perseguir» (2009: 130). El viajero empieza su reflexión final oponiendo su experiencia a las travesías antiguas y reconociendo que, si tomamos los caminos de antaño como punto de comparación, su recorrido resulta ser solo una «pura comodidad». De esta forma, no es la búsqueda de las similitudes, sino lo la insistencia en las diferencias lo que domina este balance. En la visión de Strubell las expresiones referentes al pasado: «siglos atrás», «entonces» «aquella época», contrastan con la actualidad del viajero. A esta contraposición temporal le acompaña la oposición de las imágenes de la Ruta de la Seda asociadas a cada época: «una verdadera aventura» de antaño ya no tiene nada que ver con el «fantasma» que persiguen los viajeros actuales.

²⁸⁵ Esta misma consciencia de la modificación de la experiencia del viaje y del cambio en la relación del sujeto con el espacio, puede observarse también en Martínez de Campos que, hablando del trayecto de Youngusband, opone los meses que necesitaba el explorador para llegar a Kashgar a los pocos días que les resultan suficientes a los moteros: «tardó cerca de dos meses y medio en llegar a Kashgar, el mismo trayecto que a nosotros nos había llevado pocos días» (2006: 127).

Poniéndose al nivel de los viajeros antiguos

Mientras que Ollivier, Martínez de Campos, Thubron y Strubell, en menor o mayor medida, indican paralelismos entre su experiencia y la de los viajeros antiguos, pero siempre insisten en la frontera inquebrantable que los separa de sus antecesores, Miquel Silvestre presenta una postura contraria y llega a equipararse con el viajero medieval Ruy González de Clavijo.

Tal y como ya se ha mencionado, el motero, en su visita a Samarcanda, tiene muy presente la figura del embajador madrileño cuyos pasos ha declarado seguir. Además, va más allá de simples menciones a Clavijo, estableciendo paralelismos entre la embajada medieval y su propia experiencia. Silvestre compara la realidad política y administrativa de la época con el mundo burocrático actual y ve una especie de equivalencia entre la autorización del gran kan y los visados actuales. Según él, Ruy González de Clavijo, probablemente, haya sido el primero en enfrentarse a la burocracia uzbeca (en aquellos tiempos la burocracia del imperio mongol), papeleo que él mismo tiene que superar a cada paso. Estas comparaciones entre el viaje de Clavijo y su propio trayecto implican identificación, dentro del distanciamiento, y muestran el intento de acercar ambas experiencias.

El paralelismo entre el embajador medieval y el motero contemporáneo, antes solo insinuado, se vuelve más explícito a la llegada de Silvestre a Samarcanda, donde el escritor confiesa: «me siento en deuda con Rui González de Clavijo por haberme traído hasta aquí. Él nos regaló un retrato de un tiempo y un lugar que nadie conocía entonces y que nadie podría conocer después porque dejó de ser como él la describió en el preciso momento en que terminó el párrafo» (2016: 211). No obstante, nada más expresar su gratitud y admiración por Clavijo, el motero llega a identificarse con él:

Ahora me doy cuenta de que eso es lo que hice al publicar *La emoción del nómada* y describir esta región como la conocí en el 2009; firmé así mi libro más personal y también salvé un momento y un lugar tal y como eran entonces y dejaron de ser como los vi en cuanto los abandoné (2016: 211).

De esta forma, Silvestre reconoce el trabajo de Clavijo como cronista y quiere hacerle ver al lector que él mismo es, y quiere ser, el cronista de la Samarcanda moderna, de esta ciudad mítica de la Ruta de la Seda, la capital del imperio mongol de Tamerlán que, incluso en el siglo XXI, mantiene su halo mágico. El motero anhela captar la esencia de la ciudad tal y como varios siglos antes lo había hecho Ruy González de Clavijo. El

viaje es para Silvestre una aventura que merece la pena ser contada. Por esta razón, insiste en el relato de Clavijo como «un hito de la literatura medieval de viajes» (2016: 209) y señala la importancia de la puesta por escrito de una experiencia viajera: «los grandes viajes existen porque existen cronistas» (2016: 212). Sin el testimonio escrito las vivencias de tantos y tantos viajeros se convierten, en palabras de propio Silvestre, en «una nube de polvo, de olvido, de nada» (2016: 212), donde resuenan los versos de Quevedo.

Da la sensación de que conforme se va desarrollando el relato de Silvestre, de él va desapareciendo esta visión del viajero medieval únicamente como un modelo que se sigue, y se va marcando, de una forma cada vez más clara, esta identificación entre el protagonista y el embajador medieval. Silvestre da a entender que tanto Ruy González de Clavijo como él mismo son los cronistas de Samarcanda, de sus colores, costumbres y gentes. Son los que describen su grandeza y la acercan a los que no pueden conocerla con sus propios ojos.

4. HACIA EL SENTIDO DEL VIAJE CONTEMPORÁNEO

Mientras me acostaba, pensé que mi padre no debería haberme enviado a recorrer el mundo, pues era más complejo de lo que yo creía. Estaba aprendiendo demasiado.

Umberto Eco
El nombre de la rosa

No hay forma de salir ileso de la lucha contra las fronteras, de la suerte de ver el mundo, del encuentro con los Otros. El viaje es una huella.

Juliana González-Rivera

4.1. Compartiendo algunas piezas del mosaico de los sentidos del viaje

Los viajeros del corpus, a través de sus relatos, nos descubren algunas piezas del gran mosaico de los sentidos asociados al viaje hoy en día. En sus recorridos y en su manera de ver el desplazamiento confluyen ciertos aspectos, pero también cada uno crea su propia visión del viaje, individual y hasta podría decirse íntima.

Asimismo, el imaginario de la Ruta de la Seda y el uso de lo medieval o las menciones a los viajeros de otras épocas también varían dependiendo de cada autor, y se ajustan a unos objetivos muy diferentes. Después de todas estas páginas reflexionando sobre la manera de viajar de los autores del corpus, su relación con el turismo de masas y con el territorio que recorren, intentaremos unir todos los aspectos para poder hablar del sentido que cada uno otorga a su propia experiencia. Este sentido se revela como una conjunción de los diferentes ingredientes que se han ido mencionando y comentando a lo largo de este trabajo, por lo que, de alguna manera, tiene para nosotros un valor conclusivo.

Al principio de este estudio nos preguntábamos por el sentido del viaje y su relato en un mundo donde, según muchos, tanto la experiencia como su puesta en discurso

supuestamente han perdido sentido. ¿Qué respuestas nos dan los propios viajeros-escritores del corpus? ¿Por y para qué se viaja y escribe hoy en día? Y ¿qué sentido tienen, si es que lo tienen, los discursos de los viajeros de otras épocas en estas experiencias inevitablemente contemporáneas?

4.1.1. La experiencia al margen del turismo de masas

Tal y como hemos visto, en todos los casos estamos ante una experiencia alejada del turismo de masas organizado y ninguno de los protagonistas del corpus podría considerarse un turista modelo, un individuo en el rol del turista de masas organizado (Cohen, 1972) o turista en modo recreativo o de distracción (Cohen, 1979).

Asimismo, la experiencia del viaje para los autores del corpus ya no es un momento de ocio en la rutina del trabajo (Graburn, 1977) y todos ellos, de una manera u otra, consiguen realizar viajes largos, rebelándose, de esta forma, contra la lógica del mercado que obliga a transformar el tiempo en dinero (Turner y Ash, 1975).

De la misma forma, tanto el itinerario de los viajeros, que se sale de los caminos trillados (Buzard, 1993) y está fuera de la periferia de placer (Turner y Ash, 1975), como su manera de desplazarse, sitúa sus experiencias fuera de los esquemas propios del mundo turístico y los aleja de etiquetas como «los bárbaros de nuestra Edad del Ocio» o «Nómadas de la Opulencia» (Turner y Ash, 1975), asignadas a los viajeros aéreos.

Además, el rechazo del avión tiene implicaciones fundamentales en la relación de los protagonistas con los conceptos de espacio y tiempo, nociones básicas para elaborar cualquier discurso sobre el mundo (Zumthor, 1993). Este medio de transporte lleva desde un punto al otro, sin crear consciencia de conexión, dejando a quien lo utiliza desorientado, a veces sin poder situar en el mapa el lugar al que ha llegado²⁸⁶. Los viajeros del corpus recorren sus caminos buscando una relación perdida entre espacio y tiempo, recuperando la zona intermedia anulada por el avión, sacrificada por «el mito de la Velocidad, que es el Espacio devorado por el Tiempo» (Zumthor, 1994: 29). En su intento de dibujar una línea continua entre el punto de salida y el de la llegada están limitados por sus propios pies (Ollivier), por las posibilidades de sus motos (Martínez de Campos

²⁸⁶ Es famoso el diálogo entre dos chicas reimpreso en un diario alemán y citado por Cohen en «Toward a Sociology of International Tourism» (1972): «“Where were you last summer?” / “In Majorca” / “Where is that?” / “I don't know, I flew there”» (1972: 169). Esta conversación es una prueba muy clara de esta discontinuidad entre el punto de salida y el de llegada, así como del cambio en la consciencia del espacio provocada por la lógica del avión.

y Silvestre) o por el transporte público deficiente (Almarcegui, Strubell y Thubron). El medio de transporte que han escogido les hace vulnerables: Ollivier confiesa sentirse «pequeño, frágil, amenazado» (2005 [2000]: 77), Silvestre y Martínez de Campos comentan el peligro constante de ser arrollados por los camiones, Thubron, milagrosamente, evita un accidente yendo en un coche conducido por unos borrachos, mientras que el vehículo en el que se desplaza Strubell se queda parado en mitad de un río. Pero este mismo medio de transporte les posibilita el contacto con gente que jamás conocerían si viajaran en avión. Los protagonistas pasan por los espacios blancos de los mapas turísticos, llaman la atención de los locales, experimentan su propia alteridad, «mendigan» hospitalidad y se entregan al otro con todo el riesgo que esto conlleva.

El recorrido y los medios de transporte escogidos los llevan a un mundo donde se cancela o invierte la lógica del turismo. El viajero sale de su burbuja ambiental (Boorstin, 1960) para exponerse al mundo, y ya no es ni el espectador del espectáculo preparado para él (MacCannel 1976, Núñez 1977, Edensor 2001) ni el todopoderoso que ostenta su situación privilegiada (Turner y Ash 1975, Nash 1977).

Este cambio en las reglas del juego o, tal vez, del propio juego, crea una relación muy distinta con la gente que conocen por los caminos. Los autores del corpus consiguen vivir, aunque sea solo un momento, en la comunidad de los locales, compartir su casa y su mesa, restableciendo, de esta manera, los vínculos ancestrales de una hospitalidad no atravesada por el dinero ni por la cosificación del otro (Podemski 2005, Wiczorkiewicz 2008, Mee 2014), y viviendo experiencias consideradas auténticas, más allá de lo superficial, de las zonas frontales del espectáculo turístico (MacCannel 1976, Mee 2014). De alguna forma, los viajeros del corpus, en las situaciones cotidianas de sus recorridos, encuentran la bondad natural y la generosidad innata de los locales que los turistas persiguen en sus viajes a tierras lejanas y puras no tocadas por la civilización (Smith, 1977). Paradójicamente, al salir del mundo del turismo organizado, los protagonistas experimentan lo que en otros lugares es tan solo un reclamo publicitario.

No obstante, este abandono de las fronteras de las experiencias estandarizadas les vuelve más vulnerables que nunca. Fuera de la lógica mercantilista que lo protege y lejos de sus referentes culturales, el viajero, junto a la experimentación de su propia alteridad, toma consciencia de sus límites, lamenta su desconocimiento de idiomas locales, sufre la debilidad de su cuerpo, se convierte en víctima de la hospitalidad como control (Ollivier) o se rinde ante el abismo cultural que representa el otro (Strubell).

Asimismo, exceptuando a Silvestre, lo que une a todos los autores del corpus es la

no identificación con la dicotomía turista/viajero y el rechazo a seguir con un discurso, todavía muy vigente (Boorstin 1964, Onfray 2007, Peñate 2015, Mendoza 2018), pero en realidad estereotipado y cargado de prejuicios (Urbain 1991, Buzard 1993, Kinsley 2016) que enfrenta las figuras del viajero y turista.

Salvo Silvestre ninguno de los autores se define a sí mismo en oposición al otro... Pero ¿es que acaso los cronopios del cuento de Cortázar insisten en señalar sus diferencias respecto a los famas? Los protagonistas de los relatos que trabajamos en este estudio sienten que los nombres que realmente importan son otros.

4.1.2. El poder de los nombres

Partí no ya para aprender lo que es el miedo, sino para comprobar lo que encierran los nombres y sentir su magia en carne propia, como se siente en una ventana abierta la maravillosa fuerza del sol que ya hace tiempo vimos reverberar sobre lejanas montañas y posarse sobre prados húmedos de rocío.

Annemarie Schwarzenbach

Me pregunto hasta qué punto no se eligen los destinos según esos sonidos, como un placer estético que surgiera del corazón.

Patricia Almarcegui

Además de la inversión o anulación de las leyes del turismo de masas, en todos los viajeros-escritores del corpus se puede observar un afán por «comprobar lo que encierran los nombres y sentir su magia en carne propia», tal y como nos dice Annemarie Schwarzenbach en el epígrafe de este apartado.

Asimismo, no por casualidad, en la primera parte de este estudio empezábamos el capítulo sobre las visiones de Ruta de la Seda con la afirmación de Almarcegui, que confesaba: «quien ama el viaje sabe del poder que tienen los nombres. Hay lugares que solo con escucharlos o citarlos la imaginación explota y genera imágenes mágicas y

sueños suspendidos» (2016: 55).

De alguna forma, estos nombres mágicos se convierten en el objetivo en sí mismo, la meta que se persigue en el viaje. En el segundo epígrafe de este apartado, Almarcegui se pregunta hasta qué punto los nombres, el placer estético que provoca pronunciarlos, no determina el destino del viaje. En este contexto, la escritora cita también a Vita Sackville-West, según la cual «la única justificación para escribir libros de viaje son los nombres que tienen los destinos» (2016: 55).

Aunque suene a lugar común, parece innegable que los nombres de los sitios que se visitan encierran significados únicos para cada viajero. Recordemos la famosa Timbuctu de Chatwin y su doble dimensión. Tal y como explica el propio escritor, junto a la realidad objetiva y universalmente conocida —Timbuctú o Tombuctú, es una ciudad en la República de Malí—, en cada viajero brota el «Timbuctú de la mente —una ciudad mítica en una tierra de nunca jamás» (Chatwin, 1997: 40).

En este contexto, también resulta muy claro que el mundo que recorren los viajeros-escritores que nos han acompañado en este estudio es el universo de los nombres. La Ruta de la Seda es ya, en sí misma, un nombre evocador de sentidos y, a su vez, en ella se integran otros topónimos seductores e inquietantes al mismo tiempo. Esta asociación de la Ruta de la Seda con «ciudades mágicas» y «nombres inolvidables», presente ya en las primeras páginas de Strubell, es un rasgo propio de muchos textos de nuestro corpus.

A partir de las lecturas de relatos antiguos, los nombres de ciertos lugares reciben el estatus de «mágicos» y «míticos» en el imaginario de los viajeros contemporáneos, encerrando múltiples sentidos y convirtiéndose en una meta en sí mismos. Strubell asegura que su viaje va precedido por un gran sueño cuyo protagonista son justamente estos nombres: «durante las semanas previas también soñé estudiando los mapas, trazando las rutas, repitiendo los nombres de desiertos, montañas y ciudades de los que tanto había oído y leído» (2009: 9).

Almarcegui, a su vez, afirma que: «Uzbekistán formó parte enseguida de los lugares que debía visitar. Contenía esa palabra larga, abierta y mágica que, quizá como solo dos destinos más en el mundo, invita a viajar. Samarcanda» (2016: 23).

También Ollivier reconoce que la antigua capital del imperio mongol se revela para él como «la ciudad de las cúpulas color turquesa, con la que sueñ[a] desde la infancia» (2006 [2001]: 10), mientras que Tabriz es una urbe que «tanto hace soñar a los que viajan por el Oriente Medio» (2006 [2001]: 48). Asimismo, para el caminante, «el mero nombre» de Kashgar «calienta la sangre de los aventureros» (2006 [2001]: 312). La fijación en los

nombres resulta constante y el francés no duda en admitir: «Hay tres o cuatro nombres que me hacen soñar desde el comienzo del viaje: Amou Daría, Samarcanda, Kashgar y, por cierto, Xián, si llego allí» (2006 [2001]: 265).

Según Urbain, «si el viajero es hoy un personaje social frágil, en compensación, es más que nunca, un mito indestructible» (1993: 112), y parece que también ciertos topónimos son, hoy en día y más que nunca, este mito indestructible del que hablaba el estudioso.

No obstante, no basta con saber de la existencia de esta geografía imaginaria, hay que descubrirla, sentirla, hacerla propia. Y la única manera de conseguirlo es a través del viaje, porque tampoco es suficiente ver los nombres en folletos turísticos, páginas de libros o pantallas del móvil u ordenador. En su actitud de apóstol incrédulo, el turista/viajero necesita una comprobación empírica de lo imaginario, hay que ponerse delante, mirar, hacer fotos:

La emanación del objeto se expresa en la mágica fuerza que nos lleva a abandonar la casa para verlo con nuestros propios ojos, esto se puede llamar el efecto de santo Tomás [...], la mayoría de los turistas tiene la impresión de que no ha absorbido plenamente la vista hasta que no se haya puesto delante de ella, no la haya mirado y no haya hecho una foto para guardar este momento (Rojek 1997 en Podemski, 2005: 90).

Esta emanación del objeto resulta bastante clara en el caso de la visita de Silvestre a Samarcanda cuyo objetivo es encontrar la calle que lleva el nombre del embajador medieval. De esta forma, la placa con el nombre de Clavijo, un «marcador» de atracción turística según la propuesta de MacCannell (1976), se convierte en el objetivo en sí mismo: hay que verla «con sus propios ojos» y, para «absorberla», resulta necesario «ponerse delante de ella».

Asimismo, los nombres mágicos y míticos como realidades abstractas, también pueden representarse físicamente, como es el caso de Samarcanda, topónimo que se vuelve tangible gracias a un letrero que se encuentra a la entrada de la ciudad, convirtiéndose en una meta simbólica. Tocarlos significa, de alguna manera, alcanzar la realidad palpable de la urbe soñada, y tanto Silvestre como Ollivier relatan el momento de llegar al famoso poste. El caminante francés comenta:

A las cinco y media del 13 de septiembre camino a pasos cortos y rápidos, mirando el asfalto. Alzo la cabeza. Me sorprende al borde de la ruta un poste de hormigón del tamaño de una torre, llevando encima un enorme escudo con

los colores uzbekos. Dice, con letras mayúsculas, SAMARCANDA. Me tiemblan las piernas [...] me siento en la acera de cemento: Salí de Dohubayezit hace cuatro meses, exactamente ciento veinte días. Dos mil setecientos cuarenta y cinco kilómetros...

Lo he logrado. Lo he logrado... Repito maquinalmente la frase, sin acabar de creerla. No es posible. Ha sido demasiado fácil. Y sin embargo, ¿cuántos pasos de hormiga he dado a lo largo de este recorrido? La cabeza me da vueltas (2006 [2001]: 301).

Las letras mayúsculas de «Samarcanda» son para Ollivier una prueba irrefutable de haber cumplido su objetivo, haber recorrido «dos mil setecientos cuarenta y cinco kilómetros» y haber aguantado «ciento veinte días» de un camino difícil y exigente, de un trayecto que, desde la perspectiva temporal, puede parecer hasta «demasiado fácil», pero que está hecho de incontables «pasos de hormiga» del viajero. Ollivier necesita inmortalizar este momento a través de la imagen y comenta que el joven que le toma la foto «no entiende muy bien la razón de esta fotografía» (2006 [2001]: 302), y tampoco parece comprender la reacción del caminante: «Le grito “lo he logrado, lo he logrado” y alzo la mano formando la V de la victoria. [El joven] [s]e aleja, convencido de haber topado con un loco» (2006 [2001]: 302). Al final, el viajero añade: «las emociones me han agotado» (2006 [2001]: 302). Se trata de unos instantes de máxima intensidad, llenos de sensaciones e impresiones, en los que «la cabeza [...] da vueltas» y solo el viajero es consciente de lo que significa llegar a esta «Samarcanda de la mente».

Silvestre, cuando llega al letrero, describe una escena muy parecida a la que acaba de presentar Ollivier:

Cuando empiezo a estar muy cansado me recibe un enorme cartel: *Samarkand*. Casi salto de alegría y la extenuación se evapora. Lo he conseguido. He llegado. Me detengo y hago alguna foto del momento. Filmó también algún vídeo que capture mis sentimientos. Estoy eufórico y feliz y así queda reflejado. No hay fingimiento alguno. Mi alegría es real por haber cumplido el reto, o al menos una parte sustancial de él porque aún me queda el duro regreso (2016: 206).

De la misma manera que en el caso del caminante francés, también para Silvestre ver el cartel es sinónimo de una victoria personal. El motero expresa la alegría por haber cumplido el reto: «Lo he conseguido. He llegado» y comenta las sensaciones que acompañan a este momento: «casi salto de alegría», «estoy eufórico y feliz». Aunque en

el fragmento se explicita la necesidad de fotografiar y filmarlo todo, como parte imprescindible del camino de Silvestre como viajero profesional, él mismo insiste en la autenticidad de sus sentimientos: «No hay fingimiento alguno. Mi alegría es real».

Pero este letrero que tanta ilusión les hace a Ollivier y Silvestre, constituye solo una puerta de acceso a una ciudad soñada que ahora el viajero puede, siguiendo a Schwarzenbach, ver con sus propios ojos, tocar con su propio aliento y palpar con sus propias manos²⁸⁷. Entrar en la ciudad de la que se había leído es hacer que esta «tome forma», lo abstracto se concretiza y se revelan verdades sobre los nombres míticos, ya que los viajes «despejan un poco el enigma del espacio, y una ciudad de nombre mágico e irreal, Samarcanda la Dorada, Astracán o Isfahan, ciudad de la esencia de rosas, se hace realidad en el instante en que entramos en ella y la tocamos con nuestro aliento vivo» (Schwarzenbach, en Almarcegui, 2016: 56).

4.1.3. *La multisensorialidad del viaje*

Hay que decirlo: el viaje a Samarcanda hasta se podría justificar solo por el sabor de las frutas que hay en otoño.

Bernard Ollivier
La Ruta de la Seda. Viaje en solitario

Para Schwarzenbach, en este «hacer realidad» un nombre y verlo tomar forma, los sentidos resultan esenciales. La escritora habla de «toca[r] con [su] propio aliento», y «palpa[r] con [sus] propias manos». La ciudad no solo se ve, se toca, se respira y se siente. Resulta que la vista no basta para absorber el nombre mítico.

Asimismo, según Podemski, la multisensorialidad se revela como un factor diferenciador entre el viaje y lo que solo constituye su metáfora, ya que la presencia de sentidos distintos a la vista «distingue el viaje real del viaje imaginario o virtual» (2005: 113).

En el caso de los autores del corpus esta experiencia multisensorial no solo separa su vivencia del viaje imaginario o virtual, sino que también la distancia de los tours

²⁸⁷ La cita original de Schwarzenbach es: «me sentía igual que de niña en la escuela, cuando obstinadamente me negaba a creer que los nombres que aprendía y leía en el mapa pudieran tomar forma antes de que los hubiera visto con mis propios ojos, tocado con mi propio aliento y, en cierto modo, palpado con mis propias manos» (en Almarcegui, 2016: 56).

turísticos estandarizados que, en todo momento, privilegian la vista. Los viajeros-escritores que analizamos en este estudio descubren en su carne, por un lado, el poder de los nombres, pero, por el otro, el poder de los sentidos, y todos ellos se convencen de que «viajar exige funcionar sensualmente a tope» (Onfray, 2016 [2007]: 56).

No limitarse a la vista y vivir su experiencia a través del olfato, el oído, el tacto y el gusto es poner en duda la creencia de que en los viajes, debido a la necesidad de transformar la experiencia en fotografías, se ha perdido la capacidad de disfrutar el presente y que la omnipresencia de las imágenes parece hacer innecesario el desplazamiento (Augé, 1992, 1997). El viajero que más claramente se opone a estas teorías es Thubron que en vez de fotografiar los lugares, los describe otorgándole un lugar privilegiado a la palabra. Asimismo, como él mismo señala contemplando el famoso ejército de terracota: «ninguna fotografía prepara para estas fantasmagóricas legiones» (2017 [2006]: 33).

Otros viajeros, aunque no huyen del poder de lo visual, no reducen su viaje al dominio de la vista. Ollivier insiste: «deseo ver, saber, tocar el país kurdo» (2005 [2000]: 234), ya que «tocar la materia, perturbarla, absorberla —es algo más que verla con los propios ojos» (Wieczorkiewicz, 2008: 294).

Igualmente, como ya hemos visto, viajar es dejar que en el camino guíen el olfato (Almarcegui) o el oído (Ollivier), es conectar con el pasado, con la infancia, a través de estímulos olfativos, gustativos y auditivos (Almarcegui, Ollivier).

En este contexto, los bazares se revelan como la quintaescencia de las experiencias sensoriales y, a la vez, o justamente gracias a esto, conectan con la tradición antigua, proporcionando a los viajeros el imaginario de la Ruta de la Seda que están buscando. Los mercados de las famosas ciudades de la Ruta hacen revivir los nombres mágicos, y el viajero descubre las realidades soñadas y los mundos imaginarios a través de los sentidos. Strubell comenta que «todo lo leído y escuchado sobre Kashgar cuadraba con lo olido, visto y oído ese día» (2009: 104) y Ollivier reconoce que su Samarcanda mítica es la urbe que se puede conocer solo en una experiencia multisensorial: «durante estos tres días no dispondré de suficientes ojos, narices y oídos para poder captar los colores, los efluvios y el bullicio» (2006: 308).

Asimismo, a través de los sentidos se lleva a cabo el intercambio cultural con los demás. Estar invitado a la mesa (Ollivier, Thubron, Almarcegui, Strubell, Silvestre) equivale a transgredir las fronteras culturales y lingüísticas, entrando en los círculos de otra cultura (Wieczorkiewicz, 2008). Cantar con los locales (Strubell, Ollivier) se

convierte en una manera de reforzar los lazos, mientras que oler como el otro (Strubell) es una especie de identificación, de ruptura de fronteras, de comunión olfativa.

La experiencia multisensorial resulta fundamental en el viaje y puede ser ya un motivo suficiente para llevarlo a cabo. Ollivier, en el epígrafe de este apartado, señala que tan solo el sabor de fruta en otoño le da sentido a todos los días de marcha hacia Uzbekistán.

Asimismo, ya antes de su visita a Samarcanda, el caminante francés insinúa que la sabiduría que está buscando en su camino puede ocultarse en las sensaciones sensoriales, en los momentos de la comida, en instantes aparentemente simples, pero que se convierten en experiencias muy valiosas: «meses después de mi regreso, he seguido sintiendo que las horas pasadas en ese caserío y durante esos maravillosos desayunos fueron los momentos mejores de mi estancia en Turkmenistán» (2006 [2001]: 271-272). En una época en la que el tiempo transcurre a más velocidad que nunca (Urry, 2009: 176) y gran parte de la sociedad occidental tiene la sensación de que el ritmo de vida es demasiado rápido, lo que no le permite asimilar muchos aspectos de su propia existencia, Ollivier pasa largas horas desayunando o almorzando con calma. El viajero, además de abrirse a las sorpresas y lo imprevisto²⁸⁸, se da cuenta de que saborear lentamente, «gajo tras gajo», demorarse en cada trozo, ser consciente de «cada nueva sensación en [la] lengua» significa liberarse de la velocidad vertiginosa del mundo contemporáneo, despojarse «de la sensación de urgencia, de la opresión del tiempo, de las obligaciones que trastornan la vida del habitante de las ciudades». No se trata tan solo de establecer un vínculo nuevo con la comida, sino también de buscar una conexión distinta con el tiempo y, así, una relación nueva con uno mismo y con lo que le rodea:

¿Acaso he encontrado aquí la sabiduría que fui a buscar al fin del mundo? ¿No me despojo bajo este empujón de la sensación de urgencia, de la opresión del tiempo, de las obligaciones que trastornan la vida del habitante de las ciudades? Gajo tras gajo, sin dejar de contemplar a través de los pámpanos de la vid el sol llegando a su cenit, saboreo este placer tan simple que una aduana puntillosa me ha concedido sin quererlo. Dejo pasar el tiempo, me demoro en cada nueva sensación de mi lengua, disfruto cada mañana de un kilo de estas uvas (2006 [2001]: 272).

Asimismo, como ya hemos visto, la reflexión sobre los sentidos aparece muy unida

²⁸⁸ El caminante se ve obligado a quedarse más tiempo de lo planificado en Turkmenistán porque, cuando llega a la frontera con Uzbekistán, no puede entrar en el país por cuestiones de visado.

a la cuestión de la autenticidad. Mientras que lo que se ve puede ser un simulacro y un producto a la venta, las sensaciones corporales que acompañan al viajero resultan incuestionables: «nuestra sensación es verdadera y sentimos esta verdad en nuestro paladar, luego en el estómago» (Wieczorkiewicz, 2018: 316).

No obstante, en los relatos del corpus, las sensaciones referentes al cuerpo no se limitan al placer de saborear el mundo. Los viajeros también sienten «lo auténtico» en la extenuación después de tramos largos y agotadores (Thubron, Strubell), en sus pies destrozados por kilómetros de caminata diaria (Ollivier), en los músculos agarrotados después de inacabables jornadas en moto (Silvestre, Martínez de Campos) o en la dificultad de respirar subiendo las montañas kirguisas (Almarcegui). El sudor que empapa al viajero, el cansancio constante, la extenuación extrema y la imposibilidad de seguir, encuentran su lugar en el relato y se textualizan.

Finalmente, para los viajeros del corpus el camino son tanto los olores deliciosos de la comida típica que van probando y los aromas de la naturaleza, como el hedor de los hoteles, de los autobuses llenos de gente, de las ciudades atestadas de basura. Disfrutan de las melodías nuevas de instrumentos regionales desconocidos, de los cantos de los locales, de los sonidos alegres y armoniosos que de repente aparecen en el camino, pero también están condenados a los aullidos de los perros, a los ruidos de los coches, a los sonidos raros e inquietantes de hoteles de dudosa reputación. Los sentidos son omnipresentes y, a diferencia del mundo turístico, en el universo del corpus no se regulan, no se controlan ni se evitan.

4.1.4. La realidad vs los imaginarios previos

Podemski señala que «solo el viaje real permite un contacto directo, “vivo” y multisensorial con otros mundos» (2005: 12), aunque él mismo reconoce que este puede ser superficial y selectivo, revelándose, a veces, como «una experiencia mucho menos rica intelectual y espiritualmente que el viaje tan solo imaginado» (2005: 12).

Los relatos del corpus son un buen ejemplo de esta confrontación entre el imaginario y la realidad. Como se ha analizado, los viajeros estudiados miran los lugares que recorren desde la perspectiva de su pasado, mostrando una necesidad constante de encontrar en la actualidad de los sitios que visitan su pasado mitificado. La mirada al presente está siempre condicionada por las lecturas previas y el imaginario que estas iban construyendo. En este contexto, se ha visto que, frecuentemente, las imágenes previas de los lugares del recorrido superan la realidad, que no está a la altura de la imaginación, y

el camino real no ofrece más que ruinas, hormigón o cemento, mientras que la tecnología desmedida va devorando las pocas huellas de la famosa Ruta de la Seda.

No obstante, otras veces los viajeros encuentran los imaginarios que persiguen. Hemos visto que en Kashgar, Tabriz, Bujara y Samarcanda los protagonistas del corpus descubren la «esencia» y «el corazón» de estos lugares, se acercan a sentir en sus carnes la magia de los nombres y conectan con las imágenes que les llevaron a realizar el viaje. La Ruta de la Seda tal y como la imaginaban, el trayecto mítico con el que soñaban, se les revela, como ya hemos comentado, en la experiencia multisensorial de los mercados, pero también cuando tienen la sensación de vivir el tiempo en suspenso y lo que experimentan les permite sentirse trasladados a otras épocas. Y aunque, como hemos visto, con esta mirada obsesionada por el pasado inalterable, único y congelado, corren el riesgo de caer en los clichés sobre el Oriente pasivo (Said, 1978), es justo en estas visiones donde sienten la unión con el «espíritu ancestral» de la Ruta.

4.1.5. El momento de autenticidad en la experiencia viajera

Asimismo, junto a estos instantes de conexión con los imaginarios anhelados del mítico trayecto, en otros momentos de su viaje los protagonistas del corpus experimentan lo que Cary (2014) llamaba el «momento turístico de autenticidad». Tal y como hemos visto en la primera parte de este estudio, se trata del punto culminante de la búsqueda de autenticidad, unido a la sensación de vivir algo único y verdadero.

Un claro ejemplo de este momento de autenticidad lo encontramos en la estancia de Ollivier en un caravasar en medio del desierto, cuando el viajero reconoce: «vivo como un caravanero por primera vez desde que estoy en la ruta de la seda» (2006 [2001]: 175). Junto a este gran acontecimiento, en el que el caminante se siente parte de la Ruta y se identifica con quienes la recorrieron, el francés destaca la importancia de pequeños instantes de paz y alegría que experimenta en su viaje, como cuando va en coche con unos ancianos alegres que le hacen sentir que «la vida es bella en este suave día que termina» (2006 [2001]: 79).

Ollivier, en el balance que hace de su primer viaje, señala la existencia de estos momentos que él considera «mágicos» y describe como «esos instantes frágiles en los que reina entre uno y el mundo una armonía tal que sólo se puede lamentar que el tiempo no pueda suspender su curso. Son momentos fugitivos y vivos como vuelos de estorninos, libres del absurdo de nuestra vida de hombres, momentos cuyo recuerdo es grato cuando vuelve la tristeza» (2006 [2001]: 13-14). Asimismo, el caminante reconoce que vivir

instantes como estos es uno de los sentidos de su viaje: «camino en busca de esos gozos, y la ruta de la seda —que, hace más de veinte siglos, nos condujo a un mundo nuevo— me parece muy apropiada para que broten esos instantes encantados. Quiero seguirla hasta el final, suceda lo que suceda, o por lo menos ir tan lejos como lo permitan mis fuerzas» (2006 [2001]: 14).

Para Silvestre, este momento de autenticidad, el instante que puede darle sentido a todo el viaje, es la visita a la iglesia cristiana de Tashkent, en la que tiene lugar su conversión religiosa, en la que el motero se siente unido, más que nunca, con la fe y en la que se declara una especie del peregrino.

No obstante, estos momentos de emoción extrema que convierten la experiencia en algo tan significativo no tienen que ser grandes puntos de inflexión en la vida de los protagonistas. Para Almarcegui, cantar despreocupada durante su travesía por la montaña kirguisa, soltar las riendas del caballo y fusionarse con el mundo que recorre, son momentos que hacen su viaje único e inolvidable, que le dan su carácter a toda la experiencia.

4.1.6. La mirada nostálgica al pasado y sus viajeros

Los topónimos míticos no son los únicos que llaman al viajero contemporáneo, abriendo mundos de expectativas e imaginarios. El camino de los autores del corpus también está lleno de nombres propios, de personas concretas que han recorrido antes estos territorios. Como ya hemos visto, en estas narraciones se cruzan e interrelacionan el viaje contemporáneo con las menciones a los monjes budistas y los misioneros franciscanos, las travesías de Ibn Battuta, el mundialmente famoso Marco Polo y el rescatado por los viajeros españoles Ruy González de Clavijo, los periplos de *Jean-Baptiste Tavernier*, así como las exploraciones del XIX e incluso los viajes del siglo XX.

Como ya hemos visto, en este afán de seguir las huellas de otros viajeros, el autor contemporáneo «se traslada para tener sus mismas experiencias. Como si los destinos pudieran devolverse» (Almarcegui, 2016: 69).

Este deseo de vivir la experiencia tal y como lo hicieron los viajeros de antaño está indisolublemente unido a la convicción de que antes se viajaba mejor, y que los viajeros antiguos tenían acceso a formas más auténticas de la experiencia: «the contemporary travel writer's job is often complicated by a sense of belatedness, by the conviction that travellers in earlier periods of history had greater access to more individual and authentic forms of travel» (Kinsley, 2016: sp). Como recordaremos de la primera parte de este

estudio, esta visión idealizada del auténtico viajero en busca de los grandes valores la defendía Boorstin afirmando que «the traveler, then, was working at something [...]. The traveler was active; he went strenuously in search of people, of adventure, of experience» (Boorstin, 1980 [1964]: 85).

Según Urbain, este tipo de mirada hacia el viajero antiguo contribuye a lo que él mismo denomina «mitología moderna del viaje» (1993 [1991]: 79), responsable del surgimiento de las imágenes míticas tanto del viajero, como de su propia experiencia. Volvamos a la cita de Boorstin que, hablando de la historia del viaje, utilizamos en el primer capítulo de este estudio y que parece confirmar la teoría de Urbain:

in the fifteenth century the discovery of the Americas, the voyages around Africa and to the Indies opened eyes, enlarges thought, and helped create the Renaissance. The travels of the seventeenth century around Europe, to America, and to the Orient helped awaken men to ways of life different from their own and led to the Enlightenment. The discovery of new worlds has always renewed men's minds. Travel has been the universal catalyst. It has made men think faster, imagine larger, want more passionately (1980 [1964]: 78-79).

Esta visión, nada crítica con la historia del viaje, se corresponde a la necesidad de perpetuar el mito del viaje puro y del «arte de viajar»²⁸⁹. Este mito, a su vez, está muy relacionado con cierta nostalgia del pasado. Por esta razón, Buzard, comentando la distinción de Boorstin entre turista y viajero, indica que «it is hard to miss the element of nostalgia in such historical distinctions» (1998 [1993]: 4), mientras que Patrick Holland y Graham Huggan, hablando de los relatos de viajes contemporáneos, señalan: «it is a truism to say that travel writing, like travel itself, is generated by nostalgia» (2016: sp).

Esta nostalgia de un pasado mejor, de unos viajes de verdad, de experiencias auténticas llenas de emoción y aventuras, de viajeros intrépidos y en comunión con su trayecto, resulta omnipresente tanto en los estudios sobre el viaje, como en los propios viajes y en su puesta en discurso. Parece que la mirada contemporánea no puede librarse de esta visión, que según Urbain no es más que «una imagen, [...] unas figuras o [...] unas peripecias idealizadas, [...] una ilusión» (1993 [1991]: 79).

Este contexto explica la visión tan difundida del turismo como «degradación mercantil de un mito» (Urbain, 1993 [1991]: 79) y cuyas consecuencias son la

²⁸⁹ Como ya hemos visto, Boorstin hablaba en el tercer capítulo de su estudio sobre *The Lost Art of Travel* (1980 [1964]: 77-117).

trivialización y homogenización del mundo. Jonathan Raban, uno de los escritores de viajes más reconocidos hoy en día, mira con nostalgia a los tiempos en los que «journeys had to be improvised, day by day, without benefit of travel agents» (en Kinsley, 2016: sp)²⁹⁰. De esta forma «the nostalgic urge of travel writing derives in part from its reaction against those modernizing forces that are felt to compromise the specificity and/or authenticity of the world's different cultures» (Holland, Huggan, 2016: sp).

El viajero contemporáneo, inevitablemente, cae en la tentación de juzgar los caminos antiguos con su propio criterio, con la mirada actual deseosa de aventuras y emociones en el mundo del turismo de masas, ávido de una experiencia sagrada en el mundo profano del trabajo y las obligaciones cotidianas.

Recordemos que, tal y como hemos visto en la primera parte de este estudio, durante mucho tiempo el viaje ha sido visto como una experiencia difícil y arriesgada, con un objetivo práctico muy concreto (sobre todo las misiones comerciales, diplomáticas o religiosas) y muchas de las travesías que hoy parecen grandes aventuras eran para sus participantes un castigo o una condena²⁹¹. Es mucho más tarde cuando, en palabras de Urbain, «se empieza a soñar con el viaje» (1993 [1991]: 79) y la experiencia se ve liberada de las connotaciones negativas que le acompañaban a lo largo de la historia. No obstante, al mismo tiempo, «se empieza a [...] prestar, equivocadamente a los viajeros antiguos unos fantasmas» (Urbain, 1993 [1991]: 79) y se crea una «ilusión retrospectiva» que «basta para fundar una mitología moderna del viaje, de la que surgió después la creencia en su tradición inmemorial» (Urbain, 1993 [1991]: 79).

En este panorama, Holland y Guggan hablan de un «pasado inventado» (invented past), creado para las necesidades de esta nostalgia viajera, y señalan: «nostalgia wears a distinctly Utopian face, a face that turns toward a future past, a past which has only ideological reality» (2016: sp).

No obstante, a pesar del afán de idealizar los trayectos de antaño, algunos autores muestran cierta conciencia de esta mitificación y señalan su propia necesidad de

²⁹⁰ Curiosamente, aunque al turismo se le reprocha haberle privado al viaje de su verdadero valor, masificando y trivializando esta experiencia, la industria turística sabe sacar beneficio de la explotación de la nostalgia viajera, ofreciendo itinerarios que se ajustan a la necesidad de conectar con el viaje «puro y auténtico». Estas paradojas internas, tal y como hemos visto en la primera parte de este estudio, son propias del turismo, y constituyen una de sus grandes características. Para más información sobre la nostalgia en el discurso turístico puede verse: Frow, John (1991), «Tourism and the Semiotics of Nostalgia», *October*, 57, pp. 123-151.

²⁹¹ Tal y como hemos comentado en la primera parte de este estudio, los presos, frecuentemente, redimían sus culpas en los viajes marítimos y, como comentaba Podemski (2005), muchos de ellos han sido embriagados, forzados o secuestrados para realizar las grandes travesías hacia tierras desconocidas.

encontrarle un sentido muy profundo a trayectos que se limitaban a ser misiones diplomáticas, acciones comerciales o desplazamientos para recopilar información histórica o geográfica. Jacques Lacarrière, en *En cheminant avec Hérodote* (1981), al principio expresa esta visión típica del viajero contemporáneo que idealiza los caminos antiguos: «hoy, en este siglo hastiado y ávido de sensaciones exóticas, uno podría exclamar: ¡qué suerte tuvieron aquellos viajeros al descubrir lo no descubierto, de explorar lo desconocido, de medirse con lo inmesurable!» (en Urbain, 1993 [1991]: 79), pero enseguida añade: «pero ellos, aquellos viajeros, esos logógrafos no pensaban así, según lo que sabemos...» (en Urbain, 1993 [1991]: 79).

Mirando a la Edad Media

Dentro de esta mirada al pasado destaca la que se dirige hacia la Edad Media, época que ya fascinó a los románticos y también, hoy en día, se ve muy presente en los imaginarios colectivos. Según Gutiérrez Viñales, en el XIX la Edad Media se trataba como «uno de los periodos elegíacos, conservador del nuevo espíritu que se quería promover» (2010: 7) y también María Eugenia Góngora Díez habla del «carácter “originario” que tantas veces se ha atribuido a ese largo período de al menos diez siglos, tanto desde la historiografía como desde el estudio de la literatura y las artes» (2016: 223).

Ya desde el siglo XIX, en la era de nacimiento de nuevas naciones y de búsqueda de los orígenes comunitarios (como los de los reinos medievales) como cohesiones culturales, los viajeros enfocaban sus miradas hacia esta época. Paul Verlaine, en el décimo canto de *Sagesse*, confesaba: «hacia la Edad Media enorme y delicada/Debería navegar mi corazón fatigado/Lejos de nuestros días de espíritu.....» con lo que confirmaba la visión de la Edad Media como «un tiempo casi mítico de los orígenes» (en Góngora Díez, 2016: 223)²⁹².

Por esta razón los viajeros medievales serían asiduamente considerados unos privilegiados que habían experimentado el verdadero arte de viajar. Unamuno, por ejemplo, veía en el viaje lento una forma de experiencia auténtica y la relacionaba, directamente, con la figura del romero o peregrino medieval: «cuando era más lento viajar, se viajaba más de verdad, se recorría más de veras el camino. El romero o peregrino medieval conocía mucho mejor el país porque viajaba más que un turista moderno» (en

²⁹² En el original: «C'est vers le Moyen Age énorme et délicat/ Qu'il faudrait que mon coeur en panne naviguât,/Loin de nos jours d'esprit charnel et de chair triste».

Salcines de Delas, 1996: 101). De esta manera, el escritor oponía el «turista moderno» a la experiencia medieval que se caracterizaba, en su opinión, por «viajar de verdad» y «recorrer más de verás el camino».

También hoy en día la época medieval se revela como el telón de fondo de múltiples representaciones contemporáneas. Tal y como ha estudiado Antonio Huertas Morales, el Medievo llena la literatura, el cine, la televisión, así como los videojuegos o los programas de radio, ya que constituye un «periodo suficientemente extenso, alejado e ignoto como para erigirse en el centro de las más truculentas narraciones» (Huertas Morales, 2012: 42). Se trata de una época compleja, durante la cual tienen lugar cambios drásticos tanto en el ámbito cultural y filosófico como en lo referente a la política y al mundo militar. La gran cantidad de lagunas documentales de la Edad Media deja a los autores la posibilidad de llenar con materia novelesca lo que no está claro, aparece borroso o de lo que no se tiene ninguna noticia.

Los relatos contemporáneos de viaje que constituyen el corpus de este trabajo, al no ser textos ficcionales, no se ambientan en la Edad Media, pero incluso siendo narraciones de viajes reales, tienen la mirada puesta en los periplos medievales y comparten una mirada idealizada de lo que eran los viajes de esta época.

Silvestre vuelve al Medievo para buscar su modelo de viajero ideal que resulta ser el caballero andante: «el motorista solitario me recuerda a los caballeros andantes con yelmo, coraza y montura» (2013: 21). El motero recurre al mundo de los libros de caballerías y no del relato de viajes para ofrecer su visión del auténtico viajero pero, como hemos visto, a lo largo de sus obras menciona a Ruy González de Clavijo, el viajero medieval español por antonomasia²⁹³.

Al mismo tiempo, Strubell habla del viaje de Marco Polo como «vivencias que todo viajero quisiera vivir» (2009: 8) y asocia al mercader veneciano con unas experiencias únicas que se convierten en objeto de deseo del viajero actual. Parece que el periplo medieval es un viaje-modelo, un itinerario que se quiere imitar, mientras que Marco Polo encarna la figura del viajero ideal que sabe vivir esta gran aventura del viaje. Asimismo, Strubell idealiza la relación del sujeto antiguo con el camino que recorre y, hablando del recorrido de Marco Polo, indica que «él era parte de la mismísima Ruta» (2009: 130). De

²⁹³ La voluntad de Silvestre de compartir una aventura supuestamente loca o quijotesca, de ser un caballero andante, tiene que ver con la idea militar trasnochada de la caballería individual. Esa militarización de la aventura de Clavijo está presente en el nombre que se dio a la base española Ruy González de Clavijo en Qala-i-Naw, Afganistán.

esta forma, el autor visualiza una especie de unión, de identificación, entre el mercader medieval y su trayecto. Parece que el viajero y su ruta se confunden, crean un único yo, una simbiosis perfecta, un par inseparable, lo que nos puede recordar las afirmaciones idealizadas de Boorstin (1964). Finalmente, Strubell señala: «aquella época... cuando Marco Polo la recorrió de principio a fin, durante al menos cuatro años, viendo todos aquellos lugares mágicos que gracias a sus escritos vienen a nuestra mente...» (2009: 130), y con esto vuelve a la asociación de la Ruta de la Seda y de la Edad Media con «lugares mágicos», subrayando el valor de la escritura y el poder de la lectura, responsables de que estos imaginarios puedan ser evocados, revividos, reactualizados mágicamente (anulando distancias temporales y espaciales) y ocupen la mente de los autores actuales.

También Martínez de Campos se fija en el relato de Marco Polo y su influencia en los viajeros contemporáneos. El motero considera que la cuestión de la veracidad de la historia del mercader veneciano no resulta primordial y, en su lugar, prefiere centrarse en el poder que ha tenido este texto a lo largo de la historia, reconociendo que estamos ante un viajero mítico:

Polo sí tuvo la valentía de expresar su visión, diferente a la de sus conciudadanos, y despertar en ellos, y en muchísimos millones de personas posteriores a él, la curiosidad y el deseo de viajar y conocer. Marco Polo se convirtió en un mito y, como todos los mitos, lo de menos es la exhaustiva veracidad de sus orígenes (2006: 168).

Con esta afirmación, el autor señala que no solo los lugares, sino también los personajes, pueden convertirse en mitos, destacando del testimonio del veneciano el poder de despertar en sus coetáneos «la curiosidad y el deseo de viajar y conocer». De esta forma, para Martínez de Campos el mérito de las obras medievales, hoy en día, no está en el texto en sí, en su contenido, sino en los efectos que producen en los lectores. Por esta razón, el motero no se para a reflexionar sobre el valor informativo y formativo del relato del viaje de Marco Polo, clave para la época en la que fue concebido, sino que hace hincapié en su poder de evocación y en el aura mítica y fascinante que se ha creado en torno a él. De esta forma, el verdadero valor del relato de viaje medieval, más allá de la veracidad de su historia es, según Martínez de Campos, su capacidad de inspirar y animar a viajar, incluso muchos siglos más tarde. En este contexto, los relatos de viajes

medievales funcionan como una invitación a viajar, mientras que sus protagonistas e itinerarios constituyen un modelo a seguir.

No obstante, el uso de lo medieval y las referencias a otras épocas en el corpus trabajado no se limitan solamente a perpetuar este mito de viaje perfecto, puro y auténtico. Como ya hemos visto, los viajeros de antaño y sus obras ocupan un lugar bastante considerable dentro de cada relato, y la decisión de seguir o mencionar a unos u otros personajes, así como la relación que los autores contemporáneos establecen con ellos, está estrechamente relacionada con la visión que tienen de la Ruta de la Seda, así como con el sentido que le atribuyen a su propio viaje.

Por esta razón, más que trabajar esta cuestión como un apartado independiente, preferimos integrarlo dentro de la visión del viaje de cada autor del corpus, comentando cómo la decisión de seguir a los viajeros antiguos y mencionar sus obras es una pieza más del complejo puzzle del sentido del viaje de cada uno de los protagonistas.

El viaje no deja de ser una experiencia individual, personal, casi íntima, por lo que nos parece importante trabajar a cada viajero por separado, esbozando lo que podría ser su propia concepción del viaje.

4.2. Construyendo su propio significado de la experiencia

4.2.1. Pablo Strubell

Tal y como acabamos de ver, Pablo Strubell señalaba a Marco Polo como un viajero-modelo que motiva e inspira incluso siglos más tarde. No obstante, la mención al mercader veneciano y el llamativo título de su obra, «¡Te odio, Marco Polo!», van más allá de esta visión general del viajero, del viaje modelo y de la etiqueta comercial para los libros del ámbito de la Ruta de la Seda. Como veremos a continuación, al final de su relato, el autor explica el título y lo relaciona con su propia experiencia.

Para Strubell la historia de Marco Polo se convierte en un punto de partida para reflexionar sobre su propio viaje y su actitud en él. Como hemos visto, el autor rechaza cualquier tipo de identificación con los viajeros antiguos, cuyas hazañas no pretende igualar. No obstante, ante la decisión de no seguir con su camino e interrumpir su viaje, la comparación con quienes recorrieron estos territorios en el pasado resulta inevitable. Strubell señala que su recorrido, aunque mucho más fácil y cómodo que el de los viajeros de antaño, le resulta irrealizable. Él, a diferencia de Marco Polo, no es capaz de seguir a pesar de las dificultades y obstáculos. Por esta razón, pensando en el viajero medieval, el protagonista confiesa: «sentía envidia por él, por su coraje y valentía, por su tenacidad» (2009: 130-131). Es justo lo que le falta a Strubell para llegar a Xi'an. Esta renuncia final, vivida como una especie de fracaso personal, provoca en el protagonista una sensación de rabia, desesperación y odio hacia sí mismo y, al mismo tiempo, hacia quien pretendía emular: «Me odié por ello. E, inconscientemente; también a él» (2009: 131). Strubell insiste en que este modelo medieval perfecto que suele causar admiración, también puede despertar emociones negativas, como cuando, como en este caso, sus méritos resultan inigualables y seguir sus huellas constituye un reto imposible.

Al final de su viaje, a pesar de la frustración por no seguir con su trayecto, el protagonista se da cuenta del verdadero significado de este mítico camino: «sin embargo, ese día me di cuenta de que la Ruta de la Seda era una excusa, un motivo, una dirección» (2009: 131). El día que decide dejar su recorrido, el viajero toma conciencia de que el valor de la experiencia no radica en llegar a la meta y experimenta en su propio ser que «*lo importante no es el fin del camino, sino el camino*», frase de Louis L'Amour que constituye ya un lugar común, un tópico, pudiendo resultar bastante trivial o banal, pero cuya asimilación no siempre resulta fácil.

En este momento, al sentir que «la Ruta de la Seda no era el fin, sino el medio» y que «viajar era la meta, y aún me quedaba el resto del mundo por conocer» (2009: 131), el protagonista se ve liberado del peso de la derrota que supone no haber llegado a Xi'an, y este aparente fracaso le lleva a apreciar su camino y a entender su sentido.

El protagonista se convence de que lo importante no es realizar hazañas dignas de los viajeros de antaño, vivir las mismas penalidades y equipararse con ellos; de hecho, el sentido que le atribuye a su propia experiencia resulta muy diferente del que tenía el periplo medieval. El autor recapitula su viaje destacando todos los aspectos que lo hicieron digno de ser vivido y que se convierten, para nosotros, en el punto de partida para reflexionar sobre su trayecto:

Recorrí Asia Central durante meses disfrutando de sus geografías, gentes y culturas. Viví momentos inolvidables por lo emocionante, divertido o atemorizante. Descubrí la belleza de viajar sin pensar en el regreso, sin mirar hacia atrás, sin un calendario que cada día me recordara que aquello se iba a acabar. Ese día me di cuenta de que lo importante era viajar, conocer, descubrir el mundo y apreciarlo en su diversidad (2009: 131).

La valoración final del camino empieza con la idea de «disfrutar», y Strubell comenta que recorrió Asia Central «disfrutando de sus geografías, gentes y culturas» (2009: 131). De esta forma, el viaje, a pesar de las dificultades y problemas, es una experiencia que «se disfruta», una vivencia valorada positivamente, lo que resulta posible gracias a las «geografías, gentes y culturas» que se conocen a lo largo del camino y se convierten en el foco de atención del viajero.

Ya al principio del relato, cuando el autor presenta su texto, habla de él como «un libro de fragmentos, de claves, de momentos. Por él desfilan imágenes, lugares y personas muy concretos que, vistos con la perspectiva del tiempo, hicieron que aquel viaje marcara mi vida como no lo haya hecho ningún otro hasta la fecha» (2009: 11). Strubell, consciente de que escribir es reducir, explica que los protagonistas de su texto son ciertas imágenes y, como vemos en su relato, estas no son grandes momentos de aventura, sino la cotidianidad de los lugares que recorre. Por ejemplo, durante su estancia en la montaña kirguisa, el viajero no se cansa de observar la vida nómada de estas regiones:

Todo sucedía en aquel único espacio, que parecía multiplicarse, pues quitada la mesa colocaban los colchones. Todo era de todos. Se compartían los problemas, las enfermedades, las alegrías, las comidas y las propiedades. No había apenas intimidad ni casi momentos de privacidad. Pero a nadie parecía

importarle. Yo disfrutaba, extrañado, observando la diferencia y lo lejana que esa forma de vida era de la nuestra (2009: 100).

Strubell no valora esta manera de vivir tan alejada de su civilización, se limita a observarla y disfrutar de la posibilidad de participar en ella, formando parte de este mundo aunque solo sea por un tiempo limitado. El viajero, a lo largo de su camino, se convierte en una especie de *flâneur*, algo que él mismo reconoce: «me divertía siguiendo a la gente, observando, curioseando, fisgando» (2009: 54)²⁹⁴. De la misma forma, también a su paso por Turquía, se fija en las escenas de día a día:

Fruteros vendían en sus carros naranjas, pimientos y berenjenas. Chatarreros y afiladores recorrían las callejuelas vociferando sus servicios. Infinidad de niños jugaban lejos del colegio y muchos corrían con platos metálicos en sus cabezas, avanzando con agilidad en chancletas hacia las panaderías. Me picó la curiosidad. Con timidez, algunos me mostraron su contenido: tomates, berenjenas o pimientos asados. Otros incluso pollos o masas de pan. «En casa no tenemos horno» me dijo un chaval (2009: 22).

El viajero tiene tiempo para contemplar a los fruteros que venden sus productos, a los chatarreros y afiladores que se publicitan por las calles, y a los niños que corren hacia las panaderías cercanas. Estos últimos interesan especialmente a Strubell que se acerca a ellos y estos, «con timidez», le muestran su compra. El protagonista, a través del estilo directo, le cede la voz al otro, en este caso a un niño que comenta: «en casa no tenemos horno».

Estas frases, pronunciadas por otra gente y recogidas directamente en el relato, acercando al lector a la realidad del país y a la vida de sus habitantes, sin que el autor tenga que comentar o valorar estos aspectos, resultan muy frecuentes en el relato y son una forma de hacer visibles a los locales, mostrando su punto de vista o actitud en el espacio del relato.

Algunos capítulos, como el dedicado a Turkmenistán, empiezan directamente con la voz del otro: «“Come más, come, estás muy delgado” me decía Aylar, cogiendo mi brazo con fuerza para enfatizar sus palabras» (2009: 51). Lo mismo pasa cuando el viajero llega a Uzbekistán y en su texto, antes que nada, recoge las afirmaciones de un local llamado Ramin:

²⁹⁴ «Flâneur» es el término que Benjamin, leyendo a Baudelaire, utilizó para referirse a un tipo de paseante que recorre el paisaje urbano.

«Se lo aseguro, no le miento. Un día el mar llegaba hasta aquí» recalcó Ramin, consciente de que lo que me contaba era prácticamente increíble. «Allí, apenas a un kilómetro, amarraban los barcos pesqueros» me explicaba con detalle para darle verosimilitud a su historia. «Enormes barcos de hierro, no barcas artesanales. Luego, decenas de camiones llevaban el pescado al pueblo, a las fábricas, donde preparaban las conservas. Daban trabajo a miles de personas. Hoy, bueno, hoy esto es lo que queda» (2009: 57).

De esta forma, Strubell conoce la realidad de los lugares a través de sus habitantes y el relato que hace de los sitios está tejido por diversas voces, lo que le permite entender mejor el panorama ante el cual se encuentra.

A veces, el viajero se da cuenta de que la realidad no es como uno se la imagina. En Irán, conocido por su fanatismo religioso, el protagonista recoge opiniones de los que no están de acuerdo con el régimen. Comenta su encuentro en el desierto con jóvenes transgresores que rompen con las reglas establecidas por el gobierno e iraníes cultos que expresaban cómo, después de la revolución, su pueblo mira con deseo la forma de vivir turca: «“Allí son musulmanes como nosotros. Pero la religión no es impuesta: hay libertad para vivir como uno quiere. Ojalá consigamos que también aquí sea así”» (2009: 41). Así, la estancia del protagonista en el desierto resulta reveladora para pensar de otra forma en la realidad política del país, por lo que comenta: «en el sitio más remoto del país era donde había descubierto la juventud más transgresora, vital e inconformista» (2009: 42) y añade: «lejos de las ciudades, en lo más remoto del desierto, un Irán diferente palpitaba» (2009: 41).

No obstante, en el balance final de su viaje, Strubell, además de comentar ese disfrute de geografías, gentes y culturas, también reconoce: «descubrí la belleza de viajar sin pensar en el regreso, sin mirar hacia atrás, sin un calendario que cada día me recordara que aquello se iba a acabar» (2009: 131). En este sentido, su trayecto se revela como el descubrimiento de una manera nueva de viajar, alejada de la experiencia turística. El uso repetido de la preposición «sin» denota la liberación de las opresiones del viaje con fecha de regreso prefijada, caracterizado por la dependencia del reloj y el calendario.

En el caso de Strubell, el valor de la experiencia no radica en llegar a Xi'an, sino que se encuentra en «viajar, conocer, descubrir el mundo y apreciarlo en su diversidad» (2009: 131). En este contexto, el recuerdo de la Ruta de la Seda y el deseo de seguir sus huellas hacen descubrir al protagonista el placer de viajar. Asimismo, a pesar del fracaso que supone no llegar a la meta, Strubell cumple con los objetivos del viaje expuestos en

las primeras páginas de su relato, cuando confesaba: «partí a explorar, a conocer, a vivir mundo» (2009: 9). Su objetivo era «vivir mundo», lo que consigue incluso sin llegar a su destino.

Al mismo tiempo, el propio acto de viajar resulta ser una experiencia transformadora y el protagonista habla de este recorrido como un «viaje iniciático que cambió [su] vida y la manera en que desde entonces observ[a] el mundo que [le] rodea» (2009: 8). La iniciación y la transformación del sujeto son dos valores tradicionalmente muy unidos a la experiencia del viaje en la que el desplazamiento geográfico se ve acompañado del desplazamiento interior del sujeto que lo realiza. Como ya hemos visto en la primera parte de este trabajo, para Rousseau el viaje se revelaba fundamental en la creación del carácter del hombre y el filósofo suizo insistía: «los viajes impulsan el carácter hacia su inclinación, y acaban por hacer al hombre bueno o malo. Quien vuelve de correr mucho es a su vuelta lo que será durante su vida...» (1998: 682). Asimismo, se trata de una experiencia en la que «uno no puede separarse de su ser» (Onfray, 2016 [2007]: 72), por lo que, como comenta Jaume Peris Blanes (2010), la propia dinámica del viaje, independientemente del saber en él adquirido, produce un sujeto nuevo:

No se trataba de que el sujeto adquiriera un saber a lo largo del viaje, sino de que esta adquisición de saber que sea la experiencia viajera cambiaría para siempre la titularidad del sujeto que se hacía cargo de ella. Esto es, que la propia dinámica del viaje, independientemente de los conocimientos que en ella se adquirieran, producía un sujeto nuevo, inexistente anteriormente y articulado en torno a elementos que antes no estaban presentes en él (2010: 8).

De esta forma, siguiendo a Onfray: «todo el viaje es iniciático [...] Antes, durante y después se descubren verdades esenciales que estructuran la identidad» (2016: 88).

Junto al sentido del viaje, aparece también la pregunta por el objetivo de la escritura. En el caso de Strubell, se podría decir que, por un lado, el relato da cuenta de esta transformación del protagonista y, por otro, el autor, al darle voz a los locales, acerca al lector a la realidad de los países que va recorriendo y le hace ver con una perspectiva nueva ciertas cuestiones, así como replantearse ciertas opiniones. Finalmente, tal y como comenta el propio autor, más que aportar conocimientos concretos, el objetivo de su relato es «conseguir emocionar al lector, hacerle vibrar y transmitirle la belleza del descubrimiento, la curiosidad por lo desconocido y la inocencia del primerizo que sentí yo en aquel mágico viaje» (2009: 11). Según Strubell, el valor del viaje no radica en sus logros materiales sino en las emociones e impresiones indisolublemente unidas al acto de

viajar y de contar su experiencia. De la misma forma que el viaje «emociona» y «hace vibrar» al viajero, su puesta en discurso debería conseguir el mismo efecto, con el lector convertido en cómplice de la experiencia.

4.2.2. *Patricia Almarcegui*

La relación de Patricia Almarcegui con los referentes antiguos a los que recurre en su relato es distinta a la de Strubell, que, en su visión del desplazamiento, habla de la historia de Marco Polo como una invitación a viajar, pero centrándose en el efecto que este podía producir en el lector contemporáneo, más que en el texto medieval propiamente dicho, al igual que hace Martínez de Campos. Como ya hemos visto en el capítulo anterior, la autora, relatando su viaje a Shahrīsabz, sí cita el fragmento del texto medieval de *Embajada a Tamorlán* en el que se describe el palacio Ak Saray y considera que «con la descripción detallada que hizo González de Clavijo, se podría hacer una reconstrucción perfecta» (2016: 70).

Con esta inclusión en su obra de un fragmento, bastante extenso, del original antiguo, la viajera muestra su actitud hacia lo medieval. A Almarcegui le interesa no solo el viaje de Clavijo y lo que este puede significar hoy en día, sino también, o tal vez, sobre todo, el texto mismo de esta embajada. El hecho de citar el original en castellano medieval muestra la faceta académica e investigadora de la escritora y es una prueba de lo familiarizada que está con este tipo de obras²⁹⁵.

Al mismo tiempo, esta cita permite al lector contemporáneo, no siempre conocedor de la poética medieval de viaje, acercarse a estos relatos, ver qué se describía y cómo se llevaba a cabo esta tarea. Lo medieval no aparece ya como una vaga mención en el texto y, gracias a esta cita, se vuelve tangible. El lector no solo se entera de la historia de un viajero antiguo, sino también conoce la descripción que este hizo, con las palabras y estructuras exactas que escogió para expresar la realidad nueva.

Finalmente, podríamos decir que Almarcegui, citando la descripción de *Embajada a Tamorlán* y haciendo hincapié en lo detallada que esta resulta, muestra su admiración por esta labor del viajero-relator medieval, rindiendo homenaje al Clavijo cronista y acercando su labor al lector contemporáneo.

No resulta casual que a Almarcegui le llame tanto la atención la descripción

²⁹⁵ De hecho Almarcegui es conocida como investigadora de literatura de viajes y en su ensayo *El sentido del viaje* (2013, Junta de Castilla y León) le dedica todo un extenso capítulo a la *Embajada a Tamorlán* y a su embajador más conocido: «Ruy González de Clavijo. Del viajero antiguo al moderno», pp.111-133.

realizada por el embajador madrileño, ya que esta constituía un elemento clave dentro de la gramática interna de los relatos de viajes medievales y se mostraba como su núcleo organizativo o dispositivo²⁹⁶. Llevar a cabo la descripción de la realidad nueva constituía un verdadero reto para el viajero del Medievo: «los viajeros medievales realizaron [...] un extraordinario esfuerzo para expresar con palabras el mundo que iban descubriendo» (Rubio Tovar, 1986: 29). Los relatores de la época intentaban presentar una imagen lo más fiel posible de la realidad, a pesar de estar muy condicionados por la cultura libresca. Asimismo, la inmensidad de la realidad nueva los obligaba a conjugar la síntesis descriptiva con el detallismo, «rasgo común a buena parte de la narrativa de gótico tardío y a los libros de viajes, en particular» (Beltrán, 1991: 124). Por esta razón, como señala López Estrada, «el libro de viajes adquiere valor por sí mismo en su intención informativa» (2003: 79).

Almarcegui muestra cómo este carácter documental e informativo de los libros de viajes resulta valioso incluso muchos siglos después. El texto de Clavijo aporta información imprescindible para acercarse al pasado ya desaparecido, permite completar una imagen en la que, hoy en día, faltan varias piezas, y hace posible imaginarse lo que ya resulta imposible ver. De esta forma, los textos literarios pueden funcionar como fuentes históricas y hacer que el saber nuevo sea más completo: gracias al original medieval uno puede visualizar los detalles desaparecidos del antiguo esplendor del imperio mongol. Así, con las descripciones del texto antiguo, la viajera rellena las lagunas, los espacios en blanco en el mapa arquitectónico actual.

Se podría decir que Almarcegui utiliza el libro atribuido a Clavijo justamente en el sentido que, como veremos más adelante, Silvestre le da a las crónicas, es decir, como una visión del mundo desaparecido que ha sido rescatado, salvado y guardado por la escritura. Por esta razón, lo que rescata la escritora del relato atribuido a este embajador

²⁹⁶ Como ya se ha comentado en la primera parte de este estudio, Carrizo Rueda demostró que la descripción, tan poco atendida por los estudios literarios, en el caso de la literatura de viajes, «puede conducirnos hasta ese nivel teórico necesario para comenzar a elaborar propuestas sobre la especificidad de este tipo de discurso» (1997: 6). Hemos mencionado también que la estudiosa indica dos trabajos importantes centrados en la cuestión de la descripción: el artículo de López Estrada «Procedimientos narrativos en *la Embajada a Tamorlán*» y el estudio de Pérez Priego «Estudio literario de los libros de viajes medievales» y hemos añadido que a estos trabajos habría que sumarles la minuciosa investigación de Victoria Béguelin-Argimón (2011) titulada *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*. Asimismo, en otro estudio complementario a esta tesis nos hemos acercado al tema de la descripción medieval y sus imitaciones contemporáneas. Para más información puede verse: Zygmunt, Karolina (2016), «El descubrimiento de la fauna exótica en los relatos de viajes: de las descripciones medievales a las imitaciones en la novela histórica contemporánea», *Lectura y signo*, 11, pp. 59-81.

y lo que pone en primer plano no es la dificultad de su viaje o sus penalidades, sino las descripciones que los viajeros medievales hicieron de las joyas arquitectónicas que contemplaron en su trayecto²⁹⁷.

Como ya hemos visto, a la autora no le interesa establecer paralelismos entre su recorrido y el viaje realizado por el embajador madrileño, y en ningún momento se compara con Clavijo ni sitúa su recorrido a la altura de la famosa embajada medieval. Para ella los antiguos son los maestros que enseñan el camino y con cuyas palabras se reconstruye la imagen incompleta de la realidad mítica que el viajero contemporáneo va persiguiendo. Hace siglos, en la *Embajada a Tamorlán*, se captó una realidad que ya no existe, una grandeza de la que, hoy en día, en muchos lugares, ya no quedan huellas, pero que sigue presente en el imaginario colectivo gracias a las descripciones de los viajeros medievales.

Este uso de lo medieval como fuente de información y no solo de inspiración, importante en su propia textualidad y no por el mito de viaje que sustenta, está estrechamente unido al sentido que la viajera le otorga a su experiencia viática, siempre conectada con el conocimiento y el saber.

Para Almarcegui se realiza un viaje para saber más, entender mejor, contrastar el conocimiento libresco con la realidad vivida, y también para comparar el pasado con el presente. La mirada de la autora, dada su condición de viajera culta y académica, está atravesada por referencias históricas y literarias. Para ella el viaje, más que una superación personal o un reto físico, constituye una ocasión para aprender y contrastar lo que ya se sabe, y toda su obra se estructura en torno a esta matriz de significado. La protagonista, en su itinerario, además de los monumentos más significativos, visita diversos museos, apuntando en su libreta curiosidades y asuntos en los que profundizar después del viaje. Ella misma reconoce su preparación antes de emprender el camino: «llevaba conmigo listas interminables de términos orientalistas sobre los que reflexionaba por las noches» (2016: 23).

En una entrevista, a la pregunta «Qué es lo que más le interesó [de su viaje por Asia Central]?» Almarcegui responde sin dudar: «La arquitectura de los mongoles del siglo XVI» (Moret, 2008). Este interés se muestra claramente a lo largo de todo el relato. Las

²⁹⁷ En el ya mencionado ensayo, *El sentido del viaje*, Almarcegui-investigadora comenta las descripciones del relato medieval, señalando sus características y las técnicas utilizadas por los embajadores, llegando finalmente a la conclusión de que «Samarcanda invita a parar y parece tener voz gracias a las descripciones de los castellanos» (2013: 118). Por esta razón, no sorprende que Almarcegui-viajera, durante su recorrido por la mítica capital del imperio mongol, tenga en cuenta estas descripciones medievales.

descripciones arquitectónicas que lleva a cabo la escritora resultan bastante detalladas y en ellas muestra tanto su dominio del vocabulario específico, como de la simbología. En su recorrido por los monumentos de Jiva, la viajera entra en el palacio residencial del kan y comenta: «me doy cuenta de que es la primera vez que veo en los *iwanas* y los artesonados de las habitaciones motivos con los colores zoroastristas, el rojo y el naranja» (2016: 37), mientras que al describir el mausoleo Ismail Samani en Bujara señala: «la base cuadrada, símbolo del equilibrio, y la cúpula redonda, símbolo del universo, se unen entre sí a través de un arco de más de cinco metros de diámetro» (2016: 50). En Samarcanda, a su vez, se fija en la parte superior del arco de madraza Sir Dar y comenta los símbolos heráldicos del poder de los mongoles: «hay dos pequeñas gacelas detrás de dos grandes tigres que sostienen encima del lomo un sol de boca y ojos grandiosos...» (2016: 60). En la misma ciudad, cuando llega a la famosa mezquita de Bibi Janum, un edificio espectacular que la mujer mandó construir para su marido, Almarcegui cita al biógrafo de Tamerlán del siglo XV y comenta la leyenda relacionada con este lugar: «el arquitecto que la construyó se enamoró de la mujer de Tamerlán y decidió que no la finalizaría si no le daba un beso. Este dejó una marca en la mejilla de Bibi Janum, Tamerlán se dio cuenta y lo mandó buscar para matarlo, pero ya había fallecido» (2016: 65).

No obstante, la arquitectura no constituye el único punto de interés de la viajera que, al igual que Ollivier y Thubron, reflexiona sobre el río Amur Dabia: «seguimos hasta el gran río Amur Dabia. El Pamir u Oxus para los griegos, el Gihon para los escritores medievales musulmanes, quienes copiaron el nombre de la Biblia, donde aparecía como uno de los cuatro ríos del jardín de Edén» (2016: 45).

Junto al conocimiento que demuestra durante su camino, a la viajera siempre le acompaña el afán por aprender. En Taskent busca el Instituto Francés de Estudios de Asia Central (IFEAC) para realizar allí unas consultas bibliográficas, mientras que en el museo de música apunta los nombres de los instrumentos para poder estudiarlos luego. De la misma forma, cuando comparte un taxi colectivo con un japonés, le pregunta por los nombres de los escritos de viajes de su país traducidos al inglés y apunta esta información.

Asimismo, como la viajera habla varios idiomas, lo lingüístico siempre le interesa, por lo que en su cuaderno anota también todo lo que puede resultarle útil para acercarse a las lenguas locales que desconoce. Cuando viaja en el metro de Taskent se fija en las letras de los nombres de las estaciones y comenta: «saqué mi cuaderno, apunté la transcripción de dos o tres y decidí que, cada vez que viajara en él, estudiaría las letras

del alfabeto ruso cirílico. Cada trayecto, una letra» (2016: 28). También le llaman la atención los cuadernos de ortografía para aprender a escribir en árabe: «tenían en cada página una letra de alifato y mostraban el tamaño justo y la dirección del trazo que había que usar para escribir cada una» (2016: 30). En otro momento, se muestra orgullosa y alegre por empezar a distinguir el sonido de las distintas lenguas que la rodean en su camino: «por primera vez, he creído distinguir entre el uzbeko y el kirguís [...]. Soy capaz de diferenciar los dos idiomas, soy capaz de diferenciar los dos idiomas» (2016: 116).

No obstante, el viaje no es solo conocimiento y la autora insiste en su obra en otros sentidos que tiene para ella esta experiencia. A la protagonista, viajar, desplazarse y estar en movimiento constante le parecen elementos esenciales de la vida humana, pero expresa esta idea recurriendo a la voz del otro. Así, uno de los capítulos de su relato se titula «no travel, no life», idea de un viajero japonés que la autora comparte y recoge en su texto.

Asimismo, el relato de Almarcegui acaba con dos entradas de su diario en las que el viaje se revela como una experiencia vital fundamental y muy intensa, la cual introduce una lógica nueva y una relación distinta entre el sujeto y su realidad. En la primera nota, procedente del 9 de septiembre de 2007, la autora comenta:

Vuelvo de viaje. Ha sido un mundo. Dificultades, experiencia y vida, muchísima vida. La fuerza. Ir a pedazos, a trozos. Tener la fuerza para pedir, decir lo que pienso y avanzar. Ver mi casa con ojos nuevos, como una privilegiada (2016: 165).

La escritora, a través de frases cortas y oraciones nominales, resume la esencia de su viaje, subrayando la complejidad de esta experiencia y afirmando que el viaje es «un mundo» compuesto de múltiples elementos, «dificultades, experiencia», entre los cuales domina la «vida, muchísima vida». De esta forma, la autora expresa una idea muy frecuente entre los viajeros actuales que defienden que viajar es vivir de verdad y que el viaje se revela como una experiencia que contiene más vida que cualquier otra actividad. Para llenar el viaje de «vida» se necesita «fuerza», porque viajar significa también «ir a pedazos, a trozos» (2016: 165).

El esfuerzo está indisolublemente unido a la experiencia viática, pero para Almarcegui, no tiene que tratarse necesariamente de empeño físico. El vigor y la energía mentales son imprescindibles para desenvolverse en situaciones cotidianas propias de un viaje: «pedir», «decir lo que se piensa» y «avanzar» en el camino.

Al mismo tiempo, la protagonista señala que el desplazamiento físico implica

también un cambio en la mirada del sujeto. Mientras que Strubell hablada de una manera nueva «en que desde entonces observ[a] el mundo que [le] rodea» (2009: 8), Almarcegui comenta que volver de viaje es «ver [su] casa con ojos nuevos» (2016: 165). El viaje trae perspectivas nuevas y también un sinfín de emociones, lo que la escritora expresa en la entrada de su diario correspondiente al 11 de septiembre de 2007:

Por la mañana. Comienzo a trabajar sobre Ingres para la conferencia que daré en la Universidad Complutense. El alma está muy sensible. Entre algodones. Da miedo tocarla. Todo a flor de piel. Me sumerjo en el trabajo, va a ser la única forma de avanzar. Así rota, a pedazos. Ni hacia delante ni hacia detrás. Cada tiempo en su momento. Mientras siento la resaca del viaje (2016: 165)

Como ya hemos comentado, en el caso de Almarcegui la frontera entre el trabajo/lo profano y el viaje/lo sagrado es más visible que en los demás viajeros. La autora es consciente de que volver de viaje equivale al cambio de ritmo, ya que un fin de un ciclo da comienzo al otro. Aquí la conferencia sobre Ingres encarna el mundo laboral, por lo que la viajera habla de «resaca del viaje» para expresar este «período de adaptación a la normalidad después de un acontecimiento o situación especial»²⁹⁸. Asimismo, de la misma forma que el exceso de alcohol provoca consecuencias visibles en el sujeto, aquí la superabundancia de impresiones y sensaciones, en definitiva, el exceso de «vida» en el viaje, también trae secuelas. La vuelta a la realidad cotidiana resulta conflictiva, ya que las emociones están «a flor de piel». La viajera se declara «rota, a pedazos» y el alma, personificada, parece una criatura frágil e indefensa que hay que tratar con mucho cuidado, «entre algodones».

De esta forma, en esta entrada de su diario la escritora esboza la subjetividad en crisis, crisis provocada por la experiencia del viaje. Como es sabido, el viaje forma y deforma, contribuyendo a la creación de una nueva identidad²⁹⁹. Mientras que Strubell, como ya hemos visto, y Silvestre, como comprobaremos a continuación, se centran en las consecuencias del viaje, afirmando que este los ha cambiado, Almarcegui problematiza más este proceso, el cual implica, necesariamente, un lugar inestable para el sujeto, una vulnerabilidad extrema y el desequilibrio de un «yo» en construcción.

²⁹⁸ Definición de «resaca» del *Oxford Dictionaries*: <https://es.oxforddictionaries.com/definicion/resaca>

²⁹⁹ La idea de que «crees que vas a hacer un viaje, pero enseguida el viaje es el que te hace, o te deshace», muy repetida entre los escritores-viajeros contemporáneos, fue expresada por Nicolas Bouvier en su *L'Usage du monde* (1963). En el original: «On croit qu'on va faire un voyage, mais bientôt c'est le voyage qui vous fait, ou vous défait».

Esta idea de transformación ya se sugiere desde el prólogo de la obra, a cargo de Roberto Herrscher, director de la colección Periodismo Activo de las Ediciones de la Universitat de Barcelona, en la que se incluye el relato de Almarcegui. Para mostrar las secuelas del viaje en el sujeto, Herrscher recurre al tópico de Ulises, afirmando que «el que vuelve a Ítaca es otro. Nunca se vuelve» (2016: 11). Asimismo, el periodista indica el sentido del propio relato de viajes, que funciona como una «guía para la transformación» (2016: 12). Según él, leemos los relatos de viajes «para identificarnos con el viajero que se busca, se encuentra y se transforma» (2016: 11).

El relato de Almarcegui puede ser esta «guía para la transformación» de la que habla Herrscher, pero, al mismo tiempo, se revela como una guía para el conocimiento, tanto en lo referente a los territorios que la viajera recorre y a su historia, como en relación al descubrimiento de otra literatura a la que la viajera deja hablar en su texto.

El valor del cuerpo en la experiencia del viaje

Tanto Strubell como Almarcegui señalan el poder transformador del viaje, el cual describen como una experiencia llena de emociones y sensaciones que «hace vibrar» al sujeto que lo realiza y también emociona al lector, que puede sentirse identificado con él. No obstante, ninguno de estos dos viajeros le presta especial atención a la relación que el viaje implica con la propia corporalidad.

Ya hemos visto que, en algunas ocasiones, ambos comentan las dificultades del camino, pero estas no constituyen en sí mismo el valor del viaje o un tema de reflexión. De hecho, Almarcegui deja muy claro que la superación física no le interesa, y relata cómo, en una excursión que hace a caballo por la montaña alrededor del lago Song Kul, pide a su guía que vuelvan porque ya se siente cansada.

A diferencia de estos dos viajeros, para otros autores estudiados lo corporal resulta clave en la construcción del sentido de viaje. El desarrollo del transporte no solo ha cambiado radicalmente la relación del sujeto con el tiempo y el espacio, sino también con su propio cuerpo, que, muchas veces, se ve inerte, desplazándose de un lugar al otro en autobuses, trenes o aviones.

Los relatos de Martínez de Campos, Silvestre y Ollivier son una respuesta a esta inmovilidad contra la cual se rebelan los medios de transporte que los viajeros escogen. En la época actual, cuando la mecanización del transporte ha llevado a la descorporización de la experiencia, un viaje arduo o agotador ya no es una necesidad, sino una elección (Jack 2001, en Forsdick, 2016). Por esta razón, Forsdick comenta que

las prácticas consideradas «viaje extremo» (*extreme travel*) en las que el protagonista lleva su cuerpo al límite, en su opinión, «may be read as a contemporary effort to recover earlier modes of journeying and to reassert the place of the body in the act of travel» (2016: sp).

Desde esta perspectiva, los viajes de Martínez de Campos, Silvestre y Ollivier pueden ser considerados una búsqueda de esta recuperación y reafirmación del papel del cuerpo de la que hablaba Forsdick. Como ya hemos visto, todos estos autores mantienen una relación muy cercana con lo corporal, que constituye un ingrediente clave de la experiencia y está indisolublemente unido a su sentido.

4.2.3. *Carlos Martínez de Campos*

Martínez de Campos no se dedica a reflexionar abiertamente sobre el sentido que le otorga a su propio viaje, pero tanto su relato, como el prólogo de alpinista español César Pérez de Tudela que acompaña al texto, nos dan pistas sobre las matrices de significado en torno a las cuales gira su experiencia³⁰⁰.

En la introducción a la obra se nos proporcionan ciertas claves para poder leer la experiencia de Martínez de Campos como un ejemplo de *tour de force*, es decir, «acción difícil cuya realización exige gran esfuerzo y habilidad», así como «demostración de fuerza, poder o destreza»³⁰¹.

El prologuista inserta el texto de Martínez de Campos en la larga tradición de libros de viajes, entre los cuales destaca las travesías de viajeros expedicionarios. El viaje expedicionario, en palabras de Pérez de Tudela, «es por propia naturaleza incómodo, arriesgado y requiere saber ejercitar el “sufrimiento”» (2006: 8). De esta forma, se señala que las características de este tipo de viaje son su incomodidad, el riesgo asociado a él y una dosis de penalidades³⁰². Pérez de Tudela insiste en que el viaje expedicionario no es una experiencia placentera, ni fácil, pero el sufrimiento que conlleva resulta

³⁰⁰ No resulta casual que sea justo César Pérez de Tudela quien prologue la obra de Martínez de Campos. Se trata de uno de los más célebres alpinistas españoles, considerado un gran expedicionario y conocido por su afición al viaje difícil, arriesgado e indisolublemente unido al esfuerzo físico, aspectos que también destaca en el camino de Martínez de Campos.

³⁰¹ Definición del «tour de force» del *Diccionario panhispánico de dudas de la RAE*: <http://lema.rae.es/dpd/srv/search?key=force>

³⁰² Los estudiosos del ámbito anglosajón insisten en la relación etimológica de la palabra viaje (*travel*) con la idea del esfuerzo (*travail*), e incluso con el sufrimiento extremo simbolizado por el instrumento de torturas *tripalium*: «“travel” was closely linked to questions of embodiment and risk: this is reflected in English in etymology of the Word “travel”, which is often linked – like “travail” – to the “tripalium”, an instrument of torture made up of three stakes to which a victim would be tied and burnt with fire» (Fussell 1980: 39, en Forsdick, 2016: sp).

«imprescindible [...] para adentrarse en el fondo de nosotros mismos, que es también uno de los objetivos del viaje» (2006: 8). El esfuerzo, el padecimiento y el malestar físico se revelan, en este contexto, como pasos previos al autoconocimiento, ya que este «adentrarse en el fondo de nosotros mismos» se consigue gracias a las dificultades extremas del viaje, llevando el cuerpo al máximo, probándose una y otra vez, ya que, según el prologuista: «quien no haya sufrido no ha tenido conciencia de sí mismo» (2006: 8). De esta forma, la «conciencia de uno mismo», según Pérez de Tudela, está indisolublemente unida al cuerpo, que se convierte en un instrumento de experimentación y de conocimiento.

Por esta razón, en los estudios sociológicos y antropológicos, la corporalidad es vista como uno de los factores principales en la creación de la identidad (Brzozowska, 2009). Tal y como ya hemos visto en el caso del sentido del gusto, también en lo referente a las sensaciones físicas en general el cuerpo funciona como un «calibre de la autenticidad del mundo» (Wieczorkiewicz, 2008: 316) y como interfaz entre los mundos interior y exterior (Forsdick, 2016: sp). Las sensaciones que uno experimenta en su propio cuerpo no son discutibles, tienen que ser «auténticas».

Pérez de Tudela, una vez descritas las características del viaje expedicionario, incluye la obra de Martínez de Campos en este grupo: «*Los Caballos Alados de la Ruta de la Seda* es un libro expedicionario en las carreteras del Karakoran, del Pamir, del Turkestan, del Xinjián...con la llegada a la milenaria Kashgar y a tantas otras ciudades» (2006: 12).

Al mismo tiempo, el prologuista habla de Martínez de Campos como un hombre que «ha dejado muchas veces la comodidad de sus despachos, para afrontar otras experiencias de vida más auténticas, aquellas que acercan a la realidad honda del ser» (2016: 10-11). De esta forma, se asocia la experiencia del viaje con una existencia «más auténtica» y con el descubrimiento de «la realidad honda del ser». Asimismo, Pérez de Tudela, hablando de «dejar la comodidad de los despachos», alude a la vida profesional de Martínez de Campos quien, a pesar de estar relacionado con el sector bancario y financiero, encuentra tiempo para experiencias de una índole muy diferente.

Igualmente, en el prólogo de la obra, junto a la idea de la necesidad del esfuerzo y el sufrimiento, se hace hincapié en el viaje como un espacio de incertidumbre, ya que solo perdiendo la seguridad propia del ambiente habitual uno puede conocerse a sí mismo: «cuando el hombre pierde todo el “cobijo” y “protección” que la sociedad brinda, es cuando se encuentra a si mismo, viviendo momentos esenciales» (Pérez de Tudela, 2006:

11).

Este prólogo, con su insistencia en el sufrimiento, incomodidades, superación física e incertidumbre como elementos fundamentales del viaje que llevan al autoconocimiento del sujeto y garantizan una experiencia más profunda y auténtica, nos da una clave interpretativa de la experiencia de Martínez de Campos, teorizando el concepto de viaje que el propio autor expresará en su texto.

Según Forsdick (2016), la relativa presencia o ausencia del cuerpo en el relato de viajes se revela como una cuestión ideológica. En el paso de la experiencia a su puesta en discurso, el autor puede reducir el papel del cuerpo en su viaje o ponerlo en primer plano. Como ya hemos comentado, el relato es necesariamente una selección, y quien lo elabora decide hasta qué punto la experiencia corporal debe estar presente en el testimonio escrito de su experiencia y qué papel desempeña en ella.

Aunque Martínez de Campos no se para a reflexionar sobre el sentido de su trayecto, la importancia del esfuerzo y el sufrimiento, así como la visión del viaje como una aventura, resultan constantes en su obra. El autor, de alguna manera, conecta con la tradición del Crucero Amarillo o Rally por la Ruta de la Seda, ya que lo que se busca es un escenario en el que vivir un gran viaje, una aventura de verdad. Tal y como ya hemos comentado, en el imaginario colectivo: «el Rally Ruta de la Seda [...] es sinónimo de hazaña, de prueba extrema. Acabarlo es una gesta...» (Cordovilla, 2016), y también lo es recorrer en moto el itinerario escogido por Martínez de Campos. En este contexto, el viaje significa una superación física, un desafío hacia uno mismo, un enfrentamiento con su propio cuerpo y sus debilidades.

Como ya hemos visto, uno de los criterios de selección de la ruta de Martínez de Campos era su poca accesibilidad para, de esta forma, poder recorrer lugares no explorados y llenos de obstáculos. Los territorios chinos de la Ruta de la Seda cumplen con estos requisitos y, cuando los moteros empiezan su recorrido por Takla Makan, señalan que «la primera parte [del trayecto] era una vieja carretera de tierra, que como pronto comprobamos llevaba tiempo abandonada» (2006: 150). Esta insistencia en recorrer caminos nada concurridos es una de las características de este viaje, visto por sus protagonistas como «un recorrido inédito en moto» (2006: 22). En otro momento se comenta que «Guo [el guía] no ha logrado encontrar a nadie que haya hecho antes nuestra ruta porque hace mucho tiempo que ha caído en desuso, conque no tiene ni idea de cómo será la realidad que nos aguarda» (2006: 146-147). En otra ocasión, se vuelve a insistir en la incertidumbre del viaje: «no sabíamos muy bien lo que nos esperaba. Ninguno de

los relatos recientes de viajeros contaba nada ni nos daba pistas sobre la ruta que debíamos recorrer» (2006: 149). Con estas afirmaciones se subraya el carácter insólito de la expedición, que resulta ser una empresa única en el panorama de los viajes por estas regiones. No solo los locales desconocen estos caminos, ni siquiera existen expedicionarios contemporáneos a quienes seguir. En pleno siglo XX Martínez de Campos y sus compañeros encuentran una zona virgen en los mapas de aventuras, un lugar que explorar, que descubrir, del que hablar, un escenario para su viaje «inédito».

No obstante, este territorio inexplorado no se deja domar sin esfuerzo, y la ruta, además de desconocida, se muestra extremadamente difícil y peligrosa, lo que pasa a reflejarse en el relato. El guía de los motoristas habla constantemente de las «penalizaciones» que esperan a los viajeros en su recorrido y estas se convierten en el ingrediente principal de la experiencia. A veces, Martínez de Campos califica estos comentarios como «terrorismo psicológico» (2006: 131), como cuando el guía describe una de las rutas que les toca recorrer: «de los más de quinientos kilómetros de mañana, trescientos son muy malos [...]. Nos dice que los siguientes días serán mucho peores, que los más de 700 kilómetros entre Dughuang y Ruquián son terribles, de puro desierto» (2006: 131-132). El viajero comenta la ruta en términos peyorativos, recurriendo a la gradación, la mayor parte del camino es «muy malo» y lo que les espera más tarde resulta «mucho peor». El itinerario se considera «terrible» y la zona que se va a recorrer es arenosa, nada adecuada para las motos.

Los viajeros experimentan en sus carnes este «puro desierto» del que les advertía el guía cuando se adentran en el corazón del famoso Takla Makan, que resulta ser la parte más «seria» (2006: 149) del recorrido, por lo que la conducción por estos territorios se describe con mucho detalle:

El suelo roto, duro y pedregoso se extendía por rectas interminables hasta el horizonte, pero se interrumpía a cada rato por zanjas o restos de torrentes y había que abandonar la pista hasta encontrar un paso que permitiera avanzar para luego retornar a ella haciendo equilibrios y perdiendo mucho tiempo cada vez. En esos sitios la carga en nuestras motos se volvía un lastre que nos volvía torpes e inestables y no siempre podíamos evitar alguna caída (2006: 150-151).

La superficie que se recorre se describe como un «suelo roto, duro y pedregoso», lleno de «zanjas o restos de torrentes» y con «rectas interminables hasta el horizonte». La conducción se ve constantemente interrumpida por las dificultades del terreno, requiere

abandonar la pista, buscar caminos alternativos y perder tiempo en rodeos. Asimismo, esta forma de conducir se vuelve peligrosa, ya que supone una búsqueda de equilibrio nada fácil de conseguir con motos pesadas, lo que convierte a los viajeros en «torpes e inestables», provocando sus caídas.

Asimismo, la conducción resulta peligrosa no solo en grandes espacios naturales como el desierto infinito que no se deja domar por unas motos; también recorrer las ciudades o moverse por las carreteras locales se convierte en una «lucha por la supervivencia». En Islamabad los moteros comentan: «la norma oficial de Pakistán es circular por la izquierda, lo que por falta de práctica nos ponía en desventaja aún mayor en la lucha por la supervivencia con los conductores locales» (2006: 42). Esta «lucha por la supervivencia», tanto con los conductores locales, como con carreteras nada preparadas, está llena de momentos arriesgados, y Martínez de Campos relata su «primer gran susto del viaje»:

[Un conductor] apareció en una curva, en una especie de motocarro, de frente y por mi carril, a una velocidad que el mismo Antonio habría calificado de suicida. Dado que entre él y la cuneta apenas quedaba un palmo de terreno y que para tomar el viraje necesariamente me tenía que inclinar hacia él, me pasó a centímetros de la cara. Me costó bastantes kilómetros recobrar una frecuencia cardiaca normal (2006: 43-44).

No obstante, el momento más grave del viaje es el accidente de Antonio, uno de los compañeros del protagonista, cuyo vehículo patina por el asfalto provocando la caída del motero que se ve arrastrado por el suelo durante muchos metros más. En este momento, los viajeros se enteran de que uno de los moteros japoneses que viajaron por este territorio con los mismos guías tuvo un problema parecido, pero el accidente terminó con su muerte, ya que se cruzó con un camión que lo mató. Aunque las consecuencias de este percance no resultan muy graves: el motero sale prácticamente ileso y se consigue arreglar su moto para seguir con el camino. En palabras del propio Martínez de Campos, «el incidente nos hizo conscientes de la fragilidad de nuestra situación y de la escasa distancia que separa el éxito del fracaso» (2006: 153).

Junto a las carreteras llenas de peligro y a los caminos de imposible conducción, el autor insiste también en la insuficiente preparación para el viaje, simbolizada por la falta de repuestos. Después del robo de los recambios en el avión a Pakistán resulta que las piezas de las que disponen los moteros son «nada para tres motos y un trayecto de siete mil kilómetros por carreteras horribles, pistas y campo traviesa por el centro de Asia,

con pocas posibilidades de abastecimiento en Pakistán y ninguna en China» (2006: 38). La falta de herramientas hace que el viaje sea todavía más difícil.

No obstante, a pesar de lo difícil y agotador de la experiencia, así como lo arriesgado que esta resulta, a lo largo de todo el relato se subraya que ir en moto es un valor en sí mismo y se revela como la esencia del viaje. Los protagonistas no utilizan la moto solo para desplazarse y sus días son realmente «largas jornadas motoristas» (2006: 112), donde viajar significa realmente ir en moto. Ellos mismos reconocen: «lo nuestro era la carretera» (2006: 112). En palabras del propio Martínez de Campos:

Lo nuestro era la carretera. En nuestras largas jornadas motoristas había de todo. Volvimos a las rectas interminables, al calor extremo y al sueño. Luego larguísimos tramos de obras con decenas de kilómetros de piso de tierra o de grava, donde no nos quedaba más remedio que circular por el fondo de unos profundísimos surcos formados por el paso de los camiones. La impresión que daba era que te ibas a caer enseguida, pero milagrosamente si seguías acelerando te mantenías horas en tan precario y agotador equilibrio. La emoción adicional la proveían los camiones que levantaban enormes nubes de polvo y que al cruzarse reducían la visibilidad a cero, momento en que frenar, por distintas consideraciones, era aún más peligroso (2006: 112).

Este fragmento es un buen resumen de todo el relato, atravesado por descripciones de «rectas interminables», su estado (piso de tierra o de grava), condiciones de viaje (calor, sueño) y la manera de conducir (circular por el fondo de unos profundísimos surcos). Todos estos elementos dan lugar a una expedición cuyo protagonista es el propio cuerpo.

A la descripción escrita de los recorridos le acompañan fotos que complementan el relato de la experiencia. Las imágenes referentes a la conducción están muy presentes. Los viajeros hablan de una «sesión fotográfica» (2006: 58) que han organizado junto a los puentes colgantes de Gilgit y cuyas pruebas aparecen en el relato (de hecho, una de las fotos de la portada del libro muestra a Martínez de Campos y su moto en este puente). Asimismo, el autor suele poner un pequeño título-descripción junto a cada foto. De esta forma, una imagen del motero rodeado de arena se titula: «atravesando el Taklamaklán en moto» y le acompaña la nota: «no era fácil». En otros momentos, la mirada se dirige hacia la superficie por la que se realiza el trayecto: «hay tramos de carretera más o menos buena» o «abandonamos el asfalto», e incluso hacia las propias motos. Así, la nota sobre una imagen de las tres motos en primer plano reza: «qué bien van las BMW».

Por esta razón, la conjunción de una ruta extremadamente difícil para la conducción, con caminos nada explorados y con la incertidumbre añadida de amenazas constantes, da como resultado una visión del viaje en moto como una especie de gesta contemporánea, de verdadera aventura en el mundo del turismo de masas. Martínez de Campos, hacia el final de su travesía comenta: «teníamos mucha suerte de haber llegado hasta allí los tres con nuestras correspondientes motos sin repuestos, por una ruta que nunca antes había recorrido nadie en moto, que nosotros supiéramos, y donde incluso una avería o un accidente menor habría dado al traste con nuestros planes» (2006: 183). Los moteros, aunque, hablando desde la modestia e insistiendo en la «suerte» que han tenido, subrayan la hazaña que constituye realizar un recorrido como el suyo y enumeran todos los ingredientes de esta gesta: «motos sin repuestos», una «ruta que nunca antes había recorrido nadie en moto» y la amenaza constante de «una avería o un accidente menor». Asimismo, cuando en el camino de vuelta comentan: «sabíamos que nos faltaba aún la vuelta a Islamabad por encima del Himalaya y del Karakoran, que para muchos motoristas habría sido la aventura de su vida...» (2006: 181), señalan la diferencia entre ellos y otros moteros, ya que lo que para ellos es tan solo una pequeña parte del trayecto «para muchos motoristas habría sido la aventura de su vida...».

Finalmente, esta visión de su viaje como una verdadera aventura se reafirma cuando los protagonistas comentan: «[en la Embajada de España] nos pidieron que firmáramos un registro normalmente reservado para montañeros y otras gentes de mal vivir, que cuando se mueren causan innumerables problemas a las autoridades y a sus propias familias. Nos quedamos encantados de que nuestra modesta expedición quedara asociada a las gestas de los himalayistas españoles» (2006: 36). Con este comentario, un tanto irónico, cuando hablan de montañeros y «otras gentes de mal vivir» cuya muerte constituye un problema administrativo y familiar, indican también que su camino tampoco está exento de peligros y, a ojos de los funcionarios españoles, está al mismo nivel que «las gestas de los himalayistas».

A los moteros les gusta pensar en su viaje como una gran aventura, por lo que «se quedan encantados» con esta asociación entre su trayecto y las expediciones más atrevidas de los montañeros. No obstante, en su relato Martínez de Campos también denuncia a todos aquellos autores que «adornan sus relatos». Como ya hemos visto, en su viaje Martínez de Campos tiene muy presente los *Danzinger's Travels* (1987), un relato dos años anterior a su expedición. Este texto constituye el punto de referencia para preparar el trayecto de los moteros por China, pero estos se dan cuenta de que la obra de

Nick Danzinger no siempre se corresponde con la realidad: «recurrimos al mencionado libro del autostopista Danzinger, lo estudiamos en detalle y nos dio una idea general. Afortunadamente la realidad nos mostró la fantasía que acompaña sus escritos para darles mayor dramatismo y que tanto nos había preocupado. Todo resultó más fácil de lo previsto» (2006: 48). El autor, al denunciar la exageración para «darle mayor dramatismo», da a entender que en su relato se intenta evitar esta tendencia y las aventuras que se cuentan, así como las dificultades que se describen, no son fruto de la exageración y de las ganas de aumentar su propia hazaña.

Asimismo, en el mercado de Gilgit los moteros se fijan en unos ciclistas y les impresiona que hayan conseguido recorrer un camino tan difícil en bicicleta. No obstante, descubren que estos recorren los tramos más difíciles subidos a un camión: «les adelantamos esa mañana en la carretera cuando subían una larga y fuerte cuesta. Iban en la caja de un camión, sin camisa tomando el sol» (2006: 58).

Esta manera de viajar, buscando soluciones rápidas y fáciles, se opone al trayecto de Martínez de Campos y sus compañeros que siempre van en moto, a pesar de los problemas y dificultades que esto puede provocar. Asimismo, el protagonista se imagina la posible narración de estos ciclistas tramposos y comenta: «a la vuelta, la descripción de su viaje sería más heroica que la realidad» (2006: 58). Le molestan estas ganas de convertirse en un héroe sin afrontar peligros ni dificultades, por lo que denuncia a los que quieren crear un relato épico de su viaje sin merecerlo.

No obstante, al mismo tiempo, Martínez de Campos dedica su obra a los que considera verdaderos héroes. La escritura sirve, en este caso, no solo para narrar su propio trayecto, sino también para que el lector conozca las historias de los que recorrieron estos caminos en el pasado. El motero, en ningún momento se presenta como el único protagonista de su relato, y este le sirve para textualizar su admiración por los exploradores del XIX, por todos aquellos viajeros intrépidos que se hicieron famosos llenando los espacios en blanco de los mapas del mundo, reconocidos con honores por la *Royal Geographic Society*, pero también por quienes perdieron su vida en estas tierras lejanas. El relato del recorrido de Martínez de Campos, al ser una forma de rendirles homenaje a estos personajes apasionados por la aventura, se ve constantemente interrumpido por las menciones a otros viajeros. En muchas ocasiones, la historia contemporánea se pierde entre las narraciones del pasado y queda a la sombra de las hazañas de entonces. Tal y como ya se ha visto, las biografías de los aventureros del XIX, de los viajeros políticos y de los participantes del Gran Juego atraviesan todo el texto,

completado por las fotografías de algunas de estas grandes figuras del viaje como Younghusband, Hayward, Gromchevski, Durand, Hedin, Stein, von Le Coq, Fleming o Maillart.

En el prólogo a la obra, Pérez de Tudela resalta lo bien documentada que está. Efectivamente, su autor aporta mucha información enciclopédica, tanto en lo referente a la Ruta de la Seda como sobre los que la recorrieron a lo largo de la historia, no solo mencionando libros, sino también citándolos y valorándolos.

Asimismo, su propia concepción del viaje se puede apreciar desde el acercamiento que hace a los autores que resalta en su texto. Presentando el panorama de los viajeros del XIX habla de los que «buscaba[n] solamente la aventura y el peligro» (2006: 56), mostrando, de esta forma, que estos dos ingredientes pueden ser ya un motivo suficiente para emprender un viaje. Por esta razón, a lo largo de todo el relato, en la historia de los exploradores mencionados se subraya su pasión por lo insólito, lo difícil y lo inesperado y, con esto, su perseverancia, el rechazo a rendirse y el deseo de seguir adelante a pesar de todo. Las aventuras y las intensas experiencias constituyen, de esta manera, la esencia del viaje. El motero, hablando del capitán Gromchevski, que considera «uno de los agentes rusos más temidos y respetados por los ingleses» (2006: 63), señala que se trata de un «gran explorador que vivió increíbles aventuras y muy duras experiencias» (2006: 63). De la misma forma, no sorprende que en su descripción de Fleming, el motero destaque todos estos rasgos que convierten al joven inglés en un gran viajero:

La realidad de este joven educado en Eton y Oxford es que, bajo esa apariencia de diletante y de niño bien, se escondía no sólo un hombre muy inteligente y sensible, sino también un viajero intrépido y curioso y un todo terreno. Lleno de recursos e incapaz de rendirse ni ante la dureza del viaje, ni ante los peligros muy reales a los que se tuvo que enfrentar: etapas interminables, arena y hielo, desiertos abrasadores y casi infinitos, las cordilleras más altas del mundo, bandidaje e inseguridad bélica y siempre la incertidumbre de los peligros que les aguardaban en aquellos territorios entonces tan misteriosos y desconocidos para los occidentales (2006: 173-175).

Lo que recalca Martínez de Campos en el autor británico es, junto a su inteligencia y sensibilidad, su faceta de «viajero intrépido y curioso y un todo terreno», así como su incapacidad de rendirse ante la dureza y los peligros innegables del viaje. Asimismo, se insiste en la dificultad de sus caminos, hechos de «arena», «hielo», «desiertos abrasadores y casi infinitos», «las cordilleras más altas del mundo». Territorios conocidos por el

propio motero que ha escogido los mismos caminos duros y arriesgados como escenario de su viaje.

4.2.4. *Miquel Silvestre*

La experiencia de Miquel Silvestre, al tratarse de un viaje en moto por territorios exigentes, guarda muchos parecidos con la de Martínez de Campos y también puede ser vista como una especie de *tour de force*. De la misma forma que en *Caballos alados...*, los dos relatos de Silvestre hacen hincapié en las dificultades del camino, la imposibilidad de conducir por una superficie nada preparada, así como el riesgo y las amenazas presentes a cada paso. El motero considera que en Rusia: «conducir [...] es una peligrosa tortura. Se suceden los sustos, los adelantamientos escalofriantes, los obstáculos imprevistos que esquivo de milagro» (2013: 94) y, una vez recorrido Kazajistán, comenta: «he tenido que recorrer los peores doscientos kilómetros de mi vida. Arena y más arena. Más que arena, polvo. Finísimo, resbaladizo. He hecho locuras con la moto [...]. Terraplenes, derrapes, pendientes» (2013: 133).

Asimismo, el autor destaca lo agotador que resulta viajar de esta forma: «una moto es distinta a cualquier otro vehículo. [...] Al verla a ella y verte a ti, todos saben que te ha costado mucho llegar» (2013: 386). La moto, además de estar indisolublemente unida al esfuerzo físico de quien la conduce, también induce a una relación corporal nueva: «siento a la Gorda [su moto] como una prolongación de mi cuerpo. Nos entendemos [...]. Sus formas son las mías» (Silvestre, 2013: 165).

Gracias a estos sufrimientos, esfuerzos, peligros y obstáculos constantes, viajar en moto se convierte para Silvestre en «la última aventura real, la última exploración» (2013: 21) y el viajero le dedica mucho más espacio que Martínez de Campos a la reflexión general sobre lo «épico» que resulta este medio de transporte. Cuando el motero lleva a un joven holandés como pasajero, comenta que su acompañante: «se da cuenta por fin de que sobre una moto no todo es coser y cantar. Es cansado, difícil y peligroso. Por eso no lo hace cualquiera. Por eso el viaje es épico. Por eso vale tanto la pena» (2013: 351). Silvestre señala el cansancio, la dificultad y el peligro asociados al viaje en moto como las características que convierten esta experiencia en «épica» y que hacen que valga la pena en sí misma.

No obstante, estos no son los únicos rasgos de su travesía motera y el viajero insiste, en múltiples ocasiones, en todos los sentidos que se pueden asociar a la moto. En sus propias palabras:

yo amo demasiado el viaje en moto como para intentar otro. No conozco nada mejor. Hay algo real y profundo, algo casi religioso, en lanzarse en pos del horizonte ligero de equipaje, cargando con todo lo que necesitas. Experimentar la velocidad y la fuerza del motor bajo el control del puño te hace sentir vivo. Pero, ante todo, viajar en moto es libertad, es cercanía y es emoción. La libertad de moverse ágilmente, de no depender de rutas fijas ni horarios establecidos, de marcharme cuando quiero o de quedarme cuando me apetece. Es cercanía porque soy parte del paisaje, estoy dentro de él [...]. Y es emoción porque el viaje en moto resulta siempre épico. Se sufre y se disfruta. Uno está expuesto a todo lo bueno y a todo lo malo. El constante goteo de sensaciones te transforma. Ir ganando los destinos poco a poco los hace tuyos. Es el polvo en las botas lo que hace conquistar el camino (2013: 217).

Podemos observar que estos significados con los que Silvestre asocia el viaje en moto aglutinan el sentido que le otorga a toda la experiencia viática, por lo que nos detendremos en este fragmento para reflexionar en torno a la idea del viaje de este autor.

Junto a la visión de viajar en moto como una experiencia auténtica en un mundo de simulacros, una vivencia «real, profunda», «casi religiosa», Silvestre recurre a la imagen de «experimentar la velocidad y la fuerza del motor bajo el control del puño» para expresar la visión de sentirse realmente vivo. Esta equiparación entre viajar y vivir plenamente, es constante en toda su obra. En un cierto momento, el motero comenta: «cuando viajas durante largos periodos de tiempo, acontecen miles de cosas, tan intensas y a tanta velocidad que parece que no pueden caber todas en una sola vida» (2013: 274) y en otra ocasión añade: «es lo asombroso del viaje de aventura, parece que vivas tan deprisa e intensamente que todo pasa a velocidad de vértigo» (2013: 279).

Vivir intensamente está indisolublemente unido al esfuerzo físico, a las pruebas constantes, a la superación a cada paso: «estas cosas me encantan. Vivo intensamente cuando peleo por superar las dificultades» (2016: 66), así como a la sensación de aventura: «¿por qué soy aventurero? [...] No hay día que no esté lleno de vida» (2016: 17).

Asimismo, la vida intensa es la existencia llena de emociones y el viajero insiste en este aspecto tanto en su primer recorrido: «de pronto me doy cuenta de que soy rabiamente feliz. Me siento vivo, diablos. Vivo como nunca antes me había sentido» (2013: 139), como durante su segundo viaje: «estuve a punto desfallecer, de enloquecer,

de renunciar, de volverme loco de euforia» (2016: 177). Las emociones se convierten en las grandes protagonistas de la obra, lo que el viajero no deja de subrayar:

Supongo que esa es la palabra que mejor puede describir la experiencia de recorrer este páramo. Emoción. No hay momento neutro, ni un segundo para evadirse o dejar de pensar en lo que se está haciendo. En el infierno uno es siempre consciente de cada instante. Todo cuenta. Todo duele. Todo es real, directo y radicalmente intenso. Los momentos de euforia dan paso a los de abatimiento, a los de cansancio, a los de sacar fuerzas de flaqueza, al grito, a la queja, al insulto, al latido de un corazón que se llena de estímulos, de rabia, de felicidad, de sufrimiento y de vida (2016: 177).

Como señala el motero describiendo su paso por la estepa kazaja, la vida intensa ofrece múltiples emociones y sensaciones que pueden resultar contradictorias: «momentos de euforia» frente a los de «abatimiento [y] cansancio», la alegría del viaje que se opone al esfuerzo físico extremo que este supone, la felicidad que contrasta con el sufrimiento. Con la estructuras *paralelísticas* (todo, todo...) se insiste en la dimensión global del fenómeno que no se limita a algunos elementos de la experiencia, abarcando la totalidad del viaje.

El viaje no solo ofrece la sensación de vivir de verdad, sino que también es fuente de libertad. Esta matriz de significado, muy frecuente en los viajeros contemporáneos, también está presente en la narrativa de Silvestre³⁰³. El motero, en su primer trayecto, señala que «la sensación de la libertad más plena [le] intoxica el alma» (2013: 302) y habla de su segundo viaje como «cinco meses de completa libertad» (2016: 45).

Asimismo, Silvestre señala, en el ya citado fragmento sobre los significados de viajar en moto, que «el constante goteo de sensaciones te transforma» (2016: 177) y, como ya se ha comentado, la transformación del sujeto como consecuencia del viaje es una de las sensaciones más asociadas a esta experiencia. En el caso del motero cabe destacar también la transformación religiosa que experimenta durante su primer viaje en la catedral

³⁰³ La escritora polaca Olga Tokarczuk señala el claro vínculo entre las nociones de viaje y libertad, relacionándolo, a su vez, con el nomadismo: «Viajar se ha convertido en un símbolo de libertad y quizás por eso sea para nosotros tan atractivo. Tal vez nosotros, nómadas por naturaleza, pero parados en el camino, entendemos nuestra libertad de esta manera atávica- estar en movimiento, desplazarse, vagabundear...» (2017: 9). Asimismo, como ya he estudiado en otro momento, la idea del viaje como libertad se ve reflejada en distintos autores contemporáneos como Ernesto Che Guevara, Jack Kerouac, Jon Krakauer, Ryszard Kapuściński o Javier Reverte, entre otros. Para más información puede verse: Zygmunt, Karolina (2013), «La construcción de la experiencia del viaje en la escritura: figuras del escritor viajero contemporáneo», *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 2, pp. 105-136.

de Tashkent. La visita a la iglesia cristiana, de la que hablará como «experiencia mística» (2013: 215), le conmueve profundamente y en este momento se da cuenta de que, tal vez, el motivo de su viaje era encontrar la fe que nunca había buscado. Como consecuencia de esta revelación decide «peregrinar» a Tierra Santa para recorrer los escenarios bíblicos más importantes³⁰⁴.

En otros momentos de su viaje Silvestre hace hincapié en la transformación que conlleva el viaje y, al pie de una foto que acompaña el relato y en la que aparece su moto frente al horizonte infinito, confiesa: «cada kilómetro recorrido de interminable estepa me iba cambiando» (2013: 127), así como recorriendo el territorio de Asia Central comenta: «qué lejos me siento del yo que fui cuando salí de España por la frontera de Andorra» (2013: 301).

Finalmente, el viajero señala que «ir ganando los destinos poco a poco los hace tuyos» (2016: 177) y añade: «es el polvo en las botas lo que hace conquistar el camino» (2016: 177), así como vuelve a la idea del esfuerzo físico extremo: «sufrí lo indecible. La moto traqueteaba de un modo horroroso. Parecía que iba a desintegrarse. Y el viento soplaba fuerte y levantaba nubes de polvo» (2016: 12). El sufrimiento resulta imposible de poner en palabras, es «indecible», pero convierte al viajero en merecedor de estar en ese lugar: «cuando supero la última colina y desde detrás del manillar divisó Samarcanda o Ciudad del Cabo, no me siento un extranjero, sino su conquistador» (2013: 21).

Silvestre, con esta visión del territorio como un bien que se conquista, que se doma, que se hace suyo con el esfuerzo y la superación física, conecta, de la misma forma que antes vimos en Martínez de Campos, con la tradición del Crucero Amarillo o los Rallys por la Ruta de la Seda. El territorio es el escenario en el que el sujeto se prueba a sí mismo y, cuando más difícil parezca, más mérito tiene su «conquista». El valor del camino radica en su dificultad. El motero comenta que temía que entre su primer y segundo viaje las condiciones para la conducción podrían haber mejorado lo que, en sus propias palabras, debilitaría la sensación de aventura. Por esta razón, en su paso por Albania, afirma: «a pesar de la dureza del terreno y lo terrible de su red viaria, como aventurero me encantó recorrer aquellas carreteras arruinadas» (2016: 88).

³⁰⁴ En este contexto, a Silvestre le gusta hablar de sí mismo como peregrino: «me ilusiona mucho convertirme en peregrino» (2013: 316) y este gesto de ver con sus propios ojos los lugares más importantes de la religión cristiana recuerda a los viajes medievales y del principio del Renacimiento a Tierra Santa, ya comentados en la primera parte de este estudio. Para más información sobre este tipo de textos puede consultarse: De Lama de la Cruz, Víctor (2013), *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, Madrid, Miraguano.

Viajar en moto es para Silvestre «épico» y también resulta una actividad «heroica», por lo que la imagen del motorista como un héroe del viaje es constante:

Cuando en la confortable Europa, en un confortable restaurante con un buen plato delante y una copa de buen vino, me preguntan por qué viajo en moto, contesta siempre el niño europeo que fui: «Porque me gustan los héroes». No es que me considere un héroe, ni mucho menos. Pero por eso precisamente viajo en moto, para parecerme a uno de verdad, para vivir una épica real a pesar de mis miedos y limitaciones (2013: 21).

Aunque el motero asegura: «no es que me considere un héroe, ni mucho menos» y que tan solo pretende «parecer[se] a uno de verdad», sí que habla de sus actividades como «hazañas», como cuando comenta que, al principio de su excedencia «no soñaba todavía con realizar hazañas como éstas» (2013: 27-28).

Asimismo, señalando la jerarquía de las distintas formas de viajar, reconoce que, aunque los ciclistas son los viajeros que tienen más mérito, él nunca cambiaría su manera de viajar. En sus propias palabras:

lo que hago ya es suficientemente duro para saberme héroe, y además, por el contrario, yo disfruto de la velocidad y la autonomía que me otorga la moto. El motorista es, literalmente, el dios del viaje y punto pelota. Y quien no quiera entenderlo es porque se niega la realidad por prejuicios o estupidez (2016: 192).

Aquí Silvestre sí se «sabe héroe» y también se siente autorizado para decidir quién se encuentra en el podio del reino del viaje. El autor ve en el motero «el dios del viaje», mientras que la puesta en discurso de la expresión «punto pelota», propia del lenguaje coloquial y del discurso oral, cierra cualquier posibilidad de debate, en el que una opinión contraria a la del motero solo puede ser el resultado de los «prejuicios o estupidez».

La necesidad, omnipresente en Silvestre, de reivindicar la moto como el mejor medio de transporte y viajar en ella como una aventura verdadera, está muy relacionada con el proyecto vital que ha ideado en *La emoción del nómada* y lleva a cabo en *Nómada en Samarkanda*, la decisión de convertirse en viajero-escritor profesional. Por esta razón, sus relatos reflejan el proceso de construcción de su propia imagen, la representación de uno mismo compuesta de las diversas facetas del autor: escritor de viajes, viajero,

nómada, aventurero, todos estos nombres acompañados del adjetivo «profesional» que Silvestre utiliza asiduamente³⁰⁵.

Como ya hemos podido notar, la subjetividad resulta omnipresente en ambos textos de este autor que, hablando de los diversos significados de viajar, se pone en el centro del relato, subrayando sus estados de ánimo y exteriorizando sus sentimientos. Los textos proporcionan muchos ejemplos de este discurso del yo que domina los relatos de Silvestre. Se puede recordar cómo en un momento de su recorrido el viajero comenta: «en ocasiones siento euforia y circulo a toda velocidad: en otras me torno paranoico, desanimado o triste, y la Gorda [la moto] se me cae entre indecisiones y miedos. En un día atravieso todo el arco iris de emociones posibles. Del paraíso al infierno. De la alegría a la tristeza. De la risa al llanto» (2013: 134), o cuando confiesa: «estoy eufórico y grito de felicidad. Siento que el horizonte se expande para mí lleno de promesas» (2013: 34) y más tarde añade: «hace un día estupendo y mi alegría de vivir roza la embriaguez» (2013: 42).

Como el protagonista deja su trabajo para dedicarse al viaje y a la escritura, en su texto defiende esta decisión y la refuerza: «me siento contentísimo de estar haciendo lo que hago» (2013: 70). Al mismo tiempo, está convencido de que, gracias al viaje, puede construir su identidad y descubre su «verdadero rostro» que comparte con el lector: «me siento eufórico, transido y ansioso. Me reconozco en mi piel como jamás lo había hecho antes. Ahora sé quién soy. Soy el que sobrevive y navega en estas atroces pistas de arena. Lo que veo cuando miro en el retrovisor es mi cara más auténtica. Mi verdadero rostro. Nunca he sido más yo que aquí y ahora» (2013: 128). Para Silvestre, viajar es encontrarse, «reconocerse en su [propia] piel», saber quién se es, ver su cara más auténtica. Y en esta visión de sí mismo, el motero se presenta como «el que sobrevive y navega en estas

³⁰⁵ Los relatos de viajes no son la única forma de crear y promocionar su imagen. Silvestre también es el productor de la serie televisiva de RTVE titulada *Diario de un nómada* y se muestra muy activo tanto en su página web y en su canal de Youtube, como en sus cuentas de Twitter, Instagram y Facebook. Como él mismo señala en *Nómada en Samarcanda*: «cuento mis viajes en directo a través de las redes sociales» (2016: 33) y en el propio relato comenta el material que sube a sus perfiles, así como los comentarios y críticas que recibe. Asimismo, en un artículo para la revista *Qué leer* indica: «ahora me conoce mucha más gente por mi trabajo audiovisual pero para mí es solo un medio para un fin: llegar a más lectores. Los vídeos me hicieron un personaje popular en Internet y ellos me llevaron a tener una serie de televisión. Pero la realidad es que eso por sí solo no es nada si no hay un respaldo detrás, algo sólido que sustente el edificio, y eso en mi caso son los libros» (2015: 47).

atroces pistas de arena». Una imagen de sí mismo que le gusta y que aprueba: «lo que visto [*sic*] al otro lado del espejo me gusta. Por primera vez en mi vida apruebo al tipo que hay dentro de mí» (2013: 204).

Onfray comenta que «en medio del viaje no reparamos en otra cosa que en el yo» (2016: 91) y esta actitud se observa claramente en el texto de Silvestre, que se convierte en el espacio para hablar de uno mismo, reflexionar sobre su carácter y su vida:

Paseo, miro, aprendo y escribo. Soy simplemente yo. Me siento cómodo dentro de mi piel. Creo que nunca me había sentido tan abierto, tan receptivo, tan conforme con mi vida y conmigo mismo. Supongo que de algún modo a todos nos cuesta aceptarnos. Reconocernos como legítimos miembros de la especie. Para mí no ha sido fácil. Nunca lo fue. Mi interior es complejo, profundos mis tormentos y pasiones, mis pensamientos han sido quizá demasiado tortuosos y elaborados ya desde niño. Leía la Odisea mientras los demás jugaban al fútbol. He vivido en mi propio mundo desde que tengo uso de razón. No he pasado desapercibido allá donde fui. Siempre me han considerado raro, cuando no directamente un chalado o incluso un tío peligroso [...]. Tras mi largo viaje en solitario tengo la sensibilidad desatada. Todo me afecta y desata en mí emociones intensas, a veces difíciles de controlar (2013: 324-325).

Pensamientos como estos resultan habituales y da la sensación de que las distintas facetas del Silvestre transformado ocupan la narración de ambos relatos. Aunque en algunos momentos el motero afirma que «el viaje son siempre las personas que se conocen. O a las que uno reencuentra» (2016: 67) y en otra ocasión señala: «esto es para mí viajar en moto: estar abierto a los demás, a la sorpresa, a un brindis con desconocidos, a estrechar manos y repartir besos y abrazos, a ser parte del mismo mundo que estoy recorriendo» (2013: 287), realmente el autor no deja mucho espacio a la voz del otro o esta sirve solo para reafirmar la nueva imagen de Silvestre.

Como ya hemos dicho en repetidas ocasiones, escribir es seleccionar, y el motero, de sus conversaciones con los locales o con otros viajeros, suele rescatar la información que se refiere a él y a su valor por dejarlo todo para hacer realidad su sueño. De esta forma, la voz del otro recogida por el autor es la que refuerza su imagen positiva, como cuando el motero, acerca de los franceses que conoce en el camino, comenta: «alucinan cuando se enteran de que en España trabajaba de lo que ellos conocen como *conservateur des hypotheques*. No me imaginan con corbata. Yo tampoco puedo reconocerme ahora

ahorcado por una de ellas» (2013: 222). La oposición entre la vida anterior simbolizada por la corbata que «ahorca» al sujeto y la realidad actual de libertad absoluta gracias al viaje es evidente. Asimismo, Silvestre se presenta como quien se atreve a cambiar su realidad, oponiéndose a todos aquellos que no son capaces de tomar esta decisión y se quedan en el mundo de compromisos y obligaciones que él ha abandonado. Por esta razón comenta que la jefa de personal de la BDO en Ucrania «dice que le gustaría mucho viajar como yo, pero que no puede, tiene que trabajar» (2013: 79). También recuerda a un hombre que en Eslovenia le confiesa: «vivo en Belgrado y tengo una GS 1200. Sueño con hacer un día lo que tú haces» (2016: 71). Asimismo, el motero le cede la voz al trabajador de una empresa canadiense que «asegur[a] envidiar [su] destino de hombre libre» (2016: 223). Los comentarios de la gente resaltan el valor de la decisión de Silvestre, su nuevo estatus, la imagen que se ha creado.

El viajero recoge también todas aquellas voces que admiran su coraje y su fuerza. Señala que los que se cruzan en su camino «juran que admiran [su] valor por viajar solo en un país tan grande y peligroso como Rusia. Sus ojos revelan que creen en lo que dicen y yo pienso que no soy ningún valiente» (2013: 87). Aunque el motero niega ser un héroe y no está de acuerdo con las cualidades que se le atribuyen, le interesa que su texto refleje estos diálogos, en los que el otro admira al protagonista, como el que mantiene con unos kazajos:

- *Atkuda?*- o algo así, que viene a significar de dónde o hacia dónde voy.

- Español, soy de España.

Sus rostros muestran sorpresa y admiración al oír mi respuesta.

Por supuesto, ninguna de estas personas sin formación sabe dónde diablos está España, pero aunque no la ubiquen saben que está lejos, muy lejos, al menos mucho más lejos que la última ciudad que conocen, que ya está muy lejos.

- *Adin?* -añaden, o algo que suena similar, y que significa uno o en solitario.

- Sí, viajo solo.

La sorpresa ahora es mayor y la admiración se torna ya mayestática. No lo pueden entender. Para ellos eso sí es una proeza, una gesta más bien.

- Qué valiente -dicen.

Yo no lo creo así, de modo que niego con la cabeza [...].

- Qué fuerte eres -exclaman mientras palpan mis brazos.

- No, la moto va sola, yo sólo la conduzco (2013: 142-143).

Asimismo, tampoco le pasa desapercibida la reacción de unos camioneros que, al

verlo, «se asoman a las ventanillas para verme pasar. No dan crédito. Me saludan con los pulgares hacia arriba. Aplauden mi marcha. Me siento el tío más poderoso del planeta volando sobre el pedregal» (2013: 254).

En otros momentos, a Silvestre le interesan algunas personas que conoce por su camino, pero, a pesar de esta supuesta fijación en el otro, acaba llevando la atención hacia sí mismo. Por ejemplo, en su segundo viaje, recorre una parte del camino con un grupo también patrocinado por BMW, describiendo a la gente y su relación con ellos. Cuando habla de la despedida, se pone a sí mismo en el centro de la reflexión: «creo que [*sic*] sabido ganarme la amistad o al menos el respeto de este equipo gracias a no entrometerme en su trabajo, a ayudar en la medida de lo posible, a hacer lo que me han pedido y a mis ganas de aprender. Estoy contento de haber entrado de este modo en la historia del proyecto One World One GS 1200» (2016: 53). En otra ocasión, cuando le sorprende ver a una camarera nigeriana en Baku, comenta: «me pregunto qué diablos hace una africana en Azebaiyán» (2013: 277), pero enseguida añade: «pero la pregunta correcta es qué diablos hago yo, porque ella al menos aquí tiene un trabajo, mientras que yo no tengo otro afán que vivir la experiencia de viajar por los agujeros más incómodos por el mero deseo de probarme a mí mismo» (2013: 277). Resulta que hablar de la camarera le sirve al motero para volver a reflexionar sobre su propio viaje. Lo mismo pasa cuando describe el tipo de españoles con los que coincide en Israel: «unos parecen pertenecer a algún tipo de secta fundamentalista [...]. Los otros [...] son una pandilla de trotamundos izquierdistas» (2013: 393) para luego comentar: «mirando estos dos grupos tan diametralmente opuestos no puedo evitar preguntarme: ¿Dónde estoy yo? ¿Cuál es mi sitio? ¿Quién es mi grupo, mi clan, mi familia? No lo sé. De verdad que no lo sé» (2013: 393). Asimismo, empieza comentando el compromiso político de los españoles (pro palestinos en Israel), pero acaba hablando de su propia hazaña por haber conseguido comprar cervezas: «tal vez yo no sienta semejante compromiso social, pero sí he aprendido a desenvolverme en la tierra de nadie. Sobre la mesa donde compartimos la cena está el testimonio de nuestra respectiva intrepidez. De los cinco que han salido a comprar viandas, sólo yo he conseguido comprar cerveza en un barrio musulmán» (2013: 394).

Tampoco parecen casuales las anécdotas que describe y que enfatizan su faceta de motorista experimentado, de aventurero profesional, de nómada por elección o de conquistador de las tierras hostiles:

El mayor de los hermanos, un tipo enorme, tiene un antojo: subirse en la moto. De acuerdo, concedo. Nada más ponerse encima, se le cae la BMW. Se queda perplejo. No ha podido evitar que se cayera al suelo y tampoco le resulta fácil levantarla. Acudo en su ayuda y la levanto sin demasiada dificultad. Yo sé cómo hacerlo y estoy acostumbrado, se me ha caído muchas veces. En la estepa kazaja no solía haber nadie para echar una mano, así que aprendías rápido a levantar tu propio equipo. El grandullón, que me saca treinta kilos de peso y dos cabezas de altura, me mira sorprendido (2013: 374).

En esta escena, la habilidad de Silvestre contrasta con la torpeza de uno de los hermanos. El viajero es quien sabe, quien tiene experiencia: «yo sé cómo hacerlo y estoy acostumbrado», quien se ha visto obligado a aprender rápido y se ha visto solo frente a las adversidades. Ayudar a un hombre mucho más grande que él no le supone ningún problema, lo hace «sin demasiada dificultad», lo que provoca «sorpresa» y, podemos imaginarnos, admiración en el otro.

Como ya hemos comentado, en su segundo recorrido, hacer fotos y filmar el recorrido forma parte del acuerdo del motero con BMW y el protagonista, muchas veces, lo ve como una parte esencial de su trabajo. No obstante, al mismo tiempo, las fotos que completan el relato contribuyen notablemente a la creación de las distintas imágenes de Silvestre. Junto a instantáneas de la gente local, otros viajeros, los paisajes nuevos y algunas curiosidades que el motero encuentra por el camino, tampoco resultan infrecuentes sus propios retratos, casi siempre subido a la moto en medio de una carretera peligrosa o en un escenario arquitectónico o paisajístico impresionante. Asimismo, el autor aparece en ambas portadas de sus libros. Mientras que en *La emoción del nómada* se ve su moto en primer plano y su retrato aparece en un recuadro circular junto al título, la portada de *Nómada en Samarkanda* presenta a Silvestre subido a su moto en primer plano y los monumentos de la época del Imperio mongol como el fondo de la imagen. Asimismo, al texto del relato lo anteceden dos elementos paratextuales: el mapa del recorrido y una foto de la moto tumbada en mitad de un territorio muy arenoso, tal vez la estepa kazaja.

El uso de lo medieval es un elemento más en esta construcción de su propia imagen y se integra a la perfección en el relato de Silvestre, que aprovecha el poder de los nombres del que hablan Almarcegui y Ollivier para realzar su faceta de aventurero, en el caso de las menciones a la Ruta de la Seda, y de escritor, recurriendo al personaje de Clavijo y presentándose como el cronista moderno de los viajes por Asia Central.

Tal y como ya hemos visto, en su primer texto, Silvestre hablaba de la Ruta de la Seda como «una bella leyenda», «pura idealización» (2013: 205) y presenta con ironía a los «mochileros armados de la guía Lonely Planet» (2013: 205) que querían «resucitar» este camino. En su segundo libro, el autor sigue sin aportar datos sobre la Ruta de la Seda y sin interesarse en más profundidad por su historia, pero empieza a relacionarse con la tradición de seguir el famoso trayecto. Habla de «las ciudades más conocidas de la Ruta de la Seda» (2016: 199) y Samarcanda se convierte para él en «la capital más famosa de la Ruta de la Seda» (2016: 209). Finalmente, describe su recorrido como «este gran viaje a Samarcanda a través de la Ruta de la Seda» (2016: 239).

Cuando Silvestre menciona la Ruta, no lo hace como en el caso de los demás viajeros para oponer el presente y el pasado, ni para mostrar su nostalgia por esta realidad ya casi imposible de captar. Parece que su objetivo es darle más importancia a su propio trayecto, situándolo en este marco de los viajes por la Ruta de la Seda. De esta forma, el mítico camino, inexistente para el motero en su primer relato, en el segundo funciona como una etiqueta que enaltece su imagen de aventurero y explorador: «me siento el más intrépido explorador. Esto es real, está sucediendo, recorro la Ruta de la Seda, y, aunque puede que sólo sea una leyenda romántica, mi emoción es auténtica» (2013: 221). Silvestre, una vez más, insiste en la autenticidad de su propia experiencia que, tal y como ha dado a entender en otros momentos, se opone al mundo de simulacro preparado para los turistas de aviones y de autobuses climatizados que no se esfuerzan ni sufren.

Asimismo, tal y como ya hemos visto, el autor declara seguir las huellas de Ruy González de Clavijo y señala dos aspectos del viaje del embajador medieval que para él mismo también resultan fundamentales: su dificultad, que lo convierte en una gesta, y el testimonio escrito de la experiencia viajera, que la inmortaliza y permite transmitirla a públicos de otras épocas. Igualmente, también hemos señalado cómo el motero llega a identificarse plenamente con Clavijo y equipara su labor con la de los viajeros antiguos. Él, motero, recaudador de la propiedad que cambia de vida, se presenta como una especie del viajero de antaño, el cronista de un mundo que merece la pena ser contado, descrito y mostrado. En sus propias palabras:

La razón de que yo siga viajando es dejar un retrato, es recoger unas pinceladas, salvar una fotografía de los paisajes y las gentes que voy conociendo en mi frenético peregrinar por el planeta porque sé que dejarán de existir en cuanto deje de mirarlos y que yo mismo seré distinto al que era apenas dos segundos antes. Como todo escritor pienso, quizá ilusamente, que

mi mirada vale la pena para los demás, que merece ser tenida en cuenta, que donde otros verán caos o suciedad yo soy capaz de ver un cuadro de la compleja y maravillosa realidad de un mundo diverso, de un mundo evanescente pero que al menos en los breves instantes en los que yo lo dibujo queda congelado en su viveza, en la algarabía de belleza y horror con que yo lo veo en un momento concreto. Quizá a casi nadie le importe pero esa es una auténtica misión. *Mi misión* (2016: 211- 212).

Silvestre declara aquí que la escritura se convierte en su auténtica misión vital y el valor de su experiencia radica en el testimonio de sus viajes. Por esta razón, habla en un tono casi solemne de su «frenético peregrinar» en el que «salva» en su relato «un cuadro de la compleja y maravillosa realidad de un mundo diverso» que para los demás puede resultar caótico, pero él es «capaz de ver» y apreciar.

Con este tipo de afirmaciones Silvestre «fundamenta socialmente [el] mito [del viajero]» (Urbain, 1993 [1991]: 68), demostrando, al mismo tiempo, «la creencia en el inalienable privilegio de [su] mirada que contempla el mundo desconocido del que se apropia, para después revelarlo al mayor número y con ellos establecer su diferencia» (Urbain, 1993 [1991]: 68). En este sentido, podríamos decir que el motero se asigna el papel del viajero-testigo sobre el que Urbain ironiza comentando: «Moisés o Mohicano, primer y último testigo, el viajero salva a los mundos de la nada gracias a su sola escritura» (Urbain, 1993 [1991]: 68-69). Según este sociólogo: «el privilegio que confiere el relato al viajero, es la posibilidad social de enunciar públicamente un “yo he visto” que afirma el lujo inigualable supuesto por la contemplación de un mundo desconocido, olvidado o que ya no es» (Urbain, 1993 [1991]: 69).

Parece que la imagen que el motero quiere transmitir al lector es: muchos siglos después, Uzbekistán y su Samarcanda siguen siendo una realidad bastante desconocida y él, Miquel Silvestre, como los viajeros y cronistas antiguos, recorre un camino lleno de dificultades, arriesgando la vida y sufriendo penalidades: «dedicado a sufrir para contarlo. Durmiendo cada noche en un catre prestado. Como un nómada. Buscando pasarlo mal para entretener a los demás. Malviviendo. Envejeciendo a toda velocidad. Arriesgando la salud y la integridad física» (2016: 188). Todo esto para compartir con sus lectores la visión de un mundo lejano, para «dejar un rastro», «recoger unas pinceladas», «salvar una fotografía de los paisajes y las gentes» (2016: 211).

De esta forma, recurrir a la historia medieval es un elemento más en esta construcción de su propia imagen, en general, y para la creación de su faceta de escritor

de viajes, en particular. Se trata de una dimensión que resulta incluso más importante que la de motero o aventurero: «necesito contarlo a los demás. Necesito escribir, comunicar y compartir lo que veo, siento y pienso porque desde que era niño soñaba con ser lo que soy ahora por encima incluso de ser aventurero: soñaba con ser escritor» (2016: 15-16). Al mismo tiempo, a Silvestre le gusta presentarse a sí mismo en la visión, bastante estereotipada y tal vez romántica, del escritor como individuo que observa y escribe: «Y miraba. Miraba el mundo, las gentes, los paisajes. Y escribía. Escribía sentado en una terraza con una copa de vino o un café. Levantaba la cabeza, miraba la gente pasar, y escribía» (2013: 27)³⁰⁶.

También, junto a esta visión de la escritura como testimonio para lo posterioridad, cuyo protagonistas deberían ser otras gentes, otros lugares y otros paisajes, el autor, en repetidas ocasiones, vuelve al objetivo personal e individual de la escritura:

soy muy afortunado por vivir como vivo y hacer lo que hago. No quiero que esto se me olvide nunca. Ni cada uno de estos atardeceres que estoy viviendo ni cada uno de estos pensamientos de plenitud que me asaltan cada vez que los contemplo, cada vez que doy con una sonrisa sincera en el camino, cada vez que vivo un momento que me recuerda que estoy vivo. Por eso escribo mis puntillosos diarios, para no olvidar que un día fui el hombre que quise ser (2016: 56).

Aquí parece que lo que se quiere guardar del olvido, más que «paisajes y gentes», son las vivencias interiores del propio Silvestre, de la misma forma que da la sensación de que la historia que le interesa contar al motero, más que la de la Samarcanda moderna, es la suya propia.

Como hemos visto, el discurso del yo resulta omnipresente en el texto, la voz del otro sirve para resaltar las distintas imágenes que el protagonista quiere transmitir a su lector y el uso de lo medieval también se corresponde con este objetivo. El propio autor no niega que ponerse a sí mismo en el centro de la narración puede ser el objetivo del relato y, en una reseña que, curiosamente, hace del libro de Almarcegui, señala que «lo más importante del escritor de viajes es lo que cuenta de sí mismo mientras se transforma viajando»³⁰⁷. De esta forma, para Silvestre, el propio escritor de viajes y su

³⁰⁶ Muchos autores contemporáneos rechazan esta visión y desmitifican esta aura mágica y mítica en torno al acto de escritura. Marta Sanz, por ejemplo, comenta: «nunca me iría sola a un café, por la tarde, con mi cuadernito Moleskine y mi pluma fetiche a escribir versos mientras veo a la gente que pasa a través de las cristales. No suelo quedarme abstraída contemplando la inmensidad...» (2014: 268-269).

³⁰⁷ Entrevista dipsonible en: http://www.edicions.ub.edu/news/QueLeer_ViajeraAsia.pdf

transformación pueden o incluso deben ser la propia materia del relato, convicción que, naturalmente, se refleja en sus obras.

Nómada en Samarkanda empieza con la pregunta de un funcionario uzbeko por el sentido del trayecto del motero y la respuesta que le da Silvestre es: «-¿Por qué?- respondí al aduanero [...] -/Porque viajar a Samarcanda en moto por tu puñetero país es una gran historia que contar» (2016: 16). En las palabras del propio autor lo que constituye «una gran historia que contar» no son la gente o los paisajes de Uzbekistán, su cultura o su historia, sino la acción misma de viajar en moto, el mérito que esto supone. Silvestre reafirma esta visión al final de su texto, cuando comenta:

la respuesta que me di en Samarcanda a la pregunta de por qué hago lo que hago seguirá siendo la misma mientras yo respire. Lo hago para escribir y protagonizar grandes historias. Historias como la de este gran viaje a Samarcanda a través de la Ruta de la Seda (2016: 239).

El viajero deja muy claros los objetivos de sus viajes. El primero de ellos es «escribir» y el segundo «protagonizar» grandes historias. Hablando de «grandes historias» el viajero ya valora su viaje, calificando su historia como la que «supera en tamaño, importancia, dotes, intensidad, etc., a lo común y regular»³⁰⁸. Asimismo, con el uso del verbo «protagonizar», Silvestre, lejos de negarlo, insiste en su protagonismo, de forma que el testigo de la vida de los demás es el héroe de su narración.

En el proceso de creación de su propia imagen, de la marca Silvestre, la figura de Clavijo le sirve al motero para llevar a cabo lo que Urbain denominaba «el discurso de legitimación» con el que el viajero contemporáneo se «desmarca de sus semejantes» (1993 [1991]: 77) presentándose «como el heredero de los grandes antepasados del viaje» (1993 [1991]: 77). Mencionando a Clavijo y su viaje, Silvestre pretende situar su propia aventura en el contexto de los grandes viajeros de la historia y, con esto, integrarse en el panorama de los viajeros míticos, siendo un eslabón más de esta larga tradición.

No obstante, aunque habla de Clavijo como cronista y señala el valor literario de la *Embajada*, en ningún momento comenta esta labor del viajero medieval. Como ya hemos visto, el texto original está ausente en la obra contemporánea, cuyo lector sigue sin imaginarse cómo era el relato de Clavijo, en qué se fijaba, qué describía y cómo llevaba a cabo esta tarea. Una vez más se habla de los textos medievales sin interesarse por su textualidad, reduciéndolos a etiquetas.

³⁰⁸ Definición de «grande» del *Diccionario de la lengua española* de la RAE: <https://dle.rae.es/?id=JSE11iN>

4.2.5. *Bernard Ollivier*

El uso de las menciones a los viajeros antiguos que acabamos de comentar en Silvestre, resulta muy distinto en el caso de Bernard Ollivier. Como hemos visto en el capítulo anterior, el relato de este caminante está atravesado por el recuerdo de múltiples viajeros por la Ruta de la Seda, pero el personaje que destaca en este panorama es Jean-Baptiste Tavernier, comerciante francés cuyas huellas Ollivier declara seguir en su trayecto. La obra de Tavernier resulta fundamental en la narración de Ollivier que está realmente interesado en su contenido y no solo comenta el texto, sino que también lo utiliza en su viaje.

La obra de este comerciante del XVII se revela como un manual de viaje, una guía práctica que, incluso muchos siglos después, resulta útil, indica el camino, explica algunos aspectos de interés o comenta anécdotas de la ruta. De hecho, como ya hemos visto, Ollivier modifica su recorrido para ver algunas caravaneras de las que hablaba el comerciante y tanto su itinerario como su mirada están condicionados por las imágenes y descripciones del relato del XVII.

Asimismo, tal y como hemos visto, Ollivier no se conforma tan solo con seguir los pasos de Tavernier, sino que pretende experimentar este camino de la misma forma en que este fue vivido en otros tiempos. Recorrer la Ruta de la Seda, a lo largo de la historia, se relacionaba con ciertas sensaciones y emociones que el viajero anhela recuperar. Como ya hemos comentado, tanto en la distancia que recorre al día como en su alimentación el caminante quiere parecerse a los viajeros de antaño y para esto vivir la ruta tiene que pasar, inevitablemente, por lo corporal.

El camino y el cuerpo, tanto en el caso de los viajeros de antaño como en el recorrido de Ollivier, se revelan como dos realidades indisolublemente unidas. Por esta razón, el francés es uno de los viajeros del corpus que más reflexiona sobre la relación entre su experiencia y su propia corporalidad. Asimismo, el caminante considera que la marcha, la forma de desplazarse que ha escogido, constituye ya un valor en sí mismo. De esta forma, al pensar en el sentido de su viaje le resulta inevitable hablar del sentido del propio acto de andar y este, a su vez, se ve fuertemente unido a lo corporal.

El caminante, cansado y triste, para animarse después de un día agotador, recita un proverbio árabe según el cual «merece consideración el que viaja, desprecio el que permanece en casa» (2005 [2000]: 121). De esta forma, indica la oposición entre viajar y quedarse en casa, entre el nomadismo y el sedentarismo, las dos maneras de estar en el

mundo, y se sitúa claramente del lado de la primera. Para Ollivier, de la misma forma que vimos en Strubell y Almarcegui, viajar significa vivir más intensamente, y el protagonista, jubilado y viudo, no se conforma con la imagen típica de la vejez sosegada. La conciencia del paso del tiempo y de la muerte son una motivación para hacer todo lo que antes le resultó imposible. Así, el viajero explicita en su relato las razones para emprender la marcha:

Tengo sesenta y un años, la edad de las separaciones. Hace un año que se ha terminado mi vida profesional en el periodismo político y después económico. Hace diez años que mi mujer, después de veinticinco de proyectos comunes, viajes y descubrimientos, me ha roto el corazón cuando el suyo se detuvo. Mis hijos ya son personas adultas [...]. Estamos ante el océano de la vida. De momento ellos solo ven la inmensidad de las aguas. Pero yo ya vislumbro la ribera donde habrá que llegar. Infancia feliz y juventud a veces difícil, vida adulta muy llena: he vivido dos vidas fecundas, plenas. ¿Por qué habría de detenerse todo ello? ¿Qué esperan «los que me quieren»? ¿Qué [*sic*] espere, flemático y resignado, con lecturas junto al fuego mirando el televisor, que la vejez me agarre por el cuello? No, ese momento no me ha llegado aún. Tengo un tenaz apetito de nuevos encuentros, de nuevos rostros, de nuevas vidas. Todavía sueño con estepas distantes, con vientos y lluvias contra el rostro, con quemarme bajo soles diferentes (2005 [2000]: 8).

La jubilación es el tiempo cuando el sujeto puede hacer lo que antes era imposible porque «había que establecerse, trabajar, estudiar, merecer los galones» (2005 [2000]: 8). Liberado de ataduras del trabajo y convenciones sociales, sin necesidad de seguir «sin pausa, correr rápido, más rápido» (2005 [2000]: 8), el viajero reconoce: «en mi tercera edad tengo hambre de tranquilidad y silencio. Hambre de detenerme en una mirada orlada de khol [...] en una llanura brumosa e inundada de sueños; hambre de comer un trozo de pan y de queso, sentado en la hierba con la nariz al viento» (2005 [2000]: 8-9). Ya en estas líneas Ollivier expresa su deseo de un viaje lento que implique «tranquilidad y silencio» que permita detener la mirada en la gente, en el paisaje y en los pequeños momentos cotidianos, simples, pero llenos de sensaciones.

Junto a la pregunta por el sentido del viaje aparece la cuestión de la propia marcha. Ollivier se encuentra con la incompreensión general por su decisión de recorrer la Ruta de la Seda a pie. Sus amigos y familia no tienen claro el sentido de este peligroso camino, mientras que la mayoría de los locales lo toma por loco. En este contexto, él mismo se

pregunta por el valor de esta forma de moverse y la marcha se convierte en la gran protagonista del relato, lo que se evidencia en el título original de la obra —*Longue marche* (larga marcha)— y en las reflexiones sobre el sentido de caminar que atraviesan ambos relatos de su viaje.

El viajero comenta que durante su caminar se «oblig[a] [...] a una lenta digestión de lo que ha sido [su] vida» (2005 [2000]: 317). La propia marcha se convierte en el espacio de reflexión, lo que no sorprende porque, tal y como indica Jordi García Farrero, «el acto de pasear [...] invita a parar el tiempo cronológico y, releer nuestro ser y nuestra existencia en un constante diálogo introspectivo» (2011: 115). El mismo estudioso recuerda la figura de Jean-Jacques Rousseau, gran aficionado a caminar, que «en su libro *Les Confessions* y, a través de sus paseos románticos y autobiográficos, recordará todos los acontecimientos de su pasado con los propósitos de presentar a los lectores la que él considera su verdadera identidad y, asimismo, llevar a la práctica el gravado del Templo de Delfos: “gnosi seauton”» (2011: 114). Conocerse a sí mismo parece ser uno de los mandatos del camino y andar se convierte en el encuentro y el interrogatorio del sujeto con uno mismo. Por esta razón, Ollivier recuerda las preguntas que le acompañaron cuando anteriormente hizo el Camino de Santiago: «antes de partir a Compostela me había elaborado una agenda para pensar: ¿Quién eres actualmente? ¿Cómo se ha construido el hombre en el que te has convertido? ¿Es esto lo que deseabas? ¿Has mantenido el rumbo o, por el contrario, lo has traicionado en el camino?» (2005 [2000]: 15) y señala que en su recorrido por la Ruta de la Seda también lleva algunas notas. No obstante, él mismo reconoce que el pensamiento del caminante es mucho más caótico de lo que podría parecer, ya que andar:

No cuaja bien con la reflexión elaborada. La marcha es acción, impulso, movimiento. El ánimo enloquece, se fracciona, se niega al trabajo continuo en medio del esfuerzo [...]. El pensamiento liba, cosecha imágenes, sensaciones, perfumes que deja de lado para más tarde, cuando, recuperado el nido, vendrá el tiempo de seleccionar, de dar un sentido (2005 [2000]: 15-16).

Las ideas nacidas durante la marcha no dan lugar a un razonamiento ordenado, bien estructurado y siempre claro; se trata, más bien, de cavilaciones libres, fruto de múltiples sensaciones, impulsos constantes y estímulos de diversa índole. El pensamiento, en palabras del propio Ollivier, «liba, cosecha imágenes, sensaciones, perfumes» en una total

expansión intelectual y creativa. Posteriormente, habrá tiempo de «seleccionar» y «dar sentido» a esta lluvia de ideas que inunda al caminante en cada paso que da.

Por esta razón, no sorprende cómo Nietzsche, en su *Ecce homo*, advierte: «estar sentado el menor tiempo posible; no prestar fe a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad, —a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos» (en García Farrero, 2011: 111). Según el filósofo, las reflexiones valiosas son las que encontraron al sujeto en movimiento y él mismo defiende que su idea de la doctrina del *eterno retorno* le llegó durante un largo paseo (García Farrero, 2011)³⁰⁹. Este pensamiento libre, antes de racionalizarse y estructurarse, puede presentarse como imágenes inconexas, muchas veces efecto del deseo del caminante o consecuencia de sus reflexiones más inconscientes. Por esta razón, Ollivier, al principio de su trayecto, también señala que «el andar conlleva sueños» (2005 [2000]: 15) y más tarde añade que «la marcha es propicia para el ensueño [...]. Al caminar, la reflexión suele perderse en quimeras» (2005 [2000]: 97). Estas reflexiones del viajero nos llevan, una vez más, a Rousseau, que relaciona sus paseos solitarios con una especie de ensoñaciones: «dejo mi cabeza enteramente libre y a mis ideas seguir su inclinación sin resistencia ni traba. Esas horas de soledad y meditación son las únicas del día en que soy yo plenamente y para mí sin distracción ni obstáculo, y en que verdaderamente puedo decir que soy lo que la naturaleza ha querido» (en García Farrero 2011: 109)³¹⁰.

Mientras que el pensamiento es una consecuencia de caminar, Ollivier no deja de preguntarse por la causa de querer pasar los días de camino, por la extraña fuerza que lo lleva a seguir adelante a pesar del cansancio y el dolor. Cuando en Turquía no quiere quedarse tres días más en Amasya para asistir al gran festival de la ciudad y la gente no puede entender por qué se va justo antes de la fiesta más importante, el protagonista confiesa: «me arden las suelas: tengo que caminar. Me suelo interrogar sobre este fenómeno. ¿Qué me empuja hacia adelante? ¿Cuál es la fuerza invencible que me lanza a los caminos? [...]. Sueño con andar y seguir andando» (2005 [2000]: 131). El caminante,

³⁰⁹ El caminar se revela como un tema que ha interesado tanto a filósofos como a escritores y pensadores. Frédéric Gros, en *Andar, una filosofía* (2018 [2009]), examina la relación que con el acto de andar mantenían tanto los ya mencionados Rousseau y Nietzsche, como otros autores como Rimbaud, Kant o Thoreau. Asimismo, este último, es también conocido por su reflexión sobre «el arte de caminar», expresada en una conferencia publicada póstumamente como *Walking* (1862). Para más información puede consultarse: Gros, Frédéric (2018 [2009]), *Andar, una filosofía*, Barcelona, Taurus y David Thoreau, Henry (1998 [1862]), *Caminar*, Madrid, Árdora Ediciones.

³¹⁰ De hecho, la obra del filósofo suizo se titula *Las ensoñaciones del paseante solitario* (en original: *Les Rêveries du promeneur solitaire*).

a lo largo de todo el texto, se fija en este inexplicable instinto de viaje que se materializa en la necesidad de movimiento constante. Como ya hemos visto, Ollivier considera la marcha como una adicción y describe la misma enfermedad del viaje de la que hablaban ya, entre otros, Chatwin, Kapuściński y Reverte. Este último, en *El sueño de África*, afirmaba: «cuando el veneno de viajar entra en tu sangre, no es preciso ir en busca de nada y hay que emprender camino» (2004: 20). Ollivier, en repetidas ocasiones, describe estas ganas de ir siempre más lejos, de ver lo que hay más allá, así como la convicción de que la felicidad está siempre un paso más adelante. En un cierto momento comenta: «es verdad que la hierba siempre me parece más verde un poco más lejos, detrás de la colina, después de esa aldea, más allá de esa subida» (2005 [2000]: 72) y más tarde añade:

Es inagotable mi apetito de paisajes nuevos [...]. Apenas me ha saciado una visión de sueño y ya sólo me interesa la siguiente. La felicidad siempre se me oculta más allá de esta planicie, detrás de ese obstáculo rocoso, se disimula en aquel pliegue del terreno, en los meandros del río, a la salida de un desfiladero. Olvido el tiempo, impulsado por este deseo de moverme y capturarla (2005 [2000]: 163).

En este andar el cuerpo, el mejor aliado y el mayor enemigo del protagonista, juega un papel fundamental, y el relato refleja esta relación cercana e íntima con la propia corporalidad. Como ya hemos visto en los capítulos anteriores, el autor, frecuentemente, pone en el centro del relato la reflexión sobre su cuerpo, su preparación para el camino y su sufrimiento. Esta atención se justifica porque este es su medio de relación con el mundo y, como reconoce el propio Ollivier: «después de todos estos días solitarios, se me ha confirmado que uno sólo es verdaderamente uno mismo durante el esfuerzo, la adversidad y lo excepcional» (2005 [2000]: 317).

De la misma forma que en el caso de Martínez de Campo y Silvestre, también para Ollivier el conocimiento de uno mismo pasa necesariamente por las sensaciones corporales y el esfuerzo físico se revela como una parte imprescindible en la construcción de la identidad, ya que uno se conoce llevando su cuerpo al límite. No obstante, más que alcanzar este «límite», lo que le interesa a Ollivier es, en sus propias palabras «instaur[ar] un acuerdo perfecto entre el cuerpo y el espíritu» (2005 [2000]: 91). Tal y como explica el propio viajero: «durante la marcha esto sucede cuando los músculos se han adaptado [...] las articulaciones bien engrasadas se prestan sin esfuerzo al choque con los accidentes del terreno y una misteriosa alquimia hace levitar el cuerpo» (2005 [2000]: 91-92). Alcanzar esta armonía entre lo físico y lo espiritual, el ritmo adecuado tanto para los

músculos como para la cabeza equivale a «tutearse con lo divino» (2005 [2000]: 91) y entrar en el «nirvana del caminante» (2005 [2000]: 91). No obstante, llegar a este estado no resulta nada fácil, ya que, tal y como comenta el protagonista: «nuestra vida sedentaria no permite que la piel esté preparada para tales pruebas. La mía tendrá que someterse. La felicidad de la marcha no es un regalo. Hay que conquistarla» (2005 [2000]: 31). Aunque «la caminata fabrica e instala la armonía» (Ollivier, 2005 [2000]: 31) parece que la relación entre el cuerpo y el alma puede resultar conflictiva: «me duelen los pies. ¿Y qué le queda a uno de alma cuando le obsesionan los dedos de los pies? En realidad, poca cosa (2005 [2000]: 46-47)». Lo físico, lo tangible, se sobrepone a la visión espiritual de andar, pero cuando el caminante consigue dar los pasos olvidándose de su propio cuerpo, la marcha es fuente de paz, tranquilidad y también satisfacción por cada kilómetro recorrido: «tomo impulso y corro como un loco en este camino desierto, tan lejos como me lo permite el peso de mi equipaje; hasta doy grandes saltos. Acabo de completar mil kilómetros» (2005 [2000]: 163).

El cuerpo es el centro de la marcha, pero esta va mucho más allá de lo físico. El propio Ollivier comenta que «la necesidad de superarse no explica todo lo que concierne a la marcha» (2005 [2000]: 72) y señala el valor que tiene para él caminar. En sus propias palabras:

En este esfuerzo cotidiano, en este empuje imperceptible y fuerte hacia un objetivo tan distante, en estas sudoraciones bienhechoras, me elevo hacia el cielo, me libero de las cadenas de la infancia, del miedo, de las ideas recibidas. Rompo los hilos que me atan a la sociedad, desprecio sillones y sofás. Actúo, pienso, sueño, camino, luego vivo (2005 [2000]: 97-98).

Ollivier indica que el esfuerzo asociado a la marcha, el cansancio y el sudor que conlleva, tiene un valor liberador para el sujeto, que en su andar consigue alejarse del dominio de las «cadenas de la infancia, del miedo, de las ideas recibidas». Caminar significa superar sus traumas, sus temores y también los prejuicios o visiones previas que se han recibido de los demás. Es también una especie de rebelión contra una sociedad con cuyos valores el caminante no siempre comulga, contra el sedentarismo omnipresente encarnado «por sillones y sofás». No obstante, andar es, sobre todo, «actuar, pensar, soñar», en definitiva es «vivir» y Ollivier, tal y como lo han hecho antes otros viajeros de este corpus, relaciona el acto de estar en movimiento con la vida plena. Durante su

segundo viaje, el protagonista insiste en que caminar le permite «existir con más fuerza» y «sentir correr la vida por [sus] venas» (2006 [2001]: 92).

Asimismo, viajar a pie es también libertad y el caminante se compara con un pájaro, dando a entender que entre andar y volar apenas hay diferencias:

Con el cuerpo caliente y liberado de su peso, planeo sobre inmensos campos de trigo y arado. Mi espíritu se eleva como las alondras cuyo ascenso contemplo, escuchando sus trinos. También trato de seguir con la vista su caída, cuando, ya sin fuerzas, se precipitan como piedras y abren las alas justo antes de tocar tierra. Tengo el espíritu ligero, como ellas [...]. A veces, pienso que la felicidad que me invade en ocasiones cuando camino se debe sin duda a las endorfinas que me hacen volar (2006 [2001]: 91- 92)³¹¹.

El caminante «planea», su espíritu «se eleva», y compara su camino con el vuelo de las alondras, porque él también, gracias a las endorfinas de la marcha, puede «volar».

A pesar de estos momentos en los que el viajero, despreocupado, se deja llevar por la alegría del «espíritu ligero», en otras ocasiones vuelve a las preguntas sobre su propia existencia, formuladas antes de emprender la marcha. Jacques Lanzmann, participante de la expedición Fujicolor que en 1987 hizo a pie la ruta del Taklamakan, decía que «caminar equival[ía] a explorar los límites de uno mismo, al mismo tiempo que se exploran los límites del mundo» y también Ollivier señala este aspecto de la marcha, que, en su opinión, es un obligatorio «cara a cara» con uno mismo: «El viaje a pie, solitario, saca al hombre de sí mismo [...]. Casi siempre los peregrinos se sienten cambiados después de una larga marcha. Han conocido una parte de sí mismos que sin duda no habrían conocido sin ese prolongado cara a cara» (2006 [2001]: 132). El viajero relaciona aquí la acción de andar con la experiencia del peregrinaje que considera una vivencia transformadora. No obstante, a diferencia de otros viajeros del corpus, el francés no está seguro de si esta

³¹¹ Resulta curioso que también Carol Dunlop y Julio Cortázar, otros viajeros inhabituales, amantes de la lentitud, se paren a observar el vuelo de las alondras en su recorrido por la autopista París-Marsella. Al igual que Ollivier, llegan a identificarse de alguna manera con ellas: «no importa, son alondras, y este es el único paradero de la autopista con alondras, reserva elegida por ellas porque el cielo es alto y ancho, y tal vez porque un día íbamos a llegar nosotros para celebrarlas y las alondras no son otra cosa que eso, celebración incesante, como lo somos nosotros a nuestra manera más oscura, con palabras que también quisieran ser música, ser alondras» (1983: 255). En otra ocasión, me he acercado a este relato de Dunlop y Cortázar, centrándome, sobre todo, en el cambio que experimenta el sentido de la autopista en la obra. Para más información puede consultarse: Zygmunt, Karolina (2017), «Llenando de sentido el sinsentido: la transformación del “no lugar” en lugar antropológico en *Los autonautas de la cosmopista o un viaje atemporal París-Marsella* de Julio Cortázar y Carol Dunlop» en *Dimensiones: el espacio y sus significados en la literatura hispánica*, Raquel Crespo Vila, Sheila Pastor (eds.), Madrid: Biblioteca Nueva, 2017, pp. 495-505.

transformación ha tenido lugar en su caso. Al final de primer trayecto se pregunta «Hace tanto que me busco... ¿Este viaje me ha *revelado*?» (2005 [2000]: 317) y confiesa: «debo reconocer humildemente que me siento el mismo» (2005 [2000]: 317). Sin embargo, en seguida añade: «no obstante he sentido ramalazos de acceso a la noción de eternidad. Es una gran palabra, diréis. Pero sucede que las estepas inmensas de Anatolia, donde la mirada se pierde, son propicias para ensueños en que uno cree codearse con lo divino» (2005 [2000]: 317). Aquí el caminante menciona todos estos instantes que ya hemos comentado como «momentos de autenticidad» (Cary, 2004). Asimismo, aunque a la pregunta de si su segundo viaje le ha enseñado algo más responde: «no estoy seguro. Soy un animal del género reticente» (2006 [2001]: 312), él mismo, parafraseando a Bouvier (1963), reconoce: «se suele repetir que un viaje te forma. ¿Y si no se bastará con formarte, sino que te deformara?» (2006 [2001]: 312).

A pesar de esta falta de convicción en su propia transformación, durante el viaje el protagonista descubre otras facetas suyas, como, por ejemplo, su «segunda naturaleza epicúrea» que se le revela durante su estancia obligada en Turkmenistán: «y yo, un hombre amigo del deber, siempre apresurado, razonable y a veces austero, me dejo llevar, aprovecho para no hacer nada y descubro tener una segunda naturaleza epicúrea. Al amanecer, sentado bajo el emparrado, contemplo surgir el sol por detrás de la alta colina calva dominando el poblado» (2006 [2001]: 271). Tal y como explica Ollivier, el viaje introduce una lógica nueva en la relación con el tiempo y con uno mismo, y el hombre «apresurado, razonable y a veces austero» deja lugar a un epicúreo que sabe disfrutar de la tranquilidad del paisaje y del no hacer nada.

Igualmente, el caminante subraya, una vez más, el poder liberador del viaje en general, y del acto de caminar en particular, los cuales permiten desvincularse de ciertas maneras de pensar muy arraigadas: «el viaje a pie [...] libera de las limitaciones del cuerpo y del ambiente habitual, que le mantienen en una forma de pensamiento convencional, conveniente y condicionada» (2006 [2001]: 132). Ollivier, a lo largo de todo su camino, rechaza esta forma del pensamiento y decide aprovechar su camino para ver con sus propios ojos la realidad de los lugares que está atravesando, escuchar diferentes puntos de vista y crearse su propia imagen de estos territorios. Su viaje por Turquía coincide con el conflicto kurdo, y él mismo reconoce: «el proceso a Odjalán me ha acompañado durante todo el viaje, comenzó cuando me ponía en camino. Cada día, en los restaurantes o en casas particulares, he podido ver el rostro del líder del PKK ante sus jueces, protegido de una posible bala por un vidrio blindado» (2005 [2000]: 227). El

viajero está muy interesado en la realidad política del país y quiere verificar lo que se dice, conocer los dos lados del conflicto, escuchar opiniones contrarias: «siento la urgencia de ver por mí mismo y escuchar el punto de vista de los kurdos. Pues hasta ahora solamente me he relacionado con turcos cuyas expresiones sobre el tema se resumen en el gesto del dedo que corta imaginariamente una garganta» (2005 [2000]: 231). Estas ganas de saber más sobre la realidad del país que recorre lo llevan a cambiar de itinerario: «he decidido dar un rodeo por la comarca de los kurdos en lugar de continuar por la carretera nacional. En la víspera me dije a mi mismo que no podía abandonar Turquía sin haber establecido algunos contactos con los campesinos de esta región» (2005 [2000]: 259-260). El viajero, en distintas ocasiones, comenta la escena política e intenta crearse una visión lo más amplia posible del conflicto y de las distintas partes que participan en él.

Asimismo, vincula esta curiosidad, esta necesidad de estar informado, con su profesión de periodista. Ollivier, viajero, caminante, pero también periodista jubilado, no se conforma con atravesar el país desconectado de su actualidad política. En su segundo viaje, cuando su itinerario pasa por Irán, Turkmenistán y Uzbekistán, comenta: «estoy hecho de este optimismo teñido de inconsciencia que siempre me impulsó, en mi vida profesional de periodista, a verificar, cueste lo que cueste, las informaciones recibidas. Me atraen y atemorizan al mismo tiempo estos tres países que se entreabren al mundo después de tan prolongado aislamiento. Deseo saber» (2006 [2001]: 14).

De esta forma, el viaje, además de proporcionar conocimiento nuevo, permite al viajero «verificar, cueste lo que cueste», las informaciones recibidas y crearse su propia imagen del mundo, sin depender de los medios de comunicación y su mensaje ideologizado y politizado. A su paso por Irán el viajero reconoce: «me siento bien en tierras iraníes. Este país, cuya imagen, dada por la prensa y especialmente la televisión, es detestable, está en realidad poblado por gente cuya amabilidad, sentido de la hospitalidad y amistad hacia el extranjero no tienen equivalentes en ninguno de los países que he visitado» (2006 [2001]: 108). De la misma forma que Strubell habla de «un Irán diferente [que] palpataba» (2009: 41) y de su «juventud [...] transgresora, vital e inconformista» (2009: 42), Ollivier asegura que «pud[o] comprobar en numerosas ocasiones que el oscurantismo que se esforzaron por implantar los mulahs no ha borrado la extraordinaria sed de conocimientos de la gente. La cultura de la Persia eterna palpita

bajo las cenizas de la revolución islámica (2006 [2001]: 108)³¹².

Por esta razón, la experiencia vivida contrasta claramente con las imágenes previas y el caminante, después de más de 80 días en Irán, reconoce: «esperaba encontrarme con una población crispada por los dogmas religiosos, y hostil a los extranjeros. Y no cesa de asombrarme la gentileza y la cálida acogida que me brindan los habitantes que encuentro» (2006 [2001]: 21).

Parece que, de la misma forma que en el pasado los viajes servían para conseguir información en un mundo carente de ella, hoy en día, en la era de la sobreinformación, se viaja para poner en duda las imágenes que se reciben de los medios de comunicación. El viaje de Ollivier es un ejemplo de que uno se desplaza no solo para saber más, sino también para verificar su conocimiento, y el viaje puede derribar tópicos y contribuir a crear imaginarios nuevos sobre la realidad de lugares lejanos³¹³.

El viajero, en la frontera turco-iraní, reflexionando sobre la gente que conoció por el camino, comenta: «hasta ahora, no he encontrado a ninguno de los individuos horribles y excitados que tanto me habían anunciado en París» (2006 [2001]: 20). Resulta que no solo el paso de Ollivier por Turquía, sino todo su relato, más que de estos «individuos horribles y excitados», está repleto de gente fascinante, personas que admira, por las que

³¹² Curiosamente, tanto Strubell como Ollivier utilizan el verbo «palpitar» para referirse a este Irán transgresor, evidenciando, de esta forma, que se trata una realidad viva, que está en movimiento, que puede sentirse y está indisolublemente unida al corazón, el órgano vital. Parece que en lo más profundo del país hay otros valores, otras fuerzas que se manifiestan y se dejan oír.

³¹³ Aunque es en el relato de Ollivier donde más claramente se plasma este valor del viaje como una herramienta para luchar contra los tópicos o imágenes transmitidas por los medios de comunicación, esta idea la hemos visto ya en el relato de Strubell y también Almarcegui y Silvestre inciden en esta cuestión. La viajera comenta: «antes de Asia Central, fueron Marruecos, Egipto, Siria, Líbano, Jordania, Túnez, Yemén e Irán. Durante muchos años viajé por una línea imaginaria. Estaba formada por los países de mayoría musulmana. Quería visitarlos para comprobar si los atributos negativos que había leído de ellos coincidían con la realidad» (2016: 23). Silvestre, a su vez, en una conversación con un funcionario en la frontera con Irak, señala que no cree en las noticias televisivas: «-¿Usted ve las noticias en televisión?/-Sí, claro-contesta [el funcionario]/-Pues yo no-digo-No me creo lo que dicen. Prefiero verlo por mí mismo» (2013: 12). Asimismo, el motero, de la misma forma que Ollivier, se convence de que algunas imágenes de países lejanos que llegan a Europa no resultan nada ciertas. En la frontera entre Siria y Turquía el viajero se da cuenta de que había perdido su pasaporte y entra en pánico, pero los funcionarios lo encuentran y se lo devuelven. En esta situación Silvestre comenta: «estoy tan contento que siento ganas de abrazarlo [al funcionario] ¡Qué buena impresión me estoy llevando del nuevo país nada más poner un pie en él! Y yo que venía atemorizado por toda la propaganda que nos endilgan por televisión. De nuevo me doy cuenta de cuánto se preocupan por meternos miedo» (2013: 342). En otra ocasión, el protagonista también señala que la realidad no siempre es como se presenta: «si el mundo fuera tan hostil como nos cuentan, viajar así sería suicida. Y no lo es» (2013: 347).

se deja sorprender y que se convierten en sus amigos de viaje. Asimismo, el caminante ve en la marcha una manera perfecta para conocer al otro:

¿Y qué más apropiado que andar a pie? El modo más antiguo de desplazarse en el mundo es también el que permite el contacto. El único, en realidad. Basta de civilización enlatada y basta de cultura de invernadero. Mi museo propio son los caminos, los hombres que los emprenden, las plazas de los poblados, y una sopa a la mesa con desconocidos (2005 [2000]: 9).

Ollivier declara aquí que el andar lleva inequívocamente a la gente, «permite el contacto», y el viajero quiere aprovechar plenamente las oportunidades que le brinda su caminata solitaria, convirtiendo «los caminos, los hombres que los emprenden, las plazas de los poblados, y una sopa a la mesa con desconocidos» en el sentido de su viaje.

El caminante francés, a lo largo de todo su relato, convierte a las personas con las que se cruza en los grandes protagonistas de su historia. Recordemos que, cuando al principio de su relato el autor señala las razones de su viaje, comenta: «tengo un tenaz apetito de nuevos encuentros, de nuevos rostros, de nuevas vidas» (2005 [2000]: 8). Ollivier consigue cumplir con este objetivo durante su camino, y su relato está atravesado por «nuevos encuentros, nuevos rostros, nuevas vidas». El mismo viajero señala que en su camino «no quier[e] seguir la ruta de la seda de los camiones sino la de los hombres» (2005 [2000]: 106-107) y, efectivamente, «Ollivier's encounters make his journey and its narrative» (Mee, 2014: 148).

Viajar a pie permite al protagonista conocer gente fascinante y la puesta en discurso de su experiencia da voz a estas personas. A diferencia de Silvestre, Ollivier no suele recoger en su relato el asombro de los locales ante su viaje y, más bien, textualiza su propia admiración hacia los locales, mientras que escribir le sirve para recordar a toda esa gente peculiar que conoció en sus caminos. El francés habla, por ejemplo, de Selim, un leñador que conoció durante su viaje por Turquía, y reconoce que le resultó un personaje admirable. Ollivier cuenta la historia de este trabajador forestal centrándose en sus características positivas: «irradia calma, calidez amistosa y serenidad comunicativa» (2005 [2000]: 42), así como destacando su interés por la filosofía. A través del diálogo, el autor le da la voz a Selim, que comenta: «-Me gusta la vida del bosque. Porque amo la naturaleza, pero especialmente porque en los meses de invierno me puedo dedicar a la lectura. Me apasiona la filosofía. De enero a marzo leo todo lo que puedo y por la tarde voy a la taberna a beber té y convertir a mis amigos a la dicha de la estética y la lógica»

(2005 [2000]: 42). Ollivier admite que al leñador «le brillan los ojos de inteligencia y de gentileza cómplice» (2005 [2000]: 42) y que le habla entusiasmado de «Nietzsche, Descartes, Platón, Hegel, Heidegger» (2005 [2000]: 42). El caminante, asombrado y admirado, reconoce su envidia por este afán de conocimiento del leñador: «-Te envidio por practicar esta vida peripatética. Yo me tengo que contentar con leer a Aristóteles» (2005 [2000]: 42).

Otro ejemplo de un hombre aficionado al saber que conoce Ollivier es Behtchet, quien «nunca ha asistido a la escuela y todo lo ha aprendido leyendo, descifrando las letras en viejos periódicos. Le apasiona la lectura. Tiene una biblioteca, algo que no había visto en ninguna casa desde Estambul» (2005 [2000]: 118). Asimismo, el anfitrión autodidacta, al saber que su invitado viene de Francia, le «honra con la exposición pormenorizada y orgullosa de sus otros libros, en particular de los de autores franceses traducidos al turco, que venera: Voltaire, Descartes, Rousseau, Malebranche...» (2005 [2000]: 118).

Lo que admira Ollivier en la gente con la que se cruza en su viaje no es solamente esta erudición, fruto del trabajo duro y de la pasión por el saber. El caminante también se fija en las personas simples, pero llenas de bondad y generosidad que transmiten paz y serenidad, como Mostafá, uno de sus anfitriones: «Mostafá se marcha no sin rogarme una vez más que le indique si necesito algo. Todo me gusta en este hombre, su mirada, su sonrisa, su voz, la extraordinaria atención que presta a los demás. Una armonía muy valiosa y escasa» (2005 [2000]: 57).

El viajero hace visible en su texto a la gente que conoce por el camino y este interés por el otro se aprecia también en sus fotos, de las cuales no suele ser protagonista. Aunque su relato no contiene imágenes, el caminante, como ya hemos visto, frecuentemente textualiza la acción de fotografiar³¹⁴. Los locales en cuyas casas se suele quedar no están acostumbrados a las imágenes, y poder ser fotografiados les llena de alegría, lo que se ve en la reacción de unos jornaleros: «tan pronto ven mi cámara, los campesinos me piden que fotografíe sus hórreos o a ellos mismos. Una cámara fotográfica es una rareza en esos pueblos y una fotografía un acontecimiento único» (2005 [2000]: 50) o en la actitud de la hija de uno de sus anfitriones: «Fátima [...] que jamás ha sido fotografiada, me suplica

³¹⁴ Comentando la ausencia de fotos en el relato del viajero francés, estamos hablando de las versiones españolas que manejamos: Ollivier, Bernard (2005), *La ruta de la seda. Viaje en solitario*, Barcelona, Entrelibros y Ollivier, Bernard (2006), *La ruta de la seda. Viaje en solitario (2ª etapa: de Turquía a Samarcanda)*, Barcelona, Entrelibros.

que le haga un retrato» (2005 [2000]: 127). Viendo la ilusión que causan estos retratos fotográficos, Ollivier decide que esta será su forma de dar las gracias a los locales: «es el único modo que se me ocurre de agradecerles por su recibimiento, ya que no aceptan dinero y el peso de la mochila me impide transportar regalos» (2005 [2000]: 50). Asimismo, el viajero reconoce la dimensión simbólica de las fotos que, por un lado, conservan los recuerdos y, por el otro, estrechan los lazos interhumanos: «las fotografías son una forma de agradecer a los que me albergan. Además, me basta recordar el placer con que posan y el cuidado que ponen para que anote bien sus señas. El año pasado, de regreso en París después de mi travesía de Anatolia, envié ciento veinte cartas y doscientas fotografías a todos los amigos turcos y kurdos que me habían recibido tan bien» (2006 [2001]: 120-121). Por esta razón, cuando en su segundo viaje un hombre que se presenta como policía le obliga a enseñar el contenido de la mochila y aprovecha el desorden general para robarle la cámara de fotos, Ollivier, más que por la pérdida del aparato, se lamenta por haber sido despojado de todos estos retratos que le acompañaban en su camino: «por lo que puedo recordar, la primera fotografía era de la familia de Zekhollah en el jardín con sus once hijos y nietos. Y las fotografías prometidas a Ahmet, a Jalil, y la de Modarassi, el anciano que había perdido a sus dientes y a su mujer» (2006 [2001]: 120). El protagonista, en ningún momento se preocupa por las fotos en las que sale él, que podrían ser una prueba de su camino, sino por todas estas imágenes que iban a ser un regalo para sus anfitriones o para gente conocida en el camino. En este contexto, para el viajero, la acción del falso policía o policía ladrón «no es un robo. Es la violación de los vínculos que anudé en el camino. ¿Cómo cumplir ahora la promesa que les hice de enviarlas? Permanezco sentado en el polvo, incapaz de recoger mis cosas» (2006 [2001]: 120). Lamentando el robo de la cámara el viajero habla de «la violación de los vínculos que anud[ó] en el camino». Estos amigos que Ollivier conoce y con los que crea lazos afectivos no son otros viajeros occidentales, sino los locales. Una imagen muy repetida en el relato es la visión de la gente local acompañando al autor hasta cierto momento del camino para despedirse.

El caminante relata la escena de despedida de Mostafá, uno de sus anfitriones turcos: «nos detenemos al cabo de un kilómetro. Hay que separarse. Creo que ambos estamos emocionados. Reacciono y le tiendo la mano. La estrecha y después se acerca y me abraza. Él trepa en un tractor que va hacia la aldea y yo me quedo unos minutos inmóvil, viendo alejarse a este amigo de un solo día» (2005 [2000]: 59). El viajero señala la emoción de ambos en este momento de despedida, acompañado de gestos que indican

confianza y cercanía, como estrecharse las manos y abrazarse. Ollivier habla de Mostafá como «este amigo de un solo día», indicando que la relación que han podido establecer va más allá de la simple cortesía y hospitalidad demostrada a un extranjero.

El protagonista comenta también el momento de seguir su camino dejando atrás a Huseyin, otro de los locales que le ofrecieron su casa: «prosigo el descenso solo, pero durante un cuarto de hora, cada vez que me vuelvo y miro hacia arriba, veo a Huseyin, minúsculo en la saliente, que agita los brazos como señal de adiós. Reconfortado por esta amistad que se me ha ofrecido con tanta espontaneidad y tanta fuerza, alcanzo la carretera que me llevará a Zilé por una bajada suave» (2005 [2000]: 142). Ollivier señala que el local, a pesar de haberse despedido, sigue observando al caminante a quien despide ya con gestos: «agita los brazos como señal de adiós». Al protagonista, estas muestras de cariño le reconfortan y reconoce que, otra vez, se trata de una amistad inesperada que se le ha ofrecido en el camino «con tanta espontaneidad y tanta fuerza».

A lo largo de su relato, el viajero reflexiona sobre estas amistades que ofrece el camino: «curiosos amigos. Amistades de un día, y sin embargo sólidas como si el tiempo las hubiera fortalecido. Nunca había experimentado esto: que la amistad, el amor, no son asuntos de tiempo sino el resultado de una alquimia secreta, y que la eternidad tampoco es un asunto de duración» (2005 [2000]: 274). Ollivier descubre que estos lazos «anudados» en el camino llevan a unos vínculos antes no conocidos, a unas relaciones nada esperadas, donde la intensidad y la solidez de una relación no tienen que ser el resultado de su duración.

Asimismo, el viajero se da cuenta de que en estas relaciones el idioma deja de ser un obstáculo insuperable y la comunicación es posible gracias a un lenguaje universal que va más allá de lo verbal: «las fuertes relaciones que he podido establecer, particularmente con las familias que me han acogido, han prescindido de la lengua y de la sintaxis; se sostienen en el lenguaje del corazón y son las únicas que me importan en el fondo» (2005 [2000]: 230). Para ilustrar esta nueva forma de comunicarse, el protagonista recuerda su «conversación» sin palabras con uno de sus anfitriones iraníes:

Cenamos en silencio. No habla una palabra de inglés ni de francés, y yo he sacado junto a la tienda todo el farsi que conozco. Por la mañana, después del té, estrecho su mano callosa y fuerte. Tanto en su mirada como en la mía el mensaje no necesita de traducción. «Gracias, amigo, por haber honrado mi casa con tu presencia». «Gracias, amigo, por haber abierto la puerta al extranjero que soy» (2006 [2001]: 200).

Ollivier señala que, en esta particular comunicación, los mensajes se transmiten a través de gestos que compensan la impotencia lingüística, como el apretón de manos o mirada. En el diálogo verbal imaginario que el viajero mantiene con el local las palabras esenciales son «gracias» y «amigo», lo que evidencia el sentimiento de gratitud y afecto que se ha creado entre ambos y se ve reflejado en las actitudes de cada uno.

El cariño del protagonista hacia la gente conocida y la pena de tener que abandonarla se explicita en todo el relato. Cuando el protagonista se despide de Arif, otro de tantos anfitriones turcos amables y generosos, comenta: «siento mucho dejar a este hombre maravillosamente bueno» (2005 [2000]: 203) y también en Irán reconoce: «me cuesta muchísimo dejar a esos seres abiertos al mundo, tan amables, abnegados y benévolos» (2006 [2001]: 162).

Los encuentros con los locales llenan el viaje de Ollivier, su relato y también sus recuerdos, y el caminante declara: «nunca me canso de descubrir nuevas caras, aprender acerca de mí y los demás. [...] me encantan todos estos encuentros. Este afán de conocer me impulsa casi tanto como el placer de caminar» (2006 [2001]: 250).

De esta forma, el protagonista reconoce que la gente nueva que conoce por los caminos es uno de los motivos más importantes de su viaje, un estímulo casi tan grande como «el placer de caminar». Asimismo, indica que aprender acerca de los demás está estrechamente relacionado con aprender sobre uno mismo. El viajero, en el balance de la ruta después de su primer viaje, no habla de sí mismo y de sus logros como caminante, sino que centra su discurso final en el otro, confirmando así que la ruta que ha recorrido es, efectivamente, «el camino de la gente». En palabras del propio Ollivier:

Y pienso nuevamente en todos esos turcos y esos kurdos que me han ofrecido sin cálculo su tiempo, su alimento y a veces su lecho. El recuerdo de esos gestos fraternales me hace latir el corazón más rápido y valorar mejor mi camino. Es verdad que he pasado por días sombríos desde la partida, pero son muy pocos si los comparo con las horas hermosas y claras de esta Turquía que muy pronto voy a dejar atrás. Selim el filósofo, Mustafá el bakkal, Hikmet el estudiante, Shoukrane la anfitriona, Behet el viejo intelectual, Arif el campesino, y todos los demás, sois mis amigos [...]. Dicen que todo hombre regresa cambiado de una peregrinación. Amigos turcos y kurdos: soy un peregrino de la fraternidad y regresaré a casa con vuestra sonrisa y vuestro abrazo de adiós en el fondo de mí mismo (2005 [2000]: 274).

En su reflexión final, Ollivier quiere rescatar los nombres de la gente que conoció por su camino y que se convirtieron en sus amigos. Por esta razón, se dirige directamente a «Selim el filósofo, Mustafá el bakkal, Hikmet el estudiante, Shoukrane la anfitriona, Behet el viejo intelectual, Arif el campesino» considerándolos todos protagonistas de su relato. Asimismo, el viajero señala el efecto que el encuentro con los locales ha producido en él, volviendo a la idea del viaje como experiencia transformadora y señalando que «todo hombre regresa cambiado de una peregrinación» y declarándose a sí mismo «un peregrino de la fraternidad». Lo que transforma al caminante es justamente esta unión con los locales, «[su] sonrisa y [su] abrazo de adiós en el fondo de [él] mismo». Ollivier, escéptico con la idea de la transformación, aquí experimenta que viajar es conocer a los demás y conocerse a sí mismo gracias y a través de ellos, porque, como diría Todorov, «¿y acaso no hay que conocer al no yo, para comprender al yo?» (1991[1989]: 395).

En el segundo viaje del protagonista, el otro no solo es el responsable de la transformación del autor, sino también quien le da sentido a toda la experiencia. Ollivier reconoce: «la gente que he conocido me consuela de todos los días malos, la sed y el cansancio» (2006 [2001]: 226) y los encuentros son lo que le hace seguir a pesar de las dificultades. Por esta razón, lo que el caminante considera más valioso de su experiencia es el recuerdo de la gente conocida en los kilómetros recorridos.

De la misma forma que en Turquía y en Irán, su paso por Turkmenistán está marcado por los locales que conoció en el camino. Ollivier, en estos balances finales, le dedica mucho más espacio al otro que a sí mismo y, más que insistir en los kilómetros recorridos u obstáculos superados, se esfuerza por recordar todos estos nombres que llenaron su memoria. Una vez más da la sensación de que los locales son los verdaderos protagonistas del relato:

De estas primeras jornadas en Turkmenistán guardo el recuerdo de hombres que me abrieron su casa y me sentaron a su mesa, a mí, el extranjero de paso, como a un amigo de siempre. Pienso en Touwan, el anciano tractorista de una granja colectiva, grande, arrugado y seco como los albaricoques que cultiva y deseca al sol en su jardín y con los cuales ha llenado mi mochila [...]. Pienso en Atamarat, el veterinario que me ayudó a encontrar mis gafas, que se cayeron al borde del camino y sin las cuales no habría podido seguir [...].

Pienso en Shahmurat. La jornada estaba por terminar cuando llegué a su cantina al borde del camino. Los granjeros acudían a beber el primer vaso de la tarde. Ese hombre grande de rostro jovial me adoptó enseguida.

- Deja aquí la mochila. ¿Tienes hambre? Te preparo algo de comer. ¿Tienes sed? Te sirvo un vodka. ¿Quieres lavarte? Sígueme (2006 [2001]: 239).

El viajero señala la hospitalidad de la gente que le «abre sus casas» y comparte con él la mesa como si no fuera un desconocido, sino «un amigo de siempre». Su reflexión está atravesada por los nombres concretos de los locales que se muestran con él generosos, como Touwan que le regala albaricoques, dispuestos a ayudar, como Atamarat que busca con él sus gafas, o gente como Shahmurat que lo acoge con cariño entre los suyos. Por esta razón, ya en Samarcanda, una vez acabada la segunda parte del camino, Ollivier resume su viaje señalando:

he realizado una maravillosa, una extraordinaria cosecha de encuentros que no ceso de rememorar. Los nombres cantan en mi memoria saturada por todos esos rostros, sobre todo los últimos, Ira y Maxime, y más aún Monir y Mehdi, mis amigos, mi hermano y mi hermana (2006 [2001]: 303-304).

Como podemos ver, el viajero describe su experiencia como «una extraordinaria cosecha de encuentros» y la relación con los locales llega a sobrepasar incluso las fronteras de la amistad, y estos se convierten en su familia: «mi hermano y mi hermana». El resultado del camino es la cercanía y la confianza, la amistad y la fraternidad con quienes parecían muy diferentes y distantes. Lo que el viajero trae de su periplo son «los nombres» y los «rostros» que «cantan en la memoria».

Por esta razón, junto a los topónimos mágicos, evocadores de significados y sentidos ancestrales, aparecen también nombres menos esperados, de tantas y tantas personas que le han dado forma a su viaje: Ruta de la Seda, Samarcanda o Tabriz conviven con Arif, Hikmet, Selim, Shoukrane, Monir y Mehdi, entre otros, creando el universo de los nombres de Ollivier. Por esta razón, Mee señala que «Bernard Ollivier's long walk across Asia exemplifies the significance of encounter to contemporary travel» (2014: 147).

4.2.6. Colin Thubron

El último de los autores del corpus, Colin Thubron, de la misma forma que Ollivier, también puede ser considerado como un viajero de encuentros, lo que él mismo señala con afirmaciones como: «viajo para descubrir al otro», «para mí, lo principal es la

experiencia del otro», «la gente es lo importante» o «viajando comprendes que no eres el centro del mundo» (Antón, 2008)³¹⁵.

Estas declaraciones vienen de unas entrevistas en las que el Thubron-escritor habla de su literatura. Sin embargo, dentro del propio relato, el Thubron-narrador y protagonista comenta muy poco sobre el sentido que le atribuye a su propia experiencia. Asimismo, cuando lo hace intenta huir de la subjetividad, de un «yo» concreto e identificable con el protagonista y escritor:

A veces, un viaje es fruto de la esperanza y el instinto, de una embriagadora convicción, mientras uno recorre el mapa con el dedo: Sí, aquí y aquí... y aquí [...]. Un centenar de razones le piden a voces que vaya. Él va para entrar en contacto con identidades humanas, para poblar un mapa vacío [...]. Va porque aún es joven y está ávido de emociones, de oír crujir el polvo bajo sus botas; va porque es viejo y necesita comprender algo antes de que sea demasiado tarde. Va para ver qué sucederá (2017 [2006]: 21).

Muy seguramente el protagonista se identifica con los motivos y sensaciones descritas, pero el uso del pronombre indefinido «uno», que puede designar tanto al hablante como a una persona indeterminada, le permite no centrar toda la atención en sí mismo y distanciarse de un discurso personal. El inglés prefiere comentar las razones generales para viajar que insistir en sus propias motivaciones. De esta manera, señala aquí el poder de los destinos que motivan al viajero provocando «una embriagadora convicción» de que el lugar que contempla en el mapa es el que debería convertirse en su próxima dirección: «sí, aquí y aquí... y aquí». Asimismo, el autor habla de «centenar de razones» que pueden animar a desplazarse y menciona como la primera el «contacto con identidades humanas» que permite llenar con conocimiento directo un «mapa vacío». Según Thubron, mientras que el «joven» busca las emociones del camino y el ruido del polvo que cruje con cada paso, el «viejo» quiere «comprender algo», pero para ambos el viaje se revela siempre como incógnita y van para «ver qué sucederá».

En otra ocasión, el escritor también recurre a la forma impersonal para describir las

³¹⁵ Todas estas declaraciones contrastan claramente con la ya comentada visión de Silvestre, según el cual «lo más importante del escritor de viajes es lo que cuenta de sí mismo mientras se transforma viajando». De hecho, este egocentrismo, defendido por el motero, es considerado por Colin Thubron un peligro para el escritor de viajes y un riesgo que hay que evitar a toda costa. En otra entrevista, a la pregunta de si «el escritor de viajes ¿es necesariamente una persona egocéntrica?» el inglés responde que «siempre hay el riesgo de acabar escribiendo de uno mismo, regocijándose del valor, del coraje que se ha demostrado. Pero lo importante son los países, las gentes que allí viven y su situación» (entrevista con Strubell y Escudero).

sensaciones que acompañan a quienes emprenden un viaje: «a veces, uno se siente ingrátido, diluido. Cuando amanece, ve al correr las cortinas [...] un rectángulo de tierra yerma y advierte que está lejos de todo lo que le confería identidad. Peligrosamente, uno puede llegar a sentirse invulnerable. Teme únicamente no comprender, o no llegar a su destino» (2017 [2006]: 153).

Este intento de no ponerse en el centro del relato resulta constante en el texto, ya que a Thubron no le interesa presentarse, hablar de su plan de viaje o del sentido que le atribuye a su camino. El escritor se limita a abrir su obra con la descripción de un puente, un lago y un templo, así como con menciones al ambiente que rodea la escena: la luz pura y el silencio que intensifica el vacío. Este camino lo recorre un protagonista que habla de sí mismo en primera persona, pero que utiliza la voz del otro para presentarse: la conversación con una china que quiere saber su profesión permite conocerlo mejor y saber del destino de su viaje:

- ¿Profesor?

-Sí-le miento. Empiezo a fraguar una nueva identidad: soy un profesor aficionado a la historia y con una familia en casa. No quiero que me interroguen.

- Por eso habla mandarín- dice ella (aunque este es deficiente, casi inexpresivo)-¿Y dónde va?

Pienso en decir que a Turquía, al Mediterráneo, pero parece descabellado. Me oigo responder:

- Voy al noroeste por la Ruta de la Seda, a Kashgar (2017 [2006]: 20).

A Thubron no le interesa hablar de sí mismo y contar su historia, por lo que adopta una identidad nueva, menos conflictiva que la del escritor-viajero y se presenta como «un profesor aficionado a la historia y con una familia en casa». Asimismo, como él mismo insiste, «no quier[e] que [l]e interroguen[n]».

Resulta que, a lo largo de su relato, es el viajero quien hace las preguntas a los locales y quien interroga a la gente con la que se cruza en el camino. El autor le dedica páginas enteras a conversaciones en las que le deja hablar al otro, recogiendo su punto de vista, sus valoraciones, así como mencionando sus proyectos vitales. A Thubron le interesa lo que la gente pueda contarle y siempre se muestra receptivo a las historias de los locales.

Un ejemplo de esta actitud puede ser su relación con Huang, un campesino chino que sueña con convertirse en un empresario en Brasil. Durante muchos párrafos el chino

habla de sus ideas, planes y proyectos, mientras que el viajero se limita a escuchar, asentir con la cabeza o formular preguntas básicas. De esta forma, ante el lector se abre el mundo de Huang, que Thubron transcribe sin valorarlo ni juzgarlo. Al final, en este extraño vínculo, en el que un campesino chino entusiasmado comparte sus mayores ilusiones con un desconocido, surge una especie de cariño y preocupación mutua. A la hora de despedirse, Huang se inquieta por el viajero inglés:

Me cogió la mano. Temía por mí, dijo. Entonces, con una dulzura incongruente, se resistió a despedirse. Me veía como a su padre, dijo para mi pesar. Era tan mayor, y no tenía buena salud (yo estaba resfriado). Y las estaciones de ferrocarril eran peligrosas. No debía hablar con nadie en una estación. Estaban llenas de vagabundos y delincuentes.

-Y no debe salir de noche. Aquí está mi número de teléfono móvil... debe llamarme si alguna vez tiene problemas... (2017 [2006]: 60).

Asimismo, Thubron también describe el gesto del chino que se «alejaba [...] dándose constantemente la vuelta para saludar[lo]» (2017 [2006]: 61), tan frecuente en los amigos del camino de Ollivier. La preocupación es mutua y al escritor le afecta el futuro del chino soñador, por lo que comenta:

Esa noche intenté imaginármelo logrando su propósito. Me sorprendí deseándolo con todas mis fuerzas. Casi lo llamé por teléfono. En la quietud del hotel, se me hizo incómodo, luego doloroso, imaginar las alternativas: Huang ganando una miseria en algún barrio plagado de delincuencia mientras su sueño se desvanecía.

Cerré los ojos, imaginando un tiempo lejano, transformado. Esta otra fantasía fue cobrando gratamente forma mientras conciliaba el sueño. En algún momento del futuro, necesitando ayuda económica -un préstamo quizá, para mantenerme en la vejez-, me encontraría en el elegante despacho de un banquero [...] y allí, al final, [...] alargándome la mano (donde llevaría un anillo de oro) desde su escritorio de director, estaría mi viejo amigo (2017 [2006]: 61).

Thubron habla de Huang como su amigo y no quiere dejarse llevar por la visión negativa de su futura vida, se esfuerza por imaginarse un porvenir mejor para el chino emprendedor y se duerme con la imagen de Huang como alto ejecutivo de un banco.

Otra historia que interesa y conmueve al viajero es la de Mouli, a quien Thubron conoció en su primer viaje a China. Este profesor se había enamorado de la hija de un

funcionario que le correspondía, pero la pareja no pudo estar junta. El escritor decide volver a ver a Mouli para conocer su vida actual y observa cómo este ha cambiado tanto en su vida personal como en lo referente a sus ideas sociales.

Asimismo, el viajero cuenta la historia de un monje budista que, junto con su familia, quiere abandonar China y unirse a su hermano en la India. Asimismo, el religioso le comenta a Thubron que solo ha conseguido hablar con su hermano dos veces en once años, ambas por teléfono móvil, por lo que el escritor le ofrece utilizar su teléfono para conectar con el hermano. Sin embargo, el protagonista se da cuenta de que los números que tiene apuntados el monje resultan anticuados y no hay forma de establecer contacto. Tras varios intentos fracasados, el viajero se ve afectado y señala: «comencé a sentirme más triste cada vez. Suponía que solo nos hacían falta unos cuantos dígitos más para establecer contacto, pero yo no podía adivinarlos» (2017 [2006]: 94). Ante su impotencia en aquel momento, el autor quiere hacer algo por el monje cuando esto sea posible: «yo le prometí que telefonaría a su hermano como fuera desde Inglaterra para transmitirle su mensaje» (2017 [2006]: 95).

En el relato de Thubron la búsqueda de contacto con el otro es constante y el viajero aprovecha incluso su estancia forzada en el centro de cuarentena chino para seguir hablando con los locales, seguir preguntando y seguir recogiendo historias, como la del joven uigur llamado Dolkon que le habla de sus aspiraciones y planes. Entre ambos se crea un sentimiento de confianza que se visibiliza en el simbólico gesto de quitarse la mascarilla, el muro que protege del contagio: «mientras andamos, se quita la mascarilla. Es como una muestra de confianza, un gesto involuntariamente enternecedor, y yo me quito la mía. Está más demacrado de lo que había imaginado, y tiene los labios finos. Él también me está mirando. Es como si solo ahora estuviéramos sanos. Sonreímos» (2017 [2006]: 145).

Asimismo, el inglés no deja pasar ni siquiera las ocasiones más pequeñas para acercarse a la gente, como cuando, llegado a uno de los hoteles en territorio uigur, ve a una mujer entrando en su habitación con agua caliente y tazas de té, y comenta: «con vacilación, le pregunto por la vida aquí y ella empieza a hablarme tímidamente en mandarín» (2017 [2006]: 137).

El hecho de viajar solo y ser un extranjero, con la posición de alguien que viene de lejos y está solo de paso, que no forma parte de las estructuras sociales de los locales, confiere a Thubron un estatus de confesor y confidente de los secretos y frustraciones de la gente con la que se cruza por los caminos.

Una mujer musulmana, pero afiliada en el Partido Comunista Chino, habla con él criticando el sistema, y el propio autor señala: «el anonimato de nuestro encuentro aquí crea una momentánea intimidad entre nosotros» (2017 [2006]: 189). En otra ocasión, una uzbeca llamada Mahmuda le relata su historia de matrimonio forzado y su tentativa de suicidio, y el escritor observa: «conforme avanzó la tarde, fue hablando con una obsesión cada vez mayor, como si confiarse a un extranjero fuera como confesarse a un planeta lejano y en cierto sentido no contara» (2017 [2006]: 243-244). Asimismo, en un tren iraní conoce a Vahid que le cuenta que había huido a Canadá, donde pidió el estatus de refugiado para no luchar en la guerra contra Iraq. Aquí Thubron reflexiona de nuevo sobre el porqué de esta confesión hecha a un desconocido: «quizá fuera la intimidad de estar a oscuras lo que favorecía estas confidencias» (2017 [2006]: 383) y ve en esta queja personal un grito de toda una nación, un testimonio individual que representa muchas voces: «tuve ahora la ilusión de que su voz no pertenecía a nadie en particular, de que flotaba en la oscuridad como el lamento incorpóreo de todo su país» (2017 [2006]: 385).

El viajero tampoco pasa indiferente ante a la tensa situación entre los chinos y los uigures, y su relato recoge las impresiones de estos últimos. Un día, cuando Thubron come solo en un restaurante, un hombre uigur se le une de repente y le habla de la ocupación de su país por China: «entonces estalla en él una ira impetuosa. Hay sentimientos que tiene que expresar a alguien, antes de que sea demasiado tarde. Mira furiosamente a su alrededor y se pone a hablar en ruso» (2017 [2006]: 170). Cuando el uigur se siente observado por un agente de la KGB china, Thubron intenta tranquilizarlo, pero también se le contagian sus emociones: «está temblando de miedo o de ira, no sé distinguirlo. Ahora, también yo estoy temblando por dentro, como si se hubiera levantado un frío viento» (2017 [2006]: 173). El viajero crea un vínculo emocional con la gente cuyas voces recoge en su relato y, junto al temblor de miedo o de ira del local, aparece el temblor interno del viajero afectado por la historia.

En otro momento, cuando, en una plaza llena de gente otro uigur empieza a criticar a los chinos, Thubron, consciente del peligro que encierran estas confesiones para el local, pero sin querer renunciar al contacto, busca un sitio más seguro para este tipo de conversaciones: «nos alejamos -ahora me lo estoy llevando lejos de otras personas para protegerlo- y nos sentarnos a la mesa al aire libre de un adormecido restaurante» (2017 [2006]: 194).

Junto al malestar de toda una nación que se siente oprimida, el escritor recoge también las tragedias personales de los uigures, consecuencia de la situación sociopolítica

en la que se encuentran. Un ejemplo de este drama individual puede ser la historia de amor entre un uigur y una uzbeca que, aunque correspondido, no puede tener un final feliz. El autor, en vez de relatar este testimonio en estilo indirecto, prefiere que sea su propio protagonista quien se lo transmita al lector. Por esta razón, en la puesta en discurso recurre al diálogo, en el que se limita a hacer unas pocas preguntas, reprochándose a sí mismo su mirada inevitablemente occidental:

Los preparativos [para la boda] ya casi estaban terminados cuando su madre escribió para decirle que su padre estaba muy enfermo, que se estaba muriendo. Así que ella volvió a casa y luego yo ya no supe nada más. Cuando la localicé por teléfono me dijo que su madre le había quitado el pasaporte. A su padre no le pasaba nada en absoluto. Había sido una trampa. -Hace una mueca de dolor-. No pudo volver conmigo.

Oigo mi voz, muy occidental, diciendo:

- ¿Pudo hacer eso la madre?

- Sí. Y mi mujer es la única hija en una familia de hombres. No pude hacer nada.-Vuelve a cerrar los ojos-. Ahora quiero casarme. Pero es muy difícil. Pienso continuamente en ella, sigo amándola. ¿Cómo superas eso? Ahora tengo treinta y cuatro años, y estoy solo.

-¿Por qué impidieron el matrimonio? -pregunto [...].

Él abre bruscamente los ojos.

- Porque soy uigur. -Se está riendo, cínicamente, de mi simplicidad-. Los uigures no tenemos una nación como tienen los uzbekos. Solo somos una minoría perseguida. Nadie se quiere casar con un uigur. Eso es lo que nos han hecho (2017 [2006]: 195).

A veces una tragedia vital cabe en un diálogo todavía más breve, como cuando Thubron habla con un mendigo con el que comparte comida:

- ¿Dónde está su familia?

- Mis hijos están en Moscú.

- ¿No podría usted vivir allí?

Él golpeó el suelo con el bastón.

- No me han invitado.

- ¿Su esposa?

- Está muerta (2017 [2006]: 264).

La voz del otro permite conocer las historias personales de la gente que el viajero va encontrando por sus caminos, pero, al mismo tiempo, las distintas voces crean una

polifonía, muestra de que la verdad universal no existe. Este choque de distintos puntos de vista sobre una misma cuestión resulta muy visible en el tema de la identidad kirguisa, y Thubron presenta las visiones encontradas de Daniar, de 30 años, y su prima Elnura, de 21 años. El primero vive como un drama la falta de una identidad clara, una identidad kirguisa hecha de pedazos, de elementos que no encajan y que no pueden convertirse en una unidad:

Somos un país pobre. Nunca buscamos la independencia. Nos cayó en las manos sin más. Deberíamos haber combatido y habernos rebelado contra Moscú. Pero otros lo hicieron todo por nosotros, los polacos y los bálticos [...]. Mi generación no es feliz. Nos educaron para creer en el sueño soviético. Cantamos esos himnos en la escuela, sobre un futuro prometedor, y yo me lo creí todo. Luego, cuando tenía dieciocho años, el sueño se hizo pedazos. Ahora ¿en qué debemos creer? ¿En el islam? No... -Mira frenéticamente a su alrededor, en busca de algo más-. El árabe no es mi lengua. No es mi historia, ni mi desierto. Somos gentes de montaña. Paganos, en realidad. Y tuvimos setenta años de dominio soviético... Pero no tenemos templos, nada. Nada que podamos tocar, salvo montañas. Está todo dentro de nosotros (2017 [2006]: 209-211).

Frente al dolor de Daniar, Elnura se dirige al escritor señalando cierta levedad del ser que no le resulta nada insoportable: «¿Sabe? Ser kirguiz es no llevar ningún peso.-Se palpa los hombros-. Otros tienen el peso de la historia. Pero nosotros... ¡nada! ¡Nada!» (2017 [2006]: 211). Thubron se limita a comentar que «la misma ausencia [de identidad] que Daniar lamenta a ella parece liberarla» (2017 [2006]: 211).

El viajero, en ningún momento se sitúa en la posición de juez, tan solo como testigo y observador. Por esta razón, recoge incluso posturas que claramente resultan radicales y chocantes, y más que criticarlas, reflexiona sobre ellas, sobre sus motivos, sobre las causas de esta realidad «terriblemente compleja» (2017 [2006]: 314). Entre las distintas personas que conoce el escritor está Hamed, que odia Occidente y está obsesionado con la pureza de las mujeres. Thubron, escuchando sus opiniones, comenta: «yo había renunciado a tenerle antipatía. Me limité a escuchar, desconcertado, cualquier cosa que me dijera» (2017 [2006]: 405). Aunque se trata de valoraciones con las que no está de acuerdo, cree necesario dejar testimonio de ellas, reflejarlas en su relato. Parece que el escritor utiliza las voces de sus personajes para pintar un cuadro de la realidad que va conociendo, aunque no todos los colores empleados le gusten y la imagen creada no

siempre alegre la vista.

Como hemos visto, para Thubron viajar es observar a los locales, escucharlos y darles la voz. Así, cuando no existe una lengua común ni un hilo de comunicación, el protagonista se siente frustrado, ya que su experiencia no resulta plena. El autor, a su paso por Irán, observa a los pasajeros con los que coincide en un autobús local y se lamenta de su propia impotencia lingüística que no le permite saber más de ellos:

Los pasajeros que me rodean hablan en voz baja o duermen. Ansío entenderlos. Su lengua ha perdido las violentas oclusiones glotales del turco y me engaña con sonidos que creo conocer. Me quedo mirando a sus hablantes con disimulo, buscando pistas [...]. Delante va sentado un anciano que lleva un desgastado traje, con el pelo blanco peinado hacia atrás y una expresión traspuesta que recuerda a un director de orquesta. Pero sus manos jamás sostendrán una batuta: son toscas y están encallecidas de trabajar en los campos [...]. El rollizo joven que se sienta a mi lado, vestido con una chaqueta sport y unos vaqueros bien planchados, está hojeando una agenda de trabajo donde no hay citas. Saco mi libro de frases en farsi e intento entablar una conversación con él. Es inútil. Me entero únicamente de que tiene veintisiete años y es funcionario. ¿En qué piensa o con qué sueña? No puedo saberlo (2017 [2006]: 342-343).

Al viajero le desespera no saber «¿en qué piensa o con qué sueña?» la gente que le acompaña en el trayecto. El ansia por entender, por establecer contacto verbal, es evidente, pero ante la imposibilidad lingüística el viajero tiene que conformarse con la observación. Por esta razón, mira a los pasajeros e intenta imaginarse su vida, la historia que hay detrás de cada rostro. Mientras que las manos «toscas y encallecidas» de un anciano revelan su esfuerzo cotidiano de trabajo en el campo, el viajero apenas puede deducir algo sobre «el rollizo joven» sentado a su lado. Observa cómo está vestido, a qué se dedica durante el trayecto, pero sus pensamientos y sueños quedarán para siempre ocultos.

Este interés por el otro, por lo que hay más allá de la realidad aparente o de los rasgos físicos, una especie de preocupación o cariño hacia el desconocido, está siempre presente en Thubron que, mirando los rostros de unos afganos dormidos, se pregunta: «cuánto han sufrido, cuánto han hecho sufrir» (2017 [2006]: 288).

Asimismo, trenes y autobuses, los medios de transporte a los que recurre con más frecuencia, aunque no le sirven para restaurar la antigua relación con el cuerpo, le

permiten observar a la gente que realiza el mismo trayecto. Además, el hecho de viajar en tercera clase hace que disminuya todavía más la distancia entre él y la sociedad local. El viajero recorre el desierto de Takla Makan en un autobús que describe como: «un esqueleto, con los asientos agujereados por quemaduras de cigarrillo o totalmente rajados, las ventanillas resquebrajadas, los brazos de los asientos convertidos en varas de acero» (2017 [2006]: 138). Este autobús no tiene nada que ver con el vehículo climatizado del que hablaba Urry (2000) e implica un contacto real con los locales. De hecho, Thubron se identifica con el resto de los pasajeros: «una hora después, comparados con las gentes de Mashhad, los pasajeros del autobús parecíamos desastrados y feroces y nos dispersamos como si nos avergonzáramos unos de otros» (2017 [2006]: 327). El escritor utiliza un nosotros inclusivo, «parecíamos», «nos dispersamos», «nos avergonzáramos», ya que forma parte de este grupo de «desastrados y feroces» que contrastan con los habitantes de Mashhad.

Hacia el final de su viaje, de la misma forma que en el caso de Ollivier, lo que le preocupa al viajero no es plasmar sus hazañas y logros, sino poner en el centro de atención a la gente con la que se ha cruzado en su camino. No obstante, a diferencia del caminante francés, más que alabar sus rasgos, insistir en su hospitalidad, generosidad y ganas de ayudar, el escritor reflexiona sobre el posible destino de todos ellos. Otra vez lo que le inquieta es el porvenir de quienes llenaron su viaje y su relato, de gente, muchas veces en una situación difícil, pero con sueños, planes y proyectos, por la que Thubron vuelve a preguntarse: «me pregunto si Huang está aún intentando llegar a Brasil, o si Dolkon ha terminado su molino de harina, o si Mahmuda ha visto a su amor de infancia en Namangan. Nunca lo sabré. Quizá el monje de Labrang haya huido ya a India, y Vahid a Canadá» (2017 [2006]: 241).

Junto a estos locales que el autor conoce en su trayecto y cuyas historias constituyen el verdadero centro de su relato, en la construcción del texto también resulta fundamental la imagen de un viajero del pasado, del mercader sogdiano, en concreto, con el que el autor mantiene un diálogo imaginario. No resulta casual que el autor escoja al comerciante sogdiano como su interlocutor fantasma, ya que, como él mismo reconoce, estos fueron «los mercaderes más grandes de la Ruta de la Seda» (2017 [2006]: 250)³¹⁶.

³¹⁶ Curiosamente, Thubron, antes que nada, asocia Samarcanda con los sogdianos y solo después se dispone a hablar del Imperio de Tamorlán. La primera imagen de la urbe es la de «Maracanda, la metrópolis de los sogdianos» (2017 [2006]: 250).

Por un lado, se trata de una técnica narrativa de irrupción de un elemento ficcional en el relato factual que enriquece la obra y que el propio escritor comenta de la siguiente forma: «mi ficción siempre ha sido muy diferente de mis libros de viajes [...] Ese uso de técnica narrativa en medio del viaje era un reto. No sé, me da cierto pudor. Pero me pareció apropiado, y necesario. Tenía miedo a repetirme, a que mis libros de viajes se parecieran demasiado» (Antón, 2008). Por otro lado, esta conversación imaginaria se convierte en una excusa para hablar del viaje del protagonista, las causas, objetivos y miedos que le acompañan. A través de este personaje fantasma que interroga al viajero, Thubron reflexiona sobre el sentido de su propio camino, sentido que se construye en oposición a las ideas asociadas al recorrido del mercader antiguo. Como ya hemos visto, el escritor, en varias ocasiones, insiste en que cualquier equiparación del viaje contemporáneo con las travesías antiguas está fuera de lugar, ya que, según él: «a la sombra de los camelleros esculpidos —sogdianos de Asia Central, los cuales dominaron el comercio de la Ruta de la Seda durante medio milenio—, cualquier viaje moderno palidece» (2017 [2006]: 46). En su diálogo con el sogdiano el autor va más allá de esta falta de identidad que indicaba anteriormente y evidencia el gran abismo ideológico que separa al viajero actual de su antecesor antiguo. Como es sabido, uno se construye en oposición al otro, de la misma forma que el viaje antiguo puede ser un espejo en el que se mira el viajero contemporáneo.

La primera vez que el mercader sogdiano irrumpe en la realidad del viajero es durante su estancia en China, una noche antes de dormir:

Él: *¿Qué pretendes?*

Yo [vanamente]: *Comprender. Disipar el miedo. ¿Qué pretendías tú?*

Él: *Comerciar con añil y sal de Hotan. ¿Por qué iba tu comprensión a disipar el miedo, imbécil?*

Yo [preocupado]: *Es cierto, podría confirmarlo.*

Él: *Entonces, ¿tienes miedo?*

Yo: *Tengo miedo de que no pase nada, de no experimentar nada. Eso es lo que teme el viajero moderno (perdóname). El vacío. Entonces solo te oyes a ti.*

Él: *«Que no pase nada». Yo ofrecí dos libras de incienso al Buda por eso... (2017 [2006]: 47).*

En este primer diálogo, el choque entre el viaje de sogdiano y el trayecto de Thubron resulta inevitable. El fin práctico del mercader que se desplaza para «comerciar con añil

y sal de Hotan» se opone a la idea del escritor, según el cual se viaja para «comprender» y «disipar el miedo». Asimismo, mientras que el mercader antiguo esperaba un viaje tranquilo, sin imprevistos ni desasosiego y en sus plegarias rogaba por que no pasara nada, este vacío de emociones, impresiones y vivencias es lo que más atormenta al viajero contemporáneo que confiesa: «tengo miedo de que no pase nada, de no experimentar nada»³¹⁷. Según el inglés lo que más teme el viajero actual es oírse solamente a sí mismo. De esta forma, Thubron muestra las grandes expectativas que se asocian al viaje actual, del que se exige ser una experiencia iniciática, mítica, que haga vibrar al sujeto, que lo transforme y haga renacer... objetivos nada presentes en los trayectos antiguos, con una visión mucho más práctica y menos idealizada del itinerario.

La segunda vez, el escritor se imagina a su interlocutor lejano en las grutas de Dunhuang, cuando observa la pintura de las cuevas. Esta conversación les lleva a confrontar la visión que cada uno tiene sobre la muerte, tema que también está muy presente en el tercer diálogo imaginario, después de que Thubron haya evitado, milagrosamente, un accidente en la montaña kirguisa. Como comenta el propio viajero: «en la silenciosa negrura, mientras yazco agotado sin poder conciliar el sueño y no hay otra cosa que hacer, mi mercader sogdiano vuelve a cobrar vida, más presente en momentos de tensión» (2017 [2006]: 227). El fantasma, que aquí parece el álgter ego del protagonista, le reprocha su falta de cuidado y el riesgo que ha corrido subiéndose a un coche conducido por un borracho: «¿Qué hay de tus seres queridos? ¿Qué hay de lo que has dejado sin hacer? Podrías haberte matado. ¿Es que no piensas en la muerte?/Sí, nunca está lejos» (2017 [2006]: 227).

Asimismo, en Afganistán, cuando el protagonista, después de haberse despertado en mitad de la noche por oír unos disparos, empieza a cuestionarse su propio viaje, la sombra del comerciante surge de nuevo:

¿Por qué viajas así? Vuelve a ser el mercader sogdiano. ¿Contará tu libro cuántas jornadas de viaje hay entre ciudades comerciales y qué mercados acogen?

No, mis mercados no son los tuyos [...].

A veces, ves rastros que se pierden en la arena. Los nómadas dicen que son los rastros de quienes han perdido el alma. Y tú necesitas volver a casa...

³¹⁷ Thubron-escritor, en una entrevista, reconoce los mismos temores que confesaba Thubron-viajero: «mi peor miedo en un viaje no es físico, es el miedo a que no pase nada, a no sentir nada, a no experimentar nada durante el viaje». Y a la pregunta «¿Qué es lo peor que puede pasar en un viaje?» responde sin vacilación: «[...] que no pase nada, que nada te haga vibrar» (Antón, 2008).

¿A casa?

En cuanto a tus mercancías defectuosas, no importará, o no lo hará mucho. Los bazares siguen ahí, y los caminos que los comunican. Otros comprarán y venderán [...]. Pero, al final, con suerte, te quedará el recuerdo. Hay un hombre en mi pueblo natal que se ha pasado toda su vida sentado junto al pozo. Está feliz, y loco. Pero tú has oído el agua corriendo por los jardines de Cachemira, y probado los dulces melones de Kumul, y caminado entre los tulipanes que tiñen las Montañas Celestes. ¿No es eso suficiente? (2017 [2006]: 304-305).

La voz del mercader hace dudar al protagonista, todavía más, de su propio camino, al tiempo que evidencia de nuevo el contraste entre el trayecto de Thubron y los caminos antiguos. El relato del viajero inglés no contará «cuántas jornadas de viaje hay entre ciudades comerciales [ni] qué mercados acogen» porque, como él mismo señala, sus mercados no son los del sogdiano. El fantasma de la antigua Ruta de la Seda no entiende la manera de viajar de Thubron pero le aconseja volver a casa, sugiriendo que nada cambia si él interrumpe su camino: «en cuanto a tus mercancías defectuosas, no importará, o no lo hará mucho. Los bazares siguen ahí, y los caminos que los comunican. Otros comprarán y venderán». Lo que quedará del viaje es el recuerdo y esta sed insaciable del camino que no llega a comprender el mercader.

La última vez que el sogdiano emerge en el universo del viajero contemporáneo es ya al final del trayecto de Thubron, cuando este se encuentra en su hotel en Antioquía:

¿Crees pues que el viaje ha terminado? ¿Que ya tienes suficiente perspectiva?

No alcanzo a imaginar que algún día...

Lo harás. Lo harás, sí. Al principio, cuando eres joven, cada lugar al que llegas es más pobre que el siguiente, el cual tú no conoces aún. Ese otro es extraordinariamente hermoso. Así que continúas, quizá durante muchos años. Continúas hasta darte cuenta de que el comercio también era bueno, con algunos inconvenientes, en la ciudad que has dejado atrás. Pronto, los hombres más jóvenes dicen que has perdido la ambición; los mayores, que te has hecho sabio. Entonces, al asentarte, llega la comodidad, y una especie de tristeza.

¿Has hecho eso tú?

Yo dejé a mis hijos ricos y mis tierras en orden. Mi mujer llevaba pendientes de zafiro, que yo había traído de Bactriana. ¿Qué has traído tú? [Silencio.]

¿Por qué no respondes?

Un puñado de historias...

¿De qué sirven? [Silencio.] Creo que son tu religión. [Silencio.] Yo la maldigo.

[Me encojo de hombros]: En mi mundo no insultamos a las religiones.

[...]

Quizá hayamos todos estado demasiado tiempo viajando. Demasiadas generaciones. He olvidado a mi tribu, incluso cuál era su tótem. Es hora de regresar. Y no podemos. Yo morí en el desierto cerca de Hotan, demasiado pronto. Transportábamos sal y los camellos llevaban demasiada carga. A veces, el viento cambia las dunas de sitio durante la noche y por la mañana no sabes dónde estás... Amigo mío, adiós (2017 [2006]: 421-422).

Sorprendentemente, ahora es el mercader sogdiano el que habla de esta necesidad irracional de seguir siempre adelante, de perseguir lo que hay más allá: «cuando eres joven, cada lugar al que llegas es más pobre que el siguiente, el cual tú no conoces aún. Ese otro es extraordinariamente hermoso. Así que continúas, quizá durante muchos años». No obstante, la vida del comerciante no ha sido este camino de ida y vuelta y, como él mismo señala: «Yo morí en el desierto cerca de Hotan, demasiado pronto». Su perdición, desorientado en medio de un inabarcable desierto, es un símbolo de tantas muertes por los caminos de la Ruta de la Seda y la presencia de estas reflexiones en las últimas páginas del relato de Thubron puede leerse como un homenaje de este viajero-escritor contemporáneo a tantos viajeros antiguos que murieron «en el desierto cerca de Hotan, demasiado pronto», que se quedaron para siempre en la ruta y nunca volvieron de su camino.

El fragmento anterior, además de arrojar luz sobre el mercader sogdiano, al mismo tiempo dibuja la figura de un Thubron-viajero lleno de incertidumbre. Interrogado por el mercader por su perspectiva después del camino, la respuesta del escritor, interrumpida por el fantasma de la Ruta, denota duda. Parece que Thubron «no alcanz[a] a imaginar que algún día» el viajero traiga todas las respuestas, que vuelva del camino con una perspectiva suficientemente amplia de lo visto y vivido. De la misma forma, a la pregunta del sogdiano por lo que el autor ha traído de su viaje, le sigue el silencio del protagonista y la irritación del comerciante «¿Por qué no respondes?». Finalmente, el escritor señala que su botín del viaje, lo que trae después de ocho meses en el camino es «Un puñado de historias...» que el mercader califica como la religión de Thubron.

Este «puñado de historias» es lo que le da sentido a todo el trayecto, se revela como la joya más valiosa conseguida en los mercados del mundo, esos mercados que, como

comentaba el propio Thubron, son tan distintos de los bazares del sogdiano. Al viajero no le interesan los «pendientes de zafiro» traídos de Bactriana: su tesoro son las historias de la gente con la que se cruza, las personas que le cuentan su vida, que comparten con él sus tragedias e ilusiones y que lo convierten en portador de sus palabras.

De esta forma, el diálogo imaginario con el mercader resulta fundamental no solo para acercarse al sentido del viaje del protagonista, sino también para pensar en el objetivo de la puesta en discurso de esta experiencia. El autor consigue en su recorrido «un puñado de historias...» que plasma en su relato. Thubron, el viajero y escritor de encuentros, le da la voz a la gente que conoce en sus caminos, y las historias de Huang, Dolkon, Mahmuda, Vahid y tantas otras personas no se quedan en las lejanas tierras asiáticas, llegando hasta el mundo del lector. El escritor recoge pacientemente los diversos testimonios, siempre reacio a hablar de sí mismo, situándose a la sombra e invitando al otro a relatar.

No obstante, en un cierto momento Thubron recuerda una anécdota relacionada con su faceta de escritor. Durante este viaje, el autor visita a Zelim, un artista de Bujara que vive con su madre y con su mujer, a quienes ya había conocido en el viaje anterior y que había mencionado en uno de sus libros. Recuerda sus reflexiones sobre la madre de su amigo y reconoce: «me asustaba reencontrarme con ella. Hacía años, yo había escrito duramente sobre ella» (2017 [2006]: 268). La mujer de Zelim reconoce que su suegra está enfadada por el libro de Thubron, pero los motivos de su descontento son muy distintos de los que se imagina el escritor:

«Estaba enfadada conmigo», dijo Gelia. Me pregunté en voz alta qué era lo que más le había ofendido de mi descripción: su actitud posesiva con Zelim o su grotesca adoración por Stalin, el asesino de su padre y su marido.

- ¡Oh, no!- dijo Gelia, riéndose-. Escribiste que llevaba las rodillas vendadas. Lo odió. «¿Por qué tuvo que poner que yo llevaba las rodillas vendadas?», decía (2017 [2006]: 268).

Resulta que a la protagonista del relato lo que más le preocupa es un detalle insignificante, ya olvidado por el propio autor, y más que de una verdadera ofensa, se trata de un episodio humorístico. Por esta razón su amigo, que aprecia el poder de la escritura para reflejar al otro, le pide a Thubron: «-Vuelve a escribir sobre nosotros- dijo. Es bueno verte como te ven los demás. ¡Nos reiremos juntos!» (2017 [2006]: 275).

Sin embargo, la literatura no siempre sirve para «reírse juntos». En otros momentos del camino la gente pide al escritor que dé a conocer su historia, que la visibilice, que la difunda, que la haga llegar allí donde los locales no pueden llevar sus palabras. En un

pueblo afgano destrozado por los talibanes, Thubron recoge en su relato la polifonía de las voces que gritan para ser escuchadas:

- Ahora no tenemos escuela, ni carretera, ni clínica. Estamos rodeados de pueblos con electricidad, pero hasta aquí no ha llegado. Nadie nos favorece, porque somos hazara. El gobierno no hace nada [...].

- Tenemos un solo río. Animales y humanos beben del mismo canal...

- ¡Los talibanes me mataron las vacas!

- ¡Mire!- Un hombre gordo y peludo se levantó la camisa de golpe. De la axila a la barriga, una cicatriz de casi dos palmos le deformaba el pecho y el estómago. Los dedos de su mano eran muñones-. Yo me quedé para luchar.

- El gobierno no va a ayudarnos- dijo otro en tono tajante-. Solo una revolución nos ayudará.

No estaban suplicando, sino enojados: enojados por su exclusión, como si su calificación de distintos e inferiores por parte de los talibanes se estuviera reiterando en tiempos más pacíficos.

- Escriba sobre nosotros- dijeron (2017 [2006]: 285)

El escritor se revela como un intermediario entre la gente y el lector. Le da la voz a los que parecen condenados al silencio. Hace visibles los rostros borrosos, como el del joven afgano que, a consecuencia de los traumas de la guerra, decide estudiar medicina: «-En mi vida siempre ha habido balas y bombas. Nosotros solo esperábamos poder seguir vivos, tener qué comer. Y creía que siempre sería así. Pero ahora hemos tenido un año de paz y hay esperanza. -Su rostro desborda presente-. Ahora la gente joven es distinta» (2017 [2006]: 292). De alguna manera, el escritor es quien lleva los mensajes, que otros no recogen ni visibilizan, de estos lugares aislados al resto del mundo y, al mismo tiempo, presencia escenas que no debería ver, deja testimonio de lo que, para muchos, debería permanecer invisible:

Pero esa tarde, en la parte oeste de Kashgar, veo en un solar lejano una hilera de hombres con uniformes azules, cavando una zanja vigilados por hombres armados. Cuando me acerco, un soldado alza el brazo y me hace señas para que me aleje. Es el gesto de alguien que limpia una luna de cristal. Limpia el aire de todo lo que he presenciado. Esto no existe, dice, esto no va usted a recordarlo (2017 [2006]: 192).

El soldado, con sus señas, con la orden de alejarse, parece querer borrar de la memoria de Thubron esta escena: «Esto no existe», «esto no va usted a recordarlo», pero

el escritor sabe que «una hilera de hombres con uniformes azules, cavando una zanja vigilados por hombres armados» sí que existe, es real, y él la recuerda y la convierte en materia de su relato, contando lo que, según él, debe ser contado³¹⁸.

Esta denuncia de la realidad que va conociendo y el gesto claro de darle voz al subalterno no es la única función de la escritura de Thubron. Como ya hemos visto, el autor, a lo largo de todo su relato, muestra un gran conocimiento de la historia de la Ruta de la Seda y de los pueblos que ocupaban estos territorios. Muchas veces, el texto de Thubron toma la forma de un ensayo divulgativo o una especie de manual de historia, y el viajero le dedica varias páginas a las descripciones de las cuevas de Dunguang, a las reflexiones sobre las distintas religiones o a las cavilaciones referentes a la seda y otras mercancías de la ruta.

Por esta razón, Antón, definiendo la narrativa del escritor inglés, habla de la «mezcla de sus experiencias con apuntes históricos, geográficos o arquitectónicos» (2008). Estas notas resultan omnipresentes y el libro transmite un gran conocimiento enciclopédico. La palabra prima sobre la imagen, ausente en la obra de Thubron, y, utilizando la terminología de Carrizo Rueda, en múltiples ocasiones lo descriptivo, «la configuración del espectáculo del mundo recorrido», prima sobre lo narrativo, el «desarrollo hacia un desenlace» (Carrizo Rueda, 1997: 15).

Asimismo, el escritor, de alguna forma, vuelve a los orígenes del relato viático y a la visión del libro de viajes como un manual sobre el mundo. Esta información nueva para el lector no familiarizado con el tema, le da valor a la propia obra y las menciones históricas funcionan como un ingrediente de interés, atraen al público y llaman la

³¹⁸ Esta visión del escritor que cuenta lo que debe ser contado y deja testimonio de lo que, para muchos, sería mejor que permaneciera oculto, conecta con la figura del reportero o corresponsal como pueden ser Alfonso Armada o Ryszard Kapuściński, entre otros. Armada, en sus *Cuadernos africanos*, ante el panorama aterrador del genocidio en Ruanda, comenta «si había ido allí era para contarlo» (1998: 11) y señala el valor de la escritura: «un diario es un registro contra la muerte, aunque dé cuenta de ella. Un diario es una memoria contra el tiempo y contra todas las asechanzas. Por eso escribo esta noche, antes de que amanezca, y sea Somalia, y no tenga tiempo» (1998: 115). En esta lucha por no olvidar, por conservar la memoria de lo pasado, su modelo del reportero es, justamente, Kapuściński, de quien el español habla como «un escritor que no se resigna a que todo esté escrito o que todo debe ser escrito bajo la misma óptica» (1998: 14).

Esta importancia de la escritura como una herramienta contra el olvido también resulta clara en la obra del polaco y, de hecho, Raúl de la Fuente y Damian Nenow, directores de *Un día más con vida* (2018), una adaptación animada del texto de Kapuściński del mismo título (en el original: *Jeszcze dzień życia*), centrado en la guerra civil de Angola, hacen hincapié en esta cuestión. En un momento de la película, el personaje del reportero señala: «en la guerra muere gente, es importante que el mundo lo sepa», mientras que una de las protagonistas de la historia, Carlota, una guerrillera del MPLA, pide a Kapuściński: «asegúrate de que no nos olviden».

atención. Thubron abre ante su lector un mundo muy rico que permanecía oculto, y recupera, de esta manera, la función formativa de la literatura de viajes.

La Ruta de la Seda se muestra, en este contexto, como un escenario idílico para desarrollar estas dos vertientes de la escritura, y el propio viajero comenta su fascinación por este territorio: «me interesa lo que tiene de fluidez, de esquividad y cambiante. Es un lugar, una suma de lugares, donde las identidades, las épocas y culturas se mezclan y confunden. Un caleidoscopio. Un río donde las naciones dejan de tener sentido. Un espacio de mestizaje por definición, en el que reina una fértil impureza» (Antón, 2008).

La gente que le interesa a Thubron, cuyas historias sigue y relata, es justamente efecto de este mestizaje, de este mestizaje de unas naciones con otras. Se trata de una pieza más del caleidoscopio creado por años de historia. Por esta razón, Thubron habla de estos territorios como «un río donde las naciones dejan de tener sentido» y en su relato marca asiduamente las fronteras religiosas, nacionales y culturales que no aparecen en los mapas, pero que uno atraviesa, a cada paso, durante su viaje³¹⁹.

Estas fronteras «falsas y ausentes» (2017 [2006]: 420) de las que habla el protagonista hacen posible el encuentro con gente de identidad inestable, en construcción o pugna, personas que marcan el camino del escritor y le dan sentido a su viaje. Recorrer estos caminos es atravesar un mapa increíblemente complejo de «razas e identidades fracturadas» (2017 [2006]: 421) que enseñan al escritor algo sobre los demás y sobre sí mismo. Igualmente, estos caminos son una fuente inagotable de conocimiento, histórico, geográfico, político y social, conocimiento que llena las páginas de la obra y que el autor comparte, recordando que el valor del relato viático está también en los mundos que abre ante su lector.

³¹⁹ La idea de la falta de adecuación entre las fronteras administrativas y las culturales, religiosas y étnicas que no aparecen en los mapas, es una constante en la obra. En cierto momento, el viajero comenta: «hemos traspasado una frontera que no aparece en ningún mapa, entrado ya en las mesetas de Tibet» (2017 [2006]: 86) y más tarde señala: «a nuestras espaldas, la estepa de Khorasan se extendía mucho más allá de la frontera afgana —determinada por los británicos en 1905— hasta la auténtica frontera sin marcar donde se encontraba con el Hindu Kush al este de Herat» (2017 [2006]: 327). Las fronteras lingüísticas son otras de las omitidas por los cartógrafos: «fue en el andén de la estación de la Zanjan donde me di cuenta de que la gente ya no hablaba en persa. Ahora se oía un dialecto turco (había empezado en Qazvin). Yo estaba cruzando otra frontera que no aparecía en los mapas» (2017 [2006]: 381).

5. CONCLUSIONES FINALES

El objetivo inicial de este estudio era preguntarse por los sentidos que los viajeros contemporáneos le atribuyen a su propia experiencia. ¿Qué visiones y matrices de significado acompañan al viaje actual y qué relaciones mantiene este con el turismo de masas organizado, forma de desplazamiento dominante en la era contemporánea?

Esta primera pregunta nos ha llevado, inevitablemente, a reflexionar sobre los relatos de viajes actuales por un lado, y, por otro, a analizar los mecanismos de funcionamiento del turismo de masas. De esta forma, nos ha interesado lo que tradicionalmente se ha visto rechazado por la Academia. Tanto el turismo, en el seno de la sociología y la antropología, como la literatura de viajes, en el campo de la crítica literaria, han sido materias ignoradas durante mucho tiempo que se mantenían al margen de los trabajos académicos. En el caso del turismo, «el pecado» que no le hacía digno de estudio era su relación con las ideas de ocio, diversión y tiempo libre (Crick 1989, Franklin y Crang 2001, Podemski 2005), mientras que los relatos de viajes parecían encontrarse demasiado cerca de lo real, histórico y geográfico para entrar en el reino de la literatura (Regales Serna 1983, Carrizo Rueda 1997).

No obstante, hoy en día, ambas materias han vuelto de su destierro. La sociedad actual está atravesada por las nociones de desplazamiento y el papel del turismo en este contexto es evidente, mientras que los relatos de viajes recogen una parte de esta realidad, haciendo posible descubrir unas piezas, por muy pequeñas que sean, del muy heterogéneo mosaico de los desplazamientos en la era de la movilidad, al mismo tiempo que permiten reflexionar sobre el sentido del viaje actual en relación con las distintas visiones de esta experiencia presentes a lo largo de la historia.

Para poder siquiera acercarse a este caleidoscopio de sentidos del viaje contemporáneo, era necesario definir unas obras de referencia, limitarlas y homogenizarlas. De esta manera, al escoger como corpus de trabajo relatos de viajes correspondientes al ámbito de la Ruta de la Seda y cuyos autores mencionan explícitamente a viajeros del pasado, a la pregunta inicial sobre el sentido del viaje, se han unido otras cuestiones referentes a las distintas visiones de la Ruta de la Seda, así como a la función de lo antiguo, en general, y de lo medieval, en particular, en los textos tratados. Llegado este punto, ya no queríamos hablar tan solo del viaje contemporáneo y

del turismo de masas, también nos interesaba su relación con los periplos antiguos, así como los sentidos que se le atribuían a cierto espacio geográfico.

Con todos estos interrogantes éramos conscientes de la necesidad de ampliar la mirada filológica y de estudios literarios con las aportaciones de otras disciplinas, especialmente la antropología y la sociología, pero también el discurso histórico y geográfico. Además, nos parecía importante pensar este trabajo en dos partes bien definidas: la primera de índole teórica y la segunda de carácter analítico e interpretativo.

De esta forma, la primera parte de este estudio, compuesta de cuatro capítulos, ha servido de marco de investigación, aportando herramientas teóricas y metodológicas para el análisis de las obras del corpus llevado a cabo en la segunda parte. Necesitábamos conocer las distintas maneras de entender el viaje en la historia para poder trabajar el desplazamiento actual como un eslabón más de una larga tradición. Asimismo, nos resultaba imprescindible entender las teorías antropológicas y sociológicas sobre el turismo de masas para poder acercarnos a las actitudes expresadas por los protagonistas de nuestros textos. También queríamos saber qué imaginarios acompañaban a la Ruta de la Seda a lo largo de la historia para buscar la visión de este espacio en los autores del corpus. Finalmente, la reflexión sobre el género de viajes, su problemática y sus posibles definiciones, constituían una base imprescindible para pensar en la relación entre la experiencia y la escritura de los viajeros-escritores de este estudio.

Hemos pretendido que la segunda parte de este trabajo fuera una respuesta a las preguntas hechas en la primera, que mantuviera con ella un diálogo vivo y constante, mostrando cómo en la textualidad de las obras del corpus se vuelven tangibles las cuestiones abordadas en el marco teórico. Por esta razón, se ha buscado cierta simetría entre los capítulos teóricos y los analíticos.

Mientras que las cuestiones principales de la primera parte eran presentar la historia del viaje (cap. 1), acercarse a los estudios sobre el turismo (cap. 2), comentar la parte historiográfica e imaginaria de la Ruta de la Seda (cap. 3) y plasmar los distintos debates sobre el género de viajes (cap. 4), en la parte analítica nos interesaba introducir los textos del corpus teniendo en cuenta la relación de sus autores con la escritura y el mundo literario (cap. 1), estudiar estas lecturas a la luz de las teorías contemporáneas sobre el turismo (cap. 2), así como examinar las menciones que hacen sus protagonistas a los viajeros antiguos y analizar las visiones de la Ruta de la Seda que forman su bagaje cultural (cap. 3). La conjunción de estos aspectos daba como resultado el sentido que cada

uno de ellos le atribuía a su propia experiencia, cuestión que se ha trabajado en el último capítulo de la segunda parte y al que se quería dotar de cierto carácter conclusivo.

Como hemos podido ver a lo largo de las páginas que componen este trabajo, estamos ante un corpus bastante heterogéneo, pero cuyos protagonistas comparten ciertas ideas y actitudes. Todos los autores del corpus, en su recorrido, escogen caminos poco frecuentados, así como medios de transporte nada habituales y, con su viaje, se alejan del funcionamiento del turismo de masas organizado, haciendo que su relación con los locales no siga la lógica mercantilista vendedor-comprador ni la visión dramática actor-espectador, ni tampoco perpetúe las relaciones de poder asimétricas entre anfitriones e invitados, típicas de la industria del turismo. Igualmente, los protagonistas crean una relación totalmente nueva con la realidad sensorial, convirtiéndola, en muchas ocasiones, en el sentido de su viaje.

Asimismo, las reflexiones sobre el viaje como transformación personal o como forma de vivir más plenamente están muy presente en casi todos ellos (Strubell, Silvestre, Ollivier, Almarcegui) y los viajeros del corpus se esfuerzan por derribar los tópicos asociados a ciertos lugares, mostrando la inexactitud de la visión transmitida por la prensa y la televisión (Strubell, Silvestre, Ollivier, Almarcegui).

No obstante, al mismo tiempo, en los textos trabajados se observa que, en el mundo actual, los motivos para viajar y escribir pueden ser muy diferentes, a veces hasta opuestos. Carl Thompson (2011: 30), cuando hablaba del relato de viajes como una construcción, advertía que este nunca debería ser leído, de manera ingenua, como una ventana transparente al mundo (*transparent window on the world*). Ya sabemos que «las ventanas transparentes al mundo» no existen y si existieran no serían relatos de viajes. Lo que se cuenta y cómo se lleva a cabo el relato, está estrechamente relacionado con el sentido que el autor le otorga tanto a la experiencia viática como a su puesta en discurso. De la misma forma, aunque los itinerarios de los viajeros del corpus crean un gran mapa de la Ruta de la Seda, en el que lo imaginario choca con lo real, lo leído se opone a lo visto, y el pasado contrasta con el presente, el mítico trayecto no siempre se corresponde con los mismos imaginarios. Finalmente, a pesar de compartir la convicción del poder de los nombres y cierta mirada idealizada y nostálgica hacia lo que fueron los viajeros del pasado, los protagonistas del corpus no se relacionan de la misma manera con sus antecesores por la Ruta de la Seda, ni resulta igual el uso que hacen de los textos antiguos en sus relatos.

El viaje puede significar, como en el caso de Strubell, una experiencia personal, valiosa en sí misma, en la que destacan las emociones y sensaciones que provoca en el sujeto y donde la Ruta de la Seda se revela como un camino de ciudades mágicas que animan a viajar, mientras que los viajeros antiguos son modelos a seguir en el trayecto contemporáneo. Curiosamente, el periplo medieval, caracterizado por su sentido práctico y sus metas muy definidas, asociado a penalidades y sufrimiento, invita aquí a un viaje para disfrutar, donde el objetivo no es el destino, sino el propio camino.

También para Martínez de Campos los textos medievales son un estímulo para viajar y el efecto que provocan en el lector resulta más importante que su propia textualidad. Igualmente, en el trayecto del protagonista, las sensaciones corporales juegan un papel fundamental y el viaje está muy relacionado con la idea de superación física, mientras que el autoconocimiento personal se asocia al sufrimiento y al esfuerzo. Por esta razón, el imaginario de la Ruta de la Seda presente en la obra, la visión de estos caminos como tierras hostiles que llevan al sujeto a probarse a sí mismo, coincide con las ideas propias del Crucero Amarillo o de los diferentes Rallys. En este contexto, el valor del viaje radica en la aventura que supone, así como en el riesgo y la emoción que conlleva, por lo que el autor, además de narrar su propia historia, aprovecha su relato para rendir homenaje a los viajeros del XIX y XX, en su opinión, aventureros intrépidos y grandes exploradores.

La misma visión de la Ruta de la Seda como un escenario de prueba corporal y mental acompaña a Silvestre. Para este motero el viaje es peligro, superación personal, pero también libertad y el encuentro con uno mismo. En este contexto, el objetivo de la escritura, junto a dejar testimonio de ciertos paisajes y gentes, es contar la transformación del propio viajero. Por esta razón, el autor crea un universo narrativo en el que claramente domina el discurso del yo, mientras que la subjetividad del protagonista se convierte en el centro de todo el relato. El motero utiliza su propia voz y la de otros personajes para crear su imagen de viajero y escritor profesional. A este objetivo se subordinan también las distintas menciones a Ruy González de Clavijo que forman parte de la autopromoción del autor. En este proceso de creación de una marca Silvestre que esté a la altura de los grandes viajeros antiguos, lo medieval se reduce a una etiqueta atractiva que permite llevar a cabo «el discurso de legitimación» en el que el protagonista se presenta como «el heredero de los grandes antepasados del viaje» (Urbain, 1993 [1991]: 77).

El uso de las menciones a los viajeros antiguos en el resto de las obras del corpus resulta muy diferente. En el caso de Thubron, la visión del mercader sogdiano y el diálogo

imaginario que el protagonista mantiene con él, posibilita hablar tanto del sentido del viaje como del objetivo de la escritura. Thubron, el escritor de los encuentros, le da la voz al subalterno a lo largo de su relato, mostrando así la realidad de los países que atraviesa. La Ruta de la Seda y su visión como espacio de heterogeneidad y diversidad cuyas consecuencias llegan hasta nuestros días, permite al autor, por un lado, encontrar gente compleja que se convierte en protagonista de su obra y, por otro lado, hace posible conectar con la vertiente enciclopédica y formativa del relato de viaje, ya que el autor, a lo largo de su texto, presenta gran cantidad de información sobre la realidad de la famosa Ruta.

No obstante, los autores que más se fijan en los textos antiguos, los citan y comentan, son Ollivier y Almarcegui. El viajero francés se muestra fascinado por el mundo de caravasares y mercaderes que llenaron la Ruta de la Seda hace siglos, y cuyos rastros puede seguir gracias a la obra de Jean-Baptiste Tavernier. Ollivier lee el texto, cita sus fragmentos, y su contenido constituye un valor en sí mismo, ya que el relato del XVII se revela como una guía por los caminos antiguos, aportando información imposible de conseguir de otra manera. No obstante, la ruta del viajero no es solo el camino en pos de las antiguas posadas de los comerciantes o la búsqueda de las sensaciones e impresiones que acompañaban a los mercaderes de antaño. Como indica el propio viajero, el camino que quiere seguir es la ruta de los hombres. Así, Ollivier, de la misma forma que Thubron, insiste en el valor de los encuentros con los locales para dar sentido a todo el recorrido. Ollivier muestra cómo su particular ruta es el camino hacia el otro, al que conoce y a través del cual se conoce a sí mismo.

Finalmente, Patricia Almarcegui, aunque no le dedica tanto espacio a reflexionar sobre los distintos imaginarios de la Ruta, muestra que se trata de un territorio donde descubrir un esplendor arquitectónico y cultural que sorprende, incluso hoy en día, y que no deja de enseñarle algo al viajero. En el caso de la escritora, el viaje se estructura en torno a la matriz de significado del saber y el conocimiento, y el papel de los viajeros antiguos es fundamental en esta visión. Estos se revelan como los maestros que enseñan el camino y con cuyas palabras se reconstruye la imagen incompleta de la realidad mítica que el viajero contemporáneo va persiguiendo. Por esta razón, la obra medieval se muestra como una fuente de información sobre el pasado, y lo que más le interesa a la viajera es la propia textualidad del relato y no el mito de viaje que este sustenta, por lo que la integra en el universo de su obra. Asimismo, el texto de Almarcegui constituye no solo una guía para conocer otros territorios, sino también otra literatura, ya que, junto a

las referencias a *Embajada a Tamorlán*, el relato está atravesado por las voces de otras viajeras a Oriente.

Las diferencias observadas en los textos estudiados, tanto en el sentido principal del viaje, como en las menciones a los viajeros antiguos y al imaginario de la Ruta, pueden deberse a distintas razones. Antes que nada, dependiendo del conocimiento previo que poseen los viajeros, estos entienden más o menos de la realidad de los territorios recorridos, pudiendo descifrar en diferentes grados las diversas capas del palimpsesto de la Ruta de la Seda. La preparación de Thubron, su gran erudición en lo referente a la realidad de la Ruta, hace que sus observaciones no se limiten a información básica, datos y anécdotas repetidas (como es el caso de Martínez de Campos). De la misma forma, Ollivier, al ser tan aficionado a los caravasares, puede apreciar mejor las huellas de estos en su camino y Almarcegui, conocedora de la arquitectura mongola, comprende la simbología de los monumentos que va visitando.

Al mismo tiempo, en el caso de Silvestre, la insistencia en el «yo» y la justificación constante de su propio viaje, así como la puesta en valor en el relato de sus méritos, contrasta con la ausencia de estos elementos en otras obras del corpus, hecho que resulta fácilmente explicable atendiendo al estatus profesional de cada uno de los autores. Por un lado, Almarcegui, al ser una autora mucho más consolidada que Silvestre y al no crear una dependencia económica tan fuerte entre su vida y su escritura, parece verse liberada de la presión siempre presente en el motero. Asimismo, Thubron, un autor totalmente consolidado en el mundo editorial, de un prestigio universal innegable, no necesita convencer a nadie de su valor como viajero y escritor y, de hecho, considera que centrarse en su propio yo es uno de los mayores errores del escritor del viaje, cuyo objetivo debería ser siempre el otro. Por otro lado, Strubell, Ollivier y Martínez de Campos, al no desear formar parte de la nómina de escritores de viaje y al no estar profesionalmente relacionados con el mundo literario, no se ven obligado a justificarse y promocionarse a través de su relato.

Finalmente, la edad de los autores del corpus y el momento vital en el que deciden emprender su viaje influye en su visión del mismo, así como en el sentido que le otorgan. Mientras que los conocidos de Strubell interpretan su resolución de dejar el trabajo para viajar como «la crisis de los 30», Silvestre ya ha cumplido los 40 cuando toma decide dejar el suyo para viajar, pero en ambos casos se trata de un cambio vital, un momento para empezar a llevar otro tipo de vida. En el caso de Ollivier, viajero de 61 años, como él mismo nos comenta, el viaje ya no sirve para cambiar de vida, sino que se muestra

como un espacio en el que hacer un balance vital y digerir la propia existencia. Asimismo, la conciencia de la muerte resulta mucho más visible, al igual que para Thubron, viajero de edad muy parecida.

Estos viajeros-escritores, con un estatus profesional desigual, una preparación diferente para su recorrido, distinta edad y formación, así como una sensibilidad dispar, presentan un panorama complejo de los posibles sentidos del viaje contemporáneo. El desplazamiento voluntario en la era actual puede relacionarse directamente con el conocimiento y el saber, es responsable de la transformación del viajero, constituye una experiencia conmovedora y deformadora del sujeto, provoca su crisis personal, pero también contribuye a una existencia plena, significa superación física y mental, y forma parte del descubrimiento del propio yo y del otro.

La escritura, en cambio, se revela como una manera de transmitir emociones y sensaciones para hacer al lector cómplice de la experiencia. Esta puede centrarse en la figura del propio viajero y su recorrido o darle la voz al otro. También se trata de una guía de conocimiento en los múltiples sentidos de la palabra: conocimiento del sujeto que escribe, de los que este describe o deja hablar en su obra, conocimiento enciclopédico sobre la realidad de la ruta o conocimiento nuevo empírico que derriba tópicos y prejuicios. La escritura le da el poder al autor de decidir qué elementos componen su relato, pero también crea una cierta obligación de dejar testimonio. En el relato se ordena la experiencia, se pone en palabras el viaje, entre el yo y el mundo se intercalan las palabras.

Con la lectura del corpus resulta difícil creer que viajar ya no tiene sentido. Cuando Urry (2000) se preocupaba por los trayectos en el autobús climatizado que borraban la diferencia entre el viaje y la realidad virtual y Augé (1992, 1997, 2006) sugería que ya no tenía sentido viajar porque todo estaba visto, parece que ninguno de ellos había tenido en cuenta la naturaleza corporal y sensorial de esta experiencia, parece que se habían olvidado de que el viaje es un juego incesante entre ver el mundo y saborearlo (Wieczorkiewicz, 2008) y que la realidad ya no es solo un texto que leer como en los viajes antiguos, pero tampoco se reduce tan solo a una imagen que contemplar.

No obstante, tampoco queremos idealizar o seguir idealizando la experiencia viática. De hecho, en este estudio hemos pretendido desmitificar la idea de la tradición inmemorial del viaje como búsqueda y transformación, y no queríamos seguir hablando del viaje puro y auténtico ni del verdadero arte de viajar. Más bien coincidimos con los que consideran que los viajes mágicos, cuya pérdida lamentan tantos pensadores, así

como los héroes viajeros dignos de seguir, realmente nunca han existido y son fruto de cierta necesidad de sublimar el pasado y de la nostalgia por un mundo desaparecido, por lo que el sentido que se les suele otorgar a los viajeros antiguos y sus periplos, raramente se corresponde con sus verdaderos objetivos y con el carácter de estas travesías. Finalmente, aunque hemos comprobado que todos los viajeros del corpus se alejaban del turista modelo, es decir, del turista de masas organizado (Cohen, 1972) o del turista en modo recreativo (Cohen, 1979), tampoco nos ha interesado perpetuar la dicotomía turista-viajero, separación según la cual el primero se revela como una encarnación del mal, de la banalización y degradación del viaje, mientras que el segundo es el símbolo de la libertad y la experiencia única.

No obstante, a pesar de todas estas observaciones, conscientes de la existencia de una especie de mito idealizador y purificador en torno al viaje, tenemos que reconocer que este mito sigue pareciendo cautivador, de la misma forma que lo es inventar y reinventar los distintos sentidos del viaje a lo largo de la historia.

Tal vez, el mercader sogdiano no mienta cuando le cuenta a Thubron que «hay un hombre en [su] pueblo natal que se ha pasado toda su vida sentado junto al pozo. Está feliz, y loco» (2017 [2006]: 305). Quizás este hombre pueda ser feliz así, pero seguramente habrá otros que, frente a la tranquilidad de su pueblo natal, escogerán, por unas razones o por otras, la incertidumbre del camino, buscarán en la lejanía lo que no les da la imagen del pozo. El cabalgar, una vez más, será una llamada más fuerte que la morada (Zumthor, 1993), ser como la impetuosa corriente del río parecerá más atractivo que la quietud del árbol (Onfray, 2007) y se querrá contar historias como marinos mercantes y no campesinos sedentarios (Benjamin, 1936).

La historia del viaje nos ha mostrado que este, aunque no sea tan ideal, puro y mítico como nos gustaría pensar, ha atravesado la historia de la humanidad y, hoy en día, en un mundo de experiencias estandarizadas y de realidad virtual, sigue habiendo quienes, parafraseando al mercader sogdiano, han oído el agua corriendo por los jardines de Cachemira, han probado los dulces melones de Kumul y han caminado entre los tulipanes que tiñen las Montañas Celestes... Es muy difícil creer que estos vuelvan al pozo... y es muy difícil pedirles que lo hagan...

SUMMARY

Title: *Travelogues of travellers-writers on the Silk Road in the era of mass tourism: following the footsteps of the journeys of the past*

Travel is one of the most complex experiences undertaken by the human being. The desire for knowledge and discovery that characterises this experience, is inextricably linked to our nature. Likewise, travel always involves encounter with the unknown, an incessant game of the habitual and the new, of the identity and the otherness. It is an experience present in every era and undergone by travellers of all times. Nowadays travel is a complex and controversial subject: we move more than any other time in history but at the same time, more than ever, we talk about the crisis of travel and the slow agony of travel literature, as well as about the nonsense of both experiences.

The aim of this doctoral thesis is to analyse the meaning that contemporary travellers give to their own experience, enquiring in turn about the value of travel and travel-writing nowadays. In order to reach this goal, a corpus composed of three European and five Hispanic texts has been selected. *Shadow of the Silk Road* (2006) (in Spanish: *La sombra de la Ruta de la Seda*) by Colin Thubron belongs to the first group, as well as two works by Bernard Ollivier, *Longue marche. Traverser l'Anatolie* (2000) and *Longue marche. Vers Samarcande* (2001), [in Spanish: *La ruta de la seda. Viaje en solitario* (2005) and *La ruta de la seda. Viaje en solitario (2ª etapa: de Turquía a Samarcanda)* (2006)]. Hispanic texts are represented by *¡Te odio, Marco Polo!* (2009) by Pablo Strubell, *Caballos alados de la ruta de la seda* (2006) by Carlos Martínez de Campos, *La emoción del nómada* (2013) and *Nómada en Samarkanda* (2016) by Miquel Silvestre, as well as *Una viajera por Asia Central. Lo que queda de mundo* (2016) by Patricia Almarcegui.

In all cases, we deal with contemporary travel books whose authors traverse the region of the ancient Silk Road, mentioning in their works travellers of the past. For this reason, in this research the initial question about the meaning of contemporary travel is widened with questions addressing the different views of the territory of the Silk Road, and the role of the references to travellers from the past in contemporary texts.

The thesis consists of two clearly delimited parts in order to cover all these aspects, as well as to create a cohesive and coherent discourse. The first part, of theoretical and interdisciplinary nature, results from the assimilation process of critical works related to the travel notion, travel literature, travel-writing as a literary genre, as well as mass tourism. The four chapters of the first part are intended to constitute a research framework where the authors of the corpus, their experiences and writing could be placed within the corresponding current debates, thus laying the foundations for the analysis of the texts of the corpus that is carried out in the second part of this work.

The aim of the first chapter of this study is to present the problem associated with the different meanings of the concept «travel» and to comment on the terminological criterion that will be followed throughout this investigation. Next, the historical development of the travel experience is outlined, and we report on the most important works of the genre and the different historical visions of travel. The diachronic classification proposals of the different types of travellers, which reflect historical and ideological changes in the sense of the experience, are also indicated.

The second chapter of this work is dedicated to mass tourism, the dominant mode of current displacement. This approach is fundamental for the analysis of the corpus since the logic of mass tourism and its contradictions constrain the traveling experience of the authors of this corpus. For this reason, the sociological and anthropological keys of analysis of tourist behavior are found to be very valuable tools to analyse travel books.

The third chapter of this study focuses on the geographical space traversed by the authors of the corpus, which corresponds to the territory of the Silk Road. Data referring to the territories of Silk Road, its chronology, as well as its commercial activities are commented here. In the same way, old travellers who traversed these roads and the testimonies they left are also mentioned. We also comment on the mythification of this space happened throughout history.

Finally, the fourth chapter of the first part aims at outlining a general panorama of the theoretical debate on the genre of travel literature, presenting the different typologies and definitions that have been proposed in the circles of literary criticism, to eventually explain the terminological criterion followed in this work.

The concepts and ideas presented in these first chapters are applied in the critical analysis of the works of the corpus, corresponding to the second part of this study, whose content is directly related to the different topics of the theoretical framework of this research.

In the first chapter of the second part the texts of the corpus are presented, examining in depth questions such as the itinerary of the trip, its duration, the means of transport employed, as well as the link of authors with writing and with the literary world. All these aspects are shown to constrain both the travel experience and the travel writing. At the same time, the relationship between travel and narration is examined, and we emphasise the difficulty of putting the experience into words and what this implies in the case of travellers-writers of the corpus.

In the second chapter of this part we propose to study the corpus in the light of contemporary theories on mass tourism, paying special attention to the controversy traveller/tourist, the role of physiological senses in the travel experience, as well as to the theories concerning the relationship between hosts and guests, which includes the idea of tourism as spectacle and the vision of tourism as an extension of colonialism.

The third chapter allows us to analyse the images of the Silk Road that form the cultural baggage of the travellers of corpus. Here we discuss the dichotomies reading/experience and imaginary/reality found in the texts selected for this study. Likewise, the references to travellers from the past are commented, and the relationship (admiration, identification, rejection) that contemporary travellers-writers show with them is examined.

Finally, the fourth chapter, intended to be of certain conclusive character, focuses on the meaning that each of the authors of the corpus gives to their own experience and that is shown as a conjunction of all aspects discussed in the previous chapters.

CONCLUSIONS

The initial aim of this research was to study the meanings that contemporary travellers give to their own experience and the visions that accompany present journeys in the era of organized mass tourism. This first question inevitably led us, on the one hand, to reflect on the current travelogues, and, on the other hand, to analyse the mechanisms of mass tourism. In this way, we have been dealing with subjects traditionally rejected by the Academy. In the case of tourism, the «sin» was its connection with the ideas of leisure, fun and free time (Crick 1989, Franklin and Crang 2001, Podemski 2005), while travelogues looked too close to reality, history and geography to be considered literature (Regales Serna 1983, Carrizo Rueda 1997). However, nowadays both subjects have returned from their exile. The current society is crossed by the notions of displacement and the role of tourism in this context is evident, while the travelogues reflect part of this reality.

In order to be able to approach the kaleidoscope of meanings of contemporary journey, it was necessary to define the corpus of this research, delimit it and homogenize it. In this way, we have chosen travelogues corresponding to the Silk Road area and whose authors explicitly mention travellers from the past. At this point, we did not want just to talk about contemporary travel and mass tourism, and we were also interested in its relationship with journeys from others eras, as well as in the meanings associated with a certain geographic space.

All these questions implied the need of broadening the philological and literary studies with contributions of other disciplines, especially anthropology and sociology but also with the historical and geographical discourse. In addition, it seemed important to organise this work into two well-defined parts: a theoretical one and a second one of analytical and interpretative nature.

In this way, the first part of this study, composed of four chapters, has been conceived as a research framework, providing theoretical and methodological tools for the analysis of the corpus carried out in the second part. Identifying the different ways of understanding the journey in history was needed to examine the current displacements as the latest link in a long tradition. Likewise, it was essential for us to understand the anthropological and sociological theories about mass tourism in order to be able to

approach the attitudes shown by the authors of our texts. We also wanted to know the imaginaries that accompanied the Silk Road throughout history before looking for the vision of this space in contemporary travellers. Finally, the reflection on the travel genre, its problematic and its possible definitions, constituted an essential background to think about the relationship between the travel experience and the travel writing.

The second part of this work has been thought as an answer to the questions raised in the first one. The goal was to show how the issues addressed in the theoretical framework become tangible in the textuality of the travelogues of the corpus. For this reason, a certain symmetry between theoretical and analytical chapters has been sought.

While the main questions of the first part were to present the history of travel (chapter 1), to approach the studies on tourism (chapter 2), to comment on the historiographic and imaginary side of the Silk Road (chap. 3), and to state the different debates about travel genre (chap. 4), in the analytical part we were interested in introducing the texts of the corpus looking at the relationship of the authors with writing and with the literary world (chapter 1), studying these works in light of contemporary theories of tourism (chapter 2), as well as examining the references to ancient travellers made by the authors of the corpus, and analysing the visions of the Silk Road that constitute their cultural baggage (chapter 3). The combination of these aspects resulted in the meaning that each of the authors of the corpus attributed to their own experience, an issue that has been addressed in the last chapter of the second part which was though with certain conclusive character.

As shown throughout the pages of this work, we are dealing with a quite heterogeneous corpus, but whose protagonists share certain ideas and attitudes. All the authors of the corpus, in their journey, choose unfrequented roads, as well as unusual means of transport and, with their travel, they move apart from the organized mass tourism, so that their relationship with locals does not follow neither the mercantilist logic seller-buyer/actor-spectator nor does it perpetuate the asymmetric power relations between hosts and guests, typical of the tourism industry. Likewise, the protagonists create a totally new relationship with the sensorial reality, turning it, in many occasions, into the main value of their journey.

In addition, the reflections on travel as a personal transformation or as a way of living more fully are present in almost all of them (Strubell, Silvestre, Ollivier, Almarcegui), and the travellers of the corpus strive to tear down the topics associated with

certain places, showing the inaccuracy of the vision transmitted by press and television (Strubell, Silvestre, Ollivier, Almarcegui).

At the same time, in the texts studied here, however, it is observed that the reasons for traveling and writing in today's world can be very different, sometimes even opposed. Carl Thompson (2011: 30), speaking about the travelogue as a construction, warned that this should never be naively read as a window transparent to the world. We already know that «windows transparent to the world» do not exist and if they existed, they would not be a travelogue.

Although the itineraries of the travellers of the corpus create a great map of the Silk Road, in which the imaginary collides with the real, reading is opposed to seeing and the past contrasts with the present, the mythical journey does not always correspond to the same imaginaries. Despite sharing the conviction about the power of names and a certain idealised and nostalgic view towards the travellers of the past, the protagonists of the corpus are not related in the same way to their predecessors in the Silk Road, neither they use similarly the ancient texts in their stories.

Travel may mean, as in the case of Strubell, a personal experience, valuable in itself, where emotions and sensations caused in the subject stand out, and where the Silk Road reveals itself as a path of magical cities that encourage to travel, while the travellers from the past are role models in contemporary journey. Curiously, the medieval journey, characterized by its practical meaning and its very defined goals, associated with hardship and suffering, invites here to enjoy a journey where the goal is not the destination but the road itself.

For Martínez de Campos the medieval texts are a stimulus to travel, and the effect they generate in the reader is more important than their own textuality. Similarly, in the journey of the protagonist, corporal sensations play a fundamental role, and travelling is closely related to the idea of physical achievement, while self-knowledge is associated with suffering and effort. For this reason, the imaginary of the Silk Road present in his work, with the vision of these roads as hostile lands that force the subject to try himself, matches the ideas of the Yellow Cruise or the different Rallies. In this context, the value of the experience is based on the adventure it entails, as well as on the risk and emotion it implies. The author, in addition to narrating his own story, uses his story to pay homage to the travellers of the 19th and 20th century, intrepid adventurers and great explorers in his opinion.

The same vision of the Silk Road as a physical and mental test accompanies Silvestre. For this motorcyclist the trip means danger, personal improvement but also freedom and the encounter with oneself. In this context, the purpose of writing, in addition to leaving testimony of certain landscapes and people, is to tell the transformation of the traveller himself. For this reason, the author creates a narrative universe in which he clearly dominates the discourse, and the protagonist's subjectivity becomes the center of the whole story. The motorcyclist uses his own voice and that of other characters to create his image as a professional traveller and writer. To this objective, the different mentions to the medieval traveller Ruy González de Clavijo are also subordinated to the author's self-promotion. In the process of creating a Silvestre brand equivalent to the great travellers from the past, the medieval topic is reduced to an attractive label that allows «the speech of legitimation» in which the protagonist appears as «the heir of the great ancestors of the travel» (Urbain, 1993 [1991]: 77).

The use of references to the travellers from the past in the rest of the books of the corpus is very different. In the case of Thubron, the vision of the Sogdian merchant and the imaginary dialogue that the protagonist holds with him, make it possible to talk about both the meaning of the trip and the purpose of the writing. Thubron, the writer of the encounters, give the voice to the subaltern throughout his story, thus showing the reality of the countries he goes through. The Silk Road and its vision as a space of heterogeneity and diversity whose consequences reach our days, allows the author to find complex people who become protagonists of his work and, on the other hand, makes it possible to connect with the encyclopedic and formative aspect of the travelogue since the author presents a great amount of information about the reality of the famous Road throughout his text.

However, the authors who focus more on the travelogues from the past, citing them and commenting on them, are Ollivier and Almaregui. The French traveller is fascinated by the world of caravans and merchants who filled the Silk Road centuries ago, and whose footsteps can be followed thanks to the work of Jean-Baptiste Tavernier. Ollivier reads this text, cites its fragments, and its content is valuable itself, as the story of the seventeenth is revealed as a guide along the ancient paths, providing information impossible to achieve otherwise. However, the traveller's route is not only a path following the footsteps of the ancient merchants or searching for sensations and impressions that accompanied the merchants of yesteryear. As the traveller himself indicates, the route he wants to follow is the route of people. Thus, Olivier, in the same way as Thubron, insists on the

value of encounters with local people and shows how his particular route is the path to the Other, through which he knows himself.

Finally, Patricia Almarcegui, although she does not reflect so much on the different imaginaries of the Silk Road, she shows that it is a territory to discover an architectural and cultural splendor that surprises even today. The writer shows the trip as structured around knowledge as a source of meaning. The role of travellers from the past is fundamental in this vision, since they are revealed as the masters who teach the way, and whose words help to reconstruct the incomplete image of the mythical reality that the contemporary traveller is pursuing. For this reason, the medieval work is shown as a source of information about the past, and what interests most the traveller is the textuality of the story itself and not the travel myth that sustains it, so that she integrates it into the universe of her work. In addition, the text of Almarcegui is not only a guide to know other territories but also another literature since, together with the references to *Embajada a Tamorlán*, her work is crossed by the voices of other travellers to the Orient.

The differences observed in the texts studied, both in the primary meaning of the trip and in the references to the travellers from the past and in the imaginary of the Silk Road, may be due to different reasons. First of all, depending on the previous knowledge of the travellers, they understand more or less of the reality of the territories covered in their travels, deciphering in different degrees the different layers of the palimpsest of the Silk Road. The preparation of Thubron, his great erudition in relation to the reality of this area, implies that his observations are not limited to basic information, data, and repeated anecdotes (as in the case of Martínez de Campos). In the same way, Ollivier, being so fond of caravanserais, can better appreciate the traces of these inns in his path, whereas Almarcegui, knowledgeable of the Mongolian architecture, understands the symbolism of the monuments that she visits.

At the same time, in Silvestre's case, the constant justification of his own journey, as well as the valuation of his merits in the travelogue, contrasts with the absence of these elements in the other works of the corpus. This fact is easily explained attending to the professional status of each of the authors. On the one hand, Almarcegui, a much more consolidated author than Silvestre, does not create such a strong economic dependence between her life and her writing and seems to be freed from the pressure observed in the motorcyclist. Likewise, Thubron, a fully consolidated author in the publishing world, does not need to convince anyone of his value as traveller and writer, and, in fact, he considers that focusing on oneself is one of the biggest mistakes of the travel writer,

whose destination should always be the other people. On the other hand, Strubell, Ollivier and Martínez de Campos, do not pretend to be part of the list of travel writers and, not being professionally related to the literary world, are not forced to justify themselves and promote themselves through their travelogues.

Finally, the age of the authors of the corpus and the moment in life in which they decide to undertake their travel influences their vision of it, as well as the meaning they give to it. While Strubell's acquaintances interpret his decision to quit his job in order to travel as «the crisis of the 30», Silvestre has already finished 40 when he decides to leave his permanent job to travel, but in both cases it is a life change, a moment to start another kind of life. In Ollivier's case, a 61-year-old traveller, travelling no longer serves to change life – as he tells us - but allows a kind of vital balance to digest one's existence. The awareness of death is thus much more visible in Ollivier as well as in Thubron, a traveller of very similar age.

These travellers-writers, with unequal professional status, different preparation for their journey, different age and education, as well as diverse sensibility, present a complex panorama of the possible meaning of the contemporary journey. Voluntary displacement in the current era may be directly related to knowledge, is responsible for the transformation of the traveller, is a transformative experience for the subject that may trigger his personal crisis but also contributes to achieve a full life, it also means physical and mental achievement and is part of the self-discovery and of the discovery of the Other.

Writing, on the other hand, is revealed as a way of transmitting emotions and sensations to make the reader the experience accomplice. The discourse can focus on the figure of the traveller and his journey or give the voice to the Other. It is also a knowledge guide in the multiple senses of the word: knowledge of the subject who writes, of those who describe or let speak in his work, encyclopedic knowledge about the reality of the route or new empirical knowledge that overthrows topics and prejudices. Writing gives the author the power to decide what elements make up his story, but also creates a certain obligation of leaving testimony. In the travelogue the experience is ordered, the journey is put into discourse, the words are interspersed between the self and the world.

After the reading of the corpus it is difficult to believe that traveling is no longer a valuable and meaningful experience. When Urry (2000) was concerned about the journeys in the air-conditioned bus that erased the difference between travel and virtual reality, and Augé (1992, 1997, 2006) suggested that there was no point in traveling because everything was seen, it seems that none of them had taken into account the

corporal and sensorial nature of this experience. It seems that they had forgotten that travel is an incessant game between seeing the world and tasting it (Wieczorkiewicz, 2008) and that reality is no longer just a text to read (as in the travel from the past) but neither is reduced only to an image to contemplate.

However, we do not want to idealise or continue idealising the travel experience. In fact, in this research we have tried to demystify the idea of the immemorial tradition of travel as a search and a transformation, and we did not want to continue talking about the pure and authentic travel or the true art of traveling. On the contrary, we agree with those who consider that the magical journey whose loss is regretted by many thinkers, as well as traveling heroes worthy to follow, have never really existed, and they are just the result of a certain need to sublimate the past and of the nostalgia for a vanished world. Therefore, the sense that is often given to the ancient travellers and their journeys, rarely corresponds to their true objectives and the nature of these voyages. Finally, although we have verified that all travellers in the corpus distanced themselves from the model tourist, that is, from the organized mass tourist (Cohen, 1972) or from the tourist in recreational mode (Cohen, 1979), we were not interested in perpetuating the traveller/tourist dichotomy, separation according to which the first one is revealed as an incarnation of evil, as a trivialization and degradation of travel, while the second one represents the symbol of freedom and unique experiences.

However, despite all these observations and well aware of the existence of a kind of idealising and purifying myth around the journey, we have to recognise that this myth continues to appear captivating, as it is inventing and reinventing the different meanings of travel throughout history.

Perhaps, the Sogdian merchant does not lie when he tells Thubron that «there is a man back home who has sat all his life by the village well. He is happy, and mad» (2017 [2006]: 305). Maybe this man can be happy like that, but surely there will be others who, instead of the tranquility of their village, will choose, for one reason or another, the uncertainty of the road, looking in the distance for what the image of the well does not give them. Being as the impetuous current of the river will seem more attractive than the stillness of the tree (Onfray, 2007), and telling travel stories as merchant seamen, instead of sedentary peasants (Benjamin, 1936).

The history of travel has shown us that, although it is not as ideal, pure and mythical as we would like to think, it has crossed the history of humanity and, nowadays, in a world of standardised experiences and virtual reality, there are people who still, paraphrasing

the Sogdian merchant, have heard the water falling in the gardens of Kashmir and tasted the sweet Kumul melons and walked through the tulips that stain the Mountains of Heaven... It is very difficult to believe that these people will go back to the well... and it is very difficult to ask them to do it ...

BIBLIOGRAFÍA

- Albaladejo Vivero, Manuel (2007), «La imagen de los pueblos lejanos en la obra de Heródoto», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 43, pp. 267-281.
- Albuquerque-García, Luis (2004), «A propósito de *Judíos, moros y cristianos*: el género “relato de viajes” en Camilo José Cela», *Revista de Literatura*, LXVI, 132, pp. 503-424.
- Albuquerque-García, Luis (2006), «Los “libros de viaje” como género literario», en *Diez estudios sobre viaje*, eds. Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel, Madrid, CSIC, pp. 67-89.
- Albuquerque-García, Luis (2008), «Apuntes sobre crónicas de Indias y relatos de viajes», *Letras*, 57-58, pp. 11-23.
- Albuquerque- García, Luis (2008b), «*El peregrino entretenido* de Ciro Bayo y el relato de viaje a comienzos del siglo XX», en *El viaje en la literatura hispánica: de Juan Valera a Sergio Pitol*, eds. Francisco Uzcanga Meinecke y Julio Peñate Rivero, Madrid, Editorial Verbum, pp. 145-160.
- Albuquerque-García, Luis (2011), «El “relato de viajes”: hitos y formas en la evolución del género», *Revista de Literatura*, LXXIII, 145, pp. 15-34.
- Albuquerque-García, Luis (2015), «“Relatos de viaje” y paradigmas culturales», *Letras*, 71, pp. 63-76.
- Alganza Roldán, Minerva (2015), «¿Historiadores, logógrafos o mitógrafos? (Sobre la recepción de Hecateo, Ferécides y Helánico)», *Polymnia*, 1, pp. 3-24.
- Almarcegui, Patricia (2007), «El *orientalismo en España*», *Revista de Occidente*, 316, pp. 139-154.
- Almarcegui, Patricia (2008), «Viaje y literatura: elaboración y problemática de un género», *Letras*, 57-58, pp. 25-31.
- Almarcegui, Patricia (2009), «El orientalismo y las artes visuales: una nueva formulación», *Quaderns de la Mediterrània*, 11, pp. 271-274.
- Almarcegui, Patricia (2013), *El sentido del viaje*, Salamanca, Junta de Castilla y León.
- Almarcegui, Patricia (2014), «Orientalismo y postorientalismo. Diez años sin Edward Said», *Quaderns de la Mediterrània*, 20-21, pp. 231-234.
- Almarcegui, Patricia (2016), *Una viajera por Asia Central. Lo que queda de mundo*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona.

- Almarcegui, Patricia (2016b), «Crónica y literatura de viajes», *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 158, pp. 9-14.
- Antón Clavé, Salvador (1998), «La urbanización turística. De la conquista del viaje a la reestructuración de la ciudad turística», *Documents d'analisi geogràfica*, 32, pp. 17-43.
- Aracil Varón, Beatriz (2009), «Sobre el proceso de creación de un imaginario múltiple: América durante el período colonial», en *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, eds. Carmen Alemany Bay y Beatriz Aracil Varón, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, pp. 13-30.
- Aramberri, Julio (2011), *Turismo de masas y modernidad. Un enfoque sociológico*, Madrid, CIS.
- Arellano Ayuso, Ignacio (2011), «Nota preliminar. Viajeros, aventureros, turistas y vagabundos o la inacabable curiosidad humana», *Hispania Félix*, 2, pp. 11-17.
- Arellano Ayuso, Ignacio (2011b), «La actualidad de la literatura de viajes. Entrevista a Luis García Alburquerque-García », *Hispania Félix*, 2, pp. 29-43.
- Armada, Alfonso (1998), *Cuadernos africanos*, Barcelona, Ediciones Península.
- Armada, Alfonso (2016), «Escribir el viaje. Más que una literatura, una vida», *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 158, pp. 2-8.
- Audouin-Dubreuil, Ariane (2003), *Expedition Seidenstraße: Mit den ersten Geländewagen von Beirut bis Peking, die legendäre "Expédition Citroën Centre-Asie" 1931-1932*, München, Frederking & Thale.
- Auerbach, Erich (2011 [1946]), *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura Occidental*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Augé, Marc (1994 [1992]), *Los «no lugares». Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Augé, Marc (1998 [1997]), *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Augé, Marc (2006): «El viaje inmóvil», en *Diez estudios sobre viaje*, eds. Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel, Madrid, CSIC, pp. 11-15.
- Bancel, Nicolas; Blanchard, Pascal; Gilles, Boetsch; Deroo, Éric; Lemaire, Sandrine (dirs), (2002), *Zoos Humains. De la vénus hottentote aux reality shows*, París, La Découverte.

- Baranda, Nieves (1992), «El espejismo del Preste Juan de las Indias en su reflejo literario en España», en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de hispanistas*, (Barcelona, 21-26 de agosto de 1989), coord. Antonio Vilanova, Barcelona, PPU, pp. 359-364.
- Barthes, Roland (1985 [1957]), *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI.
- Bas Martín, Nicolás (2008), «La *Bibliothèque portative du voyageur*: sobre libros de viajes en la estancia parisina de Cavanilles», en *Placer e instrucción. Viajeros valencianos por el siglo XVIII*, coords. Emilio Soler Pascual, Nicolás Bas Martín, Valencia, Universidad de Alicante-Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia, pp. 141-162.
- Bas Martín, Nicolás (2011), «El viaje como formación: ejemplos de la literatura europea del siglo XVIII», *Historia de la educación*, 30, pp. 129-143.
- Baudrillard, Jean (1978), *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.
- Bauman, Zygmunt (1993), «The sweet smell of decomposition» en *Forget Baudrillard?*, eds. Chris Rojek, Bryan Turner, Londres, Routledge.
- Bauman, Zygmunt (2011 [1993]), «Ponowoczesne wzory osobowe [Posmodernos modelos de personalidades]», *Studia Socjologiczne*, 1(200), pp. 435-458.
- Bayo Julve, Juan Carlos (2013), «La *història de Jacob Xalabín* y el contexto geopolítico de su época», en *Actas del Coloquio Internacional de la AEPE: El español y la cultura hispánica en la ruta de la seda*, eds. María Jesús del Castillo Gómez y Susana Heikel, Salamanca, pp. 15-25.
- Béguelin-Argimón, Victoria (2011), *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, Lausanne, Hispania-Helvéica.
- Beltrán Llavador, Rafael (1991), «Los libros de viajes medievales castellanos», *Revista de Filología Románica*, anejo 1, pp. 121-164.
- Benjamin, Walter (1991[1972]), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus.
- Betancort Santos, Sonia (2010), «*Oriente no es una pieza de museo*». *Jorge Luis Borges y las culturas de la India*, (tesis doctoral), Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Boorstin, Daniel. J. (1980 [1964]), *The Image. A Guide to Pseudo Events in America*, Nueva York, Atheneum.
- Borges, Jorge Luis (1971), *Historia de la Eternidad*, Madrid, Alianza Emecé.

- Borges, Jorge Luis (1987), *Biblioteca personal: (prólogos)*, Madrid, Alianza.
- Borges, Jorge Luis (1989), *Obras completas. II, 1952-1972*, Barcelona, Emecé.
- Borm, Jan (2016), «Defining Travel: On the Travel Book, Travel Writing and Terminology», en *Perspectives on Travel Writing*, eds. Glenn Hooper y Tim Youngs, Nueva York, Routledge, s.p.
- Boulnois, Luce (2004 [2001]), *La Ruta de la Seda: dioses, guerreros y mercaderes*, Barcelona, Península.
- Bravo, Pedro (2018), *Exceso de equipaje: Por qué el turismo es un gran invento hasta que deja de serlo*, Barcelona, Editorial Debate.
- Brzozowska, Blanka (2009), «Reseña Anna Wiczorkiewicz, *Apetyt turysty [El apetito del turista]*», *Teksty Drugie*, 4, pp. 102-109.
- Burdiel, Isabel; Serna, Justo (1996), *Literatura e historia cultural o Por qué los historiadores deberíamos leer novelas*, Valencia, Episteme.
- Burke, Peter (2006 [2004]), *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós.
- Burszta, Wojciech (1996), *Czytanie kultury. Pięć szkiców [La lectura de la cultura, Cinco esbozos]*, Wyd. Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM [la Editorial del Instituto de la Etnología y Antropología Cultural, Universidad de Adam Mickiewicz de Poznan].
- Buzard, James (1998 [1993]), *The beaten track: European tourism, literature and the ways to «culture», 1800-1918*, Oxford, Clarendon Press.
- Capano, Daniel Alejandro (2011), «Recurrencias temáticas entre *Seta* de Alessandro Baricco y *Querido Amigo* de Angélica Gorodischer», en *Actas del X Jornadas Nacionales de Literatura Comparada. Asociación Argentina de Literatura Comparada. Universidad Nacional de La Plata – CONICET, La Plata, 17 al 20 de Agosto de 2011*, ed. Miguel Ángel Montezanti, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, pp. 113-117.
- Carrizo Rueda, Sofía M. (1993), «El “imaginario” de la naturaleza en los itinerarios medievales a través de Pedro Tafur», en *Caminería hispánica: Actas del I Congreso de Caminería Hispánica*, Madrid, AACHE Ediciones, Vol.2, pp. 229-236.
- Carrizo Rueda, Sofía M. (1994), «Hacia una poética de los relatos de viajes: a propósito de Pero Tafur», *Incipit*, 14, pp. 103-144.
- Carrizo Rueda, Sofía M. (1997), «Pero Tafur, un autor-personaje cuestionado desde su propio discurso», en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de*

- 1995), coord. José Manuel Lucía Megías, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 461-468.
- Carrizo Rueda, Sofía M. (1997), *Poética del relato de viajes*, Kassel, Edition Reichenberger.
- Carrizo Rueda, Sofía M. (2004-2005), «Construcción del personaje y entrecruzamiento de discursos en el Quijote desde una poética del relato de viajes», *Letras*, 50-51, pp. 81-97.
- Carrizo Rueda, Sofía M. (2011), «El imaginario de los receptores y la construcción de los relatos de viajes. Entre embajadores medievales y corresponsales postmodernos», *Boletín de Literatura Comparada*, 36, pp. 11-25.
- Carrizo Rueda, Sofía M. (2015), «Viajes en palabras. Entre historias de vidas y de culturas», *Letras*, 71, pp. 19-24.
- Cary, Stephanie Hom (2004), «The Tourist Moment», *Annals of Tourism Research*, 31, pp. 61-77.
- Certeau, Michel (1993 [1975]), *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.
- Cervera Jiménez, José Antonio (2014), «Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII», *Sémata*, 26, pp. 425-446.
- Champeau, Geneviève (2004), «El relato de viaje, un género fronterizo», en *Relatos de viajes contemporáneos por España y Portugal*, coord. Geneviève Champeau, Madrid, Verbum, pp. 15-31.
- Chatwin, Bruce (1997), *Anatomía de la inquietud*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik.
- Cheong So-Min, Miller Marc L. (2000), «Power and Tourism. A Foucauldian observation», *Annals of Tourism Research*, 27, pp. 371-390.
- Chimeno del Campo, Ana Belén (2006), «Aproximación al reino del Preste Juan en la literatura de viajes de la Edad Media española», en *Actas del II Congreso Internacional de ALEPH, (Santiago de Compostela, 7-11 de marzo de 2005)*, coords. Dolores Fernández López y Fernando Rodríguez-Gallego, Santiago de Compostela, Vol. I, pp. 133-141.
- Chimeno del Campo, Ana Belén (2011), *El Preste Juan en los libros de viajes de la literatura española medieval*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Cinca Pinós, María Dolors (2001), «Las versiones francesas de *Las mil y una noches*: ¿clásicos franceses traducidos al español?», en *Los clásicos franceses en la España*

del Siglo XX: estudios de traducción y recepción, eds. Francisco Lafarga y Antonio Domínguez, Barcelona, PPU, pp. 197-200.

Citroën, André; Sabates, Fabien; Cravan, Camille; Baschet, Eric (eds.) (1979), *Die Gelbe Expedition Beirut-Peking 1931-1932. Eine historische Foto-Reportage*, Kehl am Rhein, Swan.

Clark, Steve (ed.), (1999), *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit*, Londres, Zed Books.

Cohen, Erik (1972), «Towards a Sociology of International Tourism», *Social Research*, XXXIX, 1, pp. 164-182.

Cohen, Erik (1979), «A Phenomenology of Tourist Experiences», *Sociology*, XIII, 2, pp. 179-201.

Cohen, Erik (1984), «The Sociology of Tourism. Approaches, Issues and Findings», *Annual Review in Anthropology*, 10, pp.173-192

Cohen, Erik (1985), «Tourism as Play», *Religion*, 15, pp. 291-304.

Cohen, Erik (1989), «“Primitive and Remote”: Hill Tribe Trekking in Thailand», en *Semiotics of Tourism*, ed. Dean MacCannell, Oxford, Pergamon Press.

Cohen, Erik (1993), «Introduction: Investigating tourist arts», *Annals of Tourism Research*, 20, pp. 1-8.

Colombi Nicolia, Beatriz (2006), «El viaje y su relato», *Latinoamérica*, 43, pp. 11-35.

Corbin, Christophe (2017), «Je marche donc je revis. D'Istanbul a Xian: La Route du Soi de Bernard Ollivier», en *Odyssées /Odysseys : travel narratives in French/ Récits de voyage en français*, ed. Jeanne M. Garane, Leiden, Brill Rodopi, pp. 173-183.

Correa Correa, Ohara Janet (2015), *Estudio hermenéutico de la novela «Seda» de Alessandro Baricco: desde el análisis de su estructura al estudio del erotismo femenino* (tesis de maestría), Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana.

Correa Ramón, Amelina (1999-2000), «Intermedio de las Mil y una noches, una cala orientalista en la obra de Enrique Diez-Canedo», *Cauce*, 22-23, pp. 39-47.

Crick, Malcolm (1989), «Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility», *International Tourism*, 18, pp. 307-344.

Cristóbal, Vicente; López de Juan, Crescente (eds.) (2009), *Feliz quien como Ulises: viajes en la Antigüedad*, Madrid, Ediciones Clásicas.

- Dann, Graham (1989), «The Tourist as Child: Some Reflections», *Cahiers du Tourisme*, 135.
- Dawson, Christopher (ed.) (1955), *The Mongol Mission. Narratives and letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Nueva York, Sheed and Ward.
- De Bunes Ibarra, Miguel Ángel (2013), «La ruta de la seda. Entre lo imaginario y lo real», en *La ruta de la seda: camino de caminos*, coords. Ana Ruiz Gutiérrez y Miguel Ángel Sorroche Cuerva, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 11-28
- De Kadt, Emanuel (1991 [1979]), *Turismo: ¿pasaporte al desarrollo?*, Madrid, Endymion.
- De Lama, Víctor (2013), *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, Madrid, Miraguano.
- Dunlop, Carol; Cortázar Julio (1983), *Los autonautas de la cosmopista o Un viaje atemporal Paris-Marsella*, Barcelona, Muchnik Editores.
- Eco, Umberto (1986), *Travels in Hype-Reality*, Londres, Picador.
- Edensor, Tim (1998), *Tourists at the Taj*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Edensor, Tim (2001), «Performing tourism, staging tourism. (Re)producing tourist space and practice», *Tourist Studies*, 1, pp. 59-81.
- Eliade, Mircea (1971), *The Myth of the Eternal Return*, Princeton, Princeton University Press.
- Espinoza, María (2009), «El espejo roto de occidente: conceptos orientalistas en la literatura latinoamericana», *Hispanet Journal*, 2, pp.1-14.
- Ferrús, Beatriz (2011), *Mujer y literatura de viajes en el siglo XIX: entre España y las Américas*, Valencia, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans.
- Forsdick, Charles (2016), «Travel and the Body. Corporeality, Speed and Technology», en *The Routledge Companion to Travel Writing*, ed. Carl Thompson, Londres, Routledge, s.p.
- Franklin Adrian, Crang Mike (2001), «The Trouble with Tourism and Travel Theory, Editorial», *Tourist Studies*, 1, pp. 5-22.
- Frow, John (1991), «Tourism and the Semiotics of Nostalgia», *October*, 57, pp. 123-151.
- Galeano, Eduardo (2008), *Espejos. Una historia casi universal*, Madrid, Siglo XXI.

- García Farrero, Jordi (2011), «Caminar y Autobiografía: Jean-Jacques Rousseau y Friedrich Nietzsche», *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 6, pp. 107-116.
- Garrido Gallardo, Miguel A. (ed.) (1988), *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco Libros.
- Garzón Díaz, Julián (1987), «Hannón de Cartago, Periplo (Cod. Palat. 398 fol. 55r-56r)» *Memorias de historia antigua*, 8, pp. 81-86.
- Gaspar Gómez de la Serna (1974), *Los viajeros de la Ilustración*, Madrid, Alianza.
- Geise, Piotr (2011), «Reseña John Urry, *Socjologia mobilności [Sociología de la movilidad]*», *Turystyka Kulturowa*, 7, pp. 39-42.
- Gil, Juan (1989), *Mitos y utopías del descubrimiento*, Madrid, Alianza.
- Gil, Juan (2005), «Encuentros entre Oriente y Occidente», *Revista de libros*, 103-104, pp. 1-4.
- Goffman, Erving (1969), *The presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth, Penguin.
- Gómez Salazar, Carlos Andrés (2012), *Acercamiento al personaje Tamerlán en la novela de Enrique Serrano en comparación con el histórico*, (tesis de Maestría), Medellín, Universidad Eafit.
- Góngora Díaz, María Eugenia (2016), «Medievalismo y orientalismo: “el pasado es un país extranjero”», *Revista chilena de literatura*, 92, pp. 223-232.
- González Cañal, Rafael (2002), «Las comedias sobre el Gran Tamorlán de Persia», en *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro. Burgos-la Rioja, 15-19 de julio de 2002*, coords. Francisco Domínguez Matito y María Luisa Lobato López, Madrid, Iberoamericana Editorial Vervuert, Vol 1, pp. 917-928.
- González Damián, Alfonso (2010), «El turismo en la sociología contemporánea, una aproximación», *Anuario Turismo y Sociedad*, XI, pp. 119-142.
- González Ponce, Francisco José (2010), «Veracidad documental y deuda literaria en el *Periplo de Hanón*, 1-8», *Mainake*, 32 (2), pp. 761-780.
- González-Rivera, Juliana (2019), *La invención del viaje*, Madrid, Alianza.
- Graburn, Nelson H. H. (1976), *Ethnic and tourist art: cultural expressions from the fourth world*, Berkeley, University of California Press.

- Graburn, Nelson H.H. (1992 [1977]), «Turismo: el viaje sagrado», en *Anfitriones e invitados*, ed. Valene L. Smith, Madrid, Ediciones Endymion, pp. 45-68.
- Gros, Frédéric (2018 [2009]), *Andar, una filosofía*, Barcelona, Taurus.
- Gruzinski, Serge (1991), *La colonización de lo imaginario*, México, FCE.
- Guevara, Ernesto (2005), *Diarios de motocicleta*, Buenos Aires, Planeta.
- Gutiérrez Viñuales, Rodrigo (2010), «Arte y orientalismo en Iberoamérica. De la fantasía árabe a la edad del encantamiento», en *La invención del estilo hispano-marroquí. Presente y futuros del pasado*, ed. José Antonio González Alcantud, Barcelona, Anthropos, pp. 285-307.
- Guzmán Rubio, Federico Augusto (2011), «Tipología del relato de viajes en la literatura hispanoamericana: definiciones y desarrollo», *Revista de Literatura*, 73, pp. 111-130.
- Guzmán Rubio, Federico Augusto (2013), *Los relatos de viaje en la literatura hispanoamericana: Cronología y desarrollo de un género en los siglos XIX y XX*, (tesis doctoral), Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Hajda, Agata (2009), «Włóczęgostwo jako specyficzna kondycja człowieka [Vagabundeo como una condición específica del ser humano]», *Barbarzyńca*, 3-4, pp. 25-35.
- Higueras, Georgina (2015), «La Ruta de la Seda del siglo XXI», *Política exterior*, 167, pp. 40-52.
- Holland, Patrick; Huggan Graham (2016), «Varieties of Nostalgia in Contemporary Travel Writing», en *Perspectives on Travel Writing*, eds. Glenn Hooper, Tim Youngs, Nueva York, Routledge, s.p.
- Höllmann, Thomas O. (2015 [2004]), *La Ruta de la Seda*, Madrid, Alianza.
- Hopkirk, Peter (1999 [1980]), *Demonios extranjeros en la Ruta de la Seda*, Barcelona, Laertes.
- Huertas Morales, Antonio (2012), *La Edad Media contemporánea. Estudio de la novela española de tema medieval (1990-2012)*, (tesis doctoral), Valencia, Universitat de València.
- Hulme, Peter (2002), «Travelling to write (1940–2000)», en *The Cambridge Companion to Travel Writing*, eds. Peter Hulme, Tim Youngs, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 87-101.
- Hye-Jeoung, Kim (2011), *Orientalismo en la literatura española finisecular: Sus huellas en las obras poéticas de Francisco Villaespesa* (tesis doctoral), Salamanca, Universidad de Salamanca.

- Jean, Richard (1981), *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, Brepols.
- Kapuściński, Ryszard (2004), *Podróże z Herodotem [Viajes con Heródoto]*, Cracovia, Znak.
- Kazimierczak, Marek (2009), «Kilka refleksji nad „autentycznością” w kontekście książki Anny Wieczorkiewicz - *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*» [Unas reflexiones sobre la “autenticidad” en el contexto del libro de Anna Wieczorkiewicz- *El apetito del turista. Sobre la experimentación del mundo en el viaje*], *Turystyka Kulturowa*, 7, pp. 32-39.
- Kerouac, Jack (1983), *En el camino*, Barcelona, Bruguera.
- Kinsley, Zoë (2016), «Travellers and Tourists», en *The Routledge Companion to Travel Writing*, ed. Carl Thompson, Londres, Routledge, s.p.
- Knebel, Hans-Joachim (1973 [1960]), *Sociología del turismo. Cambios estructurales en el turismo moderno*, Barcelona, Editorial Hispano Europea.
- Kodama, María (2006), «Borges y el Oriente», *El hilo de la fábula*, 6, pp. 96-101.
- Kowalczyk, Paulina (2018), *Obraz „Orientu” w relacjach polskich podróżników. Od diarium romantycznego do e-dziennika współczesnego [La imagen del Oriente en los relatos de viajeros polacos. Desde el diario romántico hasta el e-diario contemporáneo]*, (tesis doctoral en curso), Łódź, Universidad de Łódź.
- Kozicka, Dorota (2003), «Wędrowcy światów prawdziwych. Dwudziestowieczne relacje z podróży [Los viajeros de mundo reales. Los relatos del viaje del siglo XX]», Cracovia, Universitas.
- Krakauer, Jon (2008), *Hacia rutas salvajes*, Barcelona, Zeta Bolsillo.
- Krotz, Esteban (1991), «Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico», *Alteridades*, 1(1), pp. 50-57.
- Leralta, Javier (1998), *Viajes y viajeros del 98: andanzas literarias por España de la Generación del 98*, Madrid, Editorial Viajes Ilustrados.
- Lévi-Strauss, Claude (1988 [1955]), *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós.
- Liska Allan; Ritzer George (1997), «McDisneyization and Post-Tourism: Complementary Perspectives on Contemporary Tourism», en *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory*, eds. Chris Rojek y John Urry, Londres, Routledge.
- Llagostera Cuenca, Esteban (2004), «La seda china y la Ruta de la Seda», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XL, pp. 243-265.

- Llopesa, Ricardo (1996), «Orientalismo y modernismo», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 25, Madrid, Servicio de Publicaciones UCM, pp. 171-179.
- Lloréns García, Ramón F. (1991), *Los libros de viajes de Miguel de Unamuno*, Alicante, Caja de Ahorros Provincial de Alicante.
- López Estrada, Francisco (1984), «Procedimientos narrativos en la *Embajada a Tamorlán*», *Anuario de Filología Española*, pp. 129-146.
- López Estrada, Francisco (ed.) (1999), *Embajada a Tamorlán*, Madrid, Castalia.
- López Estrada, Francisco (2000), «Fama de Tamorlán en la España de los Siglos de Oro», en *Estudios de filología y retórica en homenaje a Luisa López Grigera*, coord. Elena Artaza y otros, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 303-310.
- López Estrada, Francisco (2001), «Fama literaria de Tamorlán en España durante el siglo XV», en *Studia in honorem Germán Orduna*, eds. Leonardo Funes y José Luis Moure, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 369-374.
- López Estrada, Francisco (2003), *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Madrid, Ediciones del Laberinto.
- López Guzmán, Rafael (2013), «La embajada de Ruy González de Clavijo ante Tamerlán», en *La ruta de la seda: camino de caminos*, coords. Ana Ruiz Gutiérrez y Miguel Ángel Sorroche Cuerva, Granada, Editorial Universidad de Granada pp. 57-88.
- Maalouf, Amin (1993[1988]), *Samarcanda*, Madrid, Alianza.
- MacCannell, Dean (2003 [1976]), *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*, Barcelona, Melusina.
- MacCannell, Dean (1992), *Empty Meeting Grounds*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Martínez de Campos, Carlos (2006), *Caballos alados de la ruta de la seda*, Madrid, Dossat.
- Martínez Laínez, Fernando (2003), *Embajada a Samarcanda*, Barcelona, Belacqua.
- Martínez Reche, Modesto Rubén (1995), «Libros de viaje: Tres miradas a las Hurdes», en *Literatura española alrededor de 1950: Panorama de una diversidad*, eds. Manuel José Ramos Ortega et al., Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad, pp. 225-253
- Mee, Catharine (2014), *Interpersonal Encounters in Contemporary Travel Writing. French and Italian Perspectives*, Londres, Nueva York, Anthem Press.

- Montejo Gurruchaga, Lucía (2004), «Alfonso Grosso y la literatura de viajes de los años sesenta: dos miradas a las tierras andaluzas», *Philologia Hispalensis*, XVIII, pp. 109-122.
- Montejo Gurruchaga, Lucía (2006), «Alfonso Grosso y el realismo social. Dos novelas de los años sesenta», *Archivum*, LVI, pp. 205-231.
- Montejo Gurruchaga, Lucía (2009), «La narrativa de Armando López Salinas: realismo crítico contra censura», *Estudios Humanísticos. Filología*, 31, pp. 159-184.
- Morató, Cristina (2005), *Las Damas de Oriente*, Barcelona, Plaza & Janés.
- Morin, Edgar (1966 [1962]), *El espíritu del tiempo (ensayo sobre la cultura de masas)*, Madrid, Taurus.
- Nash, Dennison (1992[1977]), «El turismo considerado como una forma de imperialismo», en *Anfitriones e invitados*, ed. Valene L. Smith, Madrid, Ediciones Endymion, pp. 69-91.
- Niglio, Olimpia (2012), «La seda. Un hilo sutil que, por siglos, ha unido a los pueblos de Oriente y de Occidente», *Apuntes*, 25 (1), pp. 82-89.
- Núñez, Theron (1992 [1977]), «Los estudios del turismo dentro de una perspectiva antropológica», en *Anfitriones e invitados*, ed. Valene L. Smith, Madrid, Ediciones Endymion, pp. 297-419 (con un epílogo a cargo de James Lett).
- O' Gorman, Edmundo (1986), *La invención de América*, México, FCE.
- Ollivier, Bernard (2005 [2000]), *La ruta de la seda. Viaje en solitario*, Barcelona, Entrelibros.
- Ollivier, Bernard (2006 [2001]), *La ruta de la seda. Viaje en solitario (2ª etapa: de Turquía a Samarcanda)*, Barcelona, Entrelibros.
- Onfray, Michael (2016 [2007]), *Teoría del viaje*, Madrid, Taurus.
- Ortega Cantero, Nicolás (1990), «El paisaje de España en los viajeros románticos», *Ería*, 22, pp. 121-138.
- Ortega Cantero, Nicolás (1999), «Romanticismo, paisaje y Geografía: los relatos de viajes por España en la primera mitad del siglo XIX», *Ería*, 49, pp. 121-128.
- Pastor Bodmer, Beatriz (1988), *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hanover, Ediciones del Norte.
- Pastor Bodmer, Beatriz (1996), *El jardín y el peregrino. Ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano 1492-1695*, Atlanta, Editions Rodopi.

- Pearce, Philip L. (1982), *The Social Psychology of Tourist Behaviour*, Oxford, Pergamon Press.
- Pearce, Philip L. (2005), *Tourist Behaviour. Themes and Conceptual Schemes*, Clevedon, Channel View Publications.
- Peña Martín, Salvador (2017), «La recepción iberoamericana de las *Mil y una noches*», *Castilla. Estudios de Literatura*, 8, pp. 27-61.
- Peñate, Julio (2004), «Camino del viaje hacia la literatura» en *Relato de viaje y literaturas hispánicas*, ed. Julio Peñate Rivero, Madrid, Visor Libros, pp. 13-28.
- Peñate, Julio (2010), *Introducción al relato de viaje hispánico del siglo XX: textos, etapas, metodología*, Madrid, Visor Libros.
- Peñate Rivero, Julio (2015), «La poética del libro de viaje entre la Edad Media y el siglo XXI», *Letras*, 71, pp. 41-62.
- Pérez Priego, Miguel Ángel (1984), «Estudio literario de los libros de viajes medievales», *Epos* 1, pp. 217-240.
- Pérez Priego, Miguel Ángel (ed.) (2009), *Viajes medievales, II. Pero Tafur Andanças e viajes*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara.
- Pérez Priego, Miguel Ángel (2011), «Encuentro del viajero Pero Tafur con el humanismo florentino del primer cuatrocientos», *Revista de literatura*, 145, pp. 131-142.
- Peris Blanes, Jaume (2010), «Viaje, experiencia y narración: de las notas viajeras de Guevara a *Diarios de la Motocicleta*», *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 46, s.p.
- Piglia Ricardo (2001[1971]), *Crítica y ficción*, Barcelona, Anagrama.
- Pimentel, Juan (2003), *Testigos del mundo. Ciencia, literatura y viajes en la Ilustración*, Madrid, Marcial Pons Historia.
- Pimentel, Juan (2006), «El día que el rey de Siam oyó hablar del hielo. Viajeros, poetas y ladrones», en *Diez estudios sobre viaje*, eds. Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel, Madrid, CSIC, pp. 89-107.
- Pistacchi, Miriam (2013), «El Orientalismo y la literatura de viajes», en *XIV Jornadas Interescuelas*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- Plácido, Domingo (2009), «Viajes y viajeros en la Grecia Clásica», en *Viajes en el Mediterráneo antiguo*, coord. Núria Morère Molinero, Madrid, Editorial universitaria Ramón Areces.

- Podemski, Krzysztof (2005), *Socjologia podróży [Sociología del viaje]*, Poznań, Editorial de la Universidad de Adam Mickiewicz.
- Polotto Sabaté, María Lydia (2012), «La ciudad de los senderos que se bifurcan. Coincidencia en la construcción de los espacios oníricos: *El inmortal* de Borges y *Kubla Khan* de Coleridge», *AnMal Electrónica*, 33, pp. 77-86.
- Pompeyo, César (2011), «Reseña Urry, John (2007) *Mobilities*. Oxford: Polity», *Revista Tekmokultura*, 8, pp. 261-264.
- Popeanga Chelaru, Eugenia (1991), «Lectura e investigación de los libros de viajes medievales», *Revista de Filología Románica*, Anejo 1, pp. 9-26.
- Portilla, Miguel León (1989), *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México D.F., UNAM.
- Pratt, Mary Louise (1997 [1992]), *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilines.
- Pudney, James (1953), *The Thomas Cook Story*, Londres, Michel Joseph.
- Ramírez Errázuriz, Verónica (2014), *Ficción y creación del mundo oriental en relatos de viajeros chilenos del siglo XIX*, (tesis doctoral), Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- Regales Serna, Antonio (1983), «Para una crítica de la categoría *literatura de viajes*», *Castilla*, 5, pp. 63-85.
- Ritzer, George (1996), *La McDonalización de la sociedad*, Barcelona, Ariel.
- Rodríguez Regueira, José Luis (2002), «Cultura y turismo en las sociedades posindustriales», *Gazeta de Antropología*, 18, pp. 1-9.
- Rodríguez Zahar, León (2013), «Samarkanda. El sueño de Tamerlán», en *La ruta de la seda: camino de caminos*, coords. Ana Ruiz Gutiérrez y Miguel Ángel Sorroche Cuerva, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 29-56.
- Ros, Fernando Antonio (2010), «Tristes tópicos sobre el turista inocente», *Gazeta de Antropología*, 26, pp. 1-11.
- Rosca, Ángela (2006), *La tipología de los discursos en los libros de viajes de Mihái Ticán Rumano*, (tesis doctoral), Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Rosendo, Nieves; Navia, Miguel (2011), *La embajada de Rui*, Madrid, Macmillan.
- Rousseau, Jean Jacques (1998), *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza.

- Roussel-Zuazu, Chantal (2005), «La literatura de viaje española del siglo XIX, una tipología», (tesis doctoral), Lubbock, Texas Tech University.
- Rovira, José Carlos (1995), «Del espacio geográfico medieval al espacio utópico renacentista en las primeras crónicas», en *Entre dos culturas. Voces de identidad latinoamericana*, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 29-35.
- Rubio Martín, María (2011), «En los límites del libro de viajes: seducción, canonicidad y transgresión de un género», *Revista de Literatura*, 73, pp. 65-90.
- Rubio Tovar, Joaquín (1986), *Libros españoles de viajes medievales*, Madrid, Taurus.
- Rubio Tovar, Joaquín (ed.) (2005), *Viajes medievales, I. Libro de Marco Polo; Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandavila; Libro del conocimiento*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro.
- Rubio, Pilar (2006), «Nuevas estrategias en la narrativa de viajes contemporánea», en *Diez estudios sobre literatura de viajes*, eds. Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel, Madrid, CSIC, pp. 243-256.
- Said, Edward (2008 [1978]), *Orientalismo*, Barcelona, DeBolsillo.
- Salcines de Delas, Diana (1996), *La literatura de viajes: una encrucijada de textos*, (tesis doctoral), Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Sánchez Jaén, Jesús (1993), «Samarcanda, una perla en el desierto», *Historia*, 16, pp. 89-96.
- Santana, Agustín (1997), *Antropología y turismo: ¿nuevas hordas, viejas culturas?*, Barcelona, Ariel.
- Santos Rovira, José María; Encinas-Arquero Pablo (2009), «Breve aproximación al concepto de literatura de viajes como género literario», *Tonos digital*, 17, s.p.
- Sanz, Marta (2014), *La lección de anatomía*, Barcelona, Anagrama.
- Silva, Lorenzo (2004), «Vivir y viajar, hacerse uno y hacerse otro», en *Relato de viaje y literaturas hispánicas*, ed. Julio Peñate Rivero, Madrid, Visor Libros, pp. 33-43.
- Silveira, Ildefonso; Pintarelli, Ary E. (ed.) (2005), *João de Pian del Carpine, Guilherme de Rubruc, João de Montecorvino y Odorico de Pordenone, Crônicas de viagem. Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*, Porto Alegre, Bragança Paulista.
- Silvestre, Miguel (2013), *La emoción del nómada*, Barcelona, Comanegra.
- Silvestre, Miquel (2015), «Un buen escritor de segunda», *Qué leer*, 211, pp. 46-47.

- Silvestre, Miguel (2016), *Nómada en Samarkanda*, Madrid, Silver Rider Produktions.
- Silvestre, Miquel (2016), «El periodista ñú y la literatura de viajes», *Qué leer*, 217, pp. 84-87.
- Simon Schuhmacher, Lioba (1993-1994), «El viaje con finalidad educativa: ejemplos de la literatura europea de la Ilustración», *Cuadernos de Estudios del siglo XVIII*, 3-4, pp. 103-116.
- Smith, Valene L. (1992 [1977]), «Prefacio», en *Anfitriones e invitados*, ed. Smith, Valene L., Madrid, Endymion, pp. 9-14.
- Strubell, Pablo (2009), *Te odio, Marco Polo*, Barcelona, Niberta.
- Su-II, Jeong (2016), *The Silk Road Encyclopedia*, Gyeoangsangbuk-do Province, Korea Institute of Civilizational Exchanges.
- Theroux, Paul (2017 [2011]), *El Tao del viajero*, Barcelona, Alfaguara.
- Thompson, Carl (2011), *Travel Writing*, Londres, Nueva York, Routledge.
- Thompson, Carl (2016), «Travel Writing Now, 1950 to the Present Day», en *The Routledge Companion to Travel Writing*, ed. Carl Thompson, Londres, Routledge, s.p.
- Thoreau, Henry David (1998[1862]), *Caminar*, Madrid, Árdora Ediciones.
- Thubron, Colin (2017 [2006]), *La sombra de la Ruta de la Seda*, Barcelona, Ediciones Península.
- Tinajero, Araceli (2003), *Orientalismo en el Modernismo Hispanoamericano*, West Lafayette, Purdue University Press.
- Todorov, Tzvetan (1987 [1982]), *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI.
- Todorov, Tzvetan (1991 [1989]), *Nosotros y los otros*, México D.F., Siglo XXI.
- Tokarczuk, Olga (2017), «Ćwiczenia z obcości [ejercicios de la alteridad]», *Revista Znak*, 746-747, pp. 6-11.
- T'Serstevens, A. (1986), *Los precursores de Marco Polo*, Barcelona, Ediciones Orbis.
- Turner, Luis; Ash John (1991 [1975]), *La horda dorada. El turismo internacional y la periferia del placer*, Madrid, Endymion.
- Turner, Victor (1973), «The Center out There: Pilgrim's Goal», *History of Religions*, 12 (3), pp. 191-230.

- Uhlig, Helmut (1994 [1988]), *La Ruta de la Seda. Antiguas culturas entre China y Roma*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Urbain, Jean-Didier (1993 [1991]), *El idiota que viaja. Relatos de turistas*, Madrid, Ediciones Endymion.
- Urry, John (1995), *Consuming Places*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Urry, John (2004 [2000]), *La mirada del turista*, Lima, Universidad de San Martín de Porres.
- Urry, John (2009 [2000]), *Socjologia mobilności [Sociología de la movilidad]*, Varsovia, Editorial Académica PWN.
- Van Den Abbeele, Georges (1991), *Travel as Metaphor: From Montaigne to Rousseau*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- VV.AA. (2017), *Jodidos turistas*, Antipersona.
- Vega, María José (2003), *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*, Barcelona, Crítica.
- Wahab, Salah (1975), *Tourism management*, Londres, Tourism International Press.
- Waśko, Andrzej (2007), *Odyseusz i Don Juan. Dwa wzorce doświadczenia podróży*, [Odiseo y Don Juan. Dos modelos de experiencia viática], en *Dziedzictwo Odyseusza. Podróż, obcość i tożsamość, identyfikacja, przestrzeń*, eds. Maria Cieśla-Korytowska y Olga Płaszewska, Cracovia, Editorial Universitas.
- Weber, Max (2012 [1905]), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- Whitfield, Susan (2015 [1999]), *Life along the Silk Road*, Berkeley, University of California Press.
- Wieczorkiewicz, Anna (1996), *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga [Los viajeros de los mundos ficticios. El peregrino, el caballero y el vagabundo]*, Gdańsk, Editorial Słowo/obraz terytoria.
- Wieczorkiewicz, Anna (2008), *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży [El apetito del turista. Sobre la experimentación del mundo en el viaje]*, Cracovia, Universitas.
- Wood, Frances (1997), *Did Marco Polo Go to China?*, Nueva York, Perseus.
- Yiannakis, Andrew; Gibson, Heather (1992), «Roles tourists play», *Annals of Tourism Research*, 19(2), pp. 287-303.

- Youngs, Tim (2013), *The Cambridge Introduction to Travel Writing*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zilcosky, John (2008), «Writing Travel», en *Writing Travel: The poetics and politics of the Modern Journey*, ed. John Zilcosky, Toronto, University of Toronto Press, pp. 3-21.
- Zumthor, Paul (1994 [1993]), *La Medida Del Mundo: Representación Del Espacio En La Edad Media*, Madrid, Cátedra.
- Zygmunt, Karolina (2013), «La construcción de la experiencia del viaje en la escritura: figuras del escritor viajero contemporáneo», *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 2, pp. 105-136.
- Zygmunt, Karolina (2015), «Reseña de Víctor de Lama de la Cruz, *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, Madrid, Miraguano, 2013», *Lemir. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento* 19, pp. 3-8.
- Zygmunt, Karolina (2016), «El descubrimiento de la fauna exótica en los relatos de viajes: de las descripciones medievales a las imitaciones en la novela histórica contemporánea», *Lectura y signo*, 11, pp. 59-81.
- Zygmunt, Karolina (2017), «Llenando de sentido el sinsentido: la transformación del “no lugar” en lugar antropológico en *Los autonautas de la cosmopista o un viaje atemporal París-Marsella* de Julio Cortázar y Carol Dunlop», en *Dimensiones: el espacio y sus significados en la literatura hispánica*, eds. Raquel Crespo Vila, Sheila Pastor, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 495-505.
- Zygmunt, Karolina (2017), «Viajando a lo loco: el recorrido quijotesco en el cine valenciano actual», *Quaderns de Filologia (Anejos)*, 84, pp. 177-188.
- Zygmunt, Karolina (2018), «La Ruta de la Seda: entre el relato medieval, la novela histórica y los textos contemporáneos», *Quaderns de Filologia: Estudis Literaris*, XXIII, pp. 63-78.
- Zygmunt, Karolina (2019), «Construyendo una poética para el relato de viaje en la Edad Media: entre la *Embajada a Tamorlán* y *Andanças y Viajes de Pero Tafur*», *Diablotexto digital (Anejos)*, [en prensa]

Recursos electrónicos:

- Anónimo (2016), «Colin Thubron: “Antes de escribir sobre un país debes sentir su cultura”», periódico *El diario*, disponible en: https://www.eldiario.es/cultura/Colin-Thubron-escribir-sentir-cultura_0_478752963.html
[Consultado el 10 de septiembre de 2018]
- Anónimo (2017), «Exposición: Ruta de la Seda - Alisher Kulov», periódico *El Diario Vasco*, disponible en: <http://agenda.diariovasco.com/evento/exposicion-ruta-de-la-seda---alisher-kulov-551464.html>
[Consultado el 5 de marzo de 2018]
- Antón, Jacinto (2008), «Entrevista con Colin Thubron, “Viajo para descubrir al otro”», *El País Semanal*, disponible en:
https://elpais.com/diario/2008/01/19/eps/1200727612_850215.html
[Consultado el 10 de septiembre de 2018]
- Antón, Jacinto (2012), «El viaje catártico de Colin Thubron», periódico *El País*, disponible en:
https://elpais.com/cultura/2012/06/21/actualidad/1340297878_628158.html
[Consultado el 10 de septiembre de 2018]
- Antón, Jacinto (2017), «Más viajeros, pero menos lectores», periódico *El País*, disponible en:
https://elpais.com/cultura/2017/01/06/actualidad/1483720926_678680.html
[Consultado el 11 de julio de 2018]
- Antón, Jacinto (2017b), «¿Ha matado el turismo ‘low cost’ a la literatura de viajes?», periódico *El País*, disponible en:
https://elpais.com/cultura/2017/04/12/babelia/1491999110_506304.html
[Consultado el 11 de julio de 2018]
- Bacon, Francis, *Of Travel*, disponible en portal web *Authorama - Classic Literature*
<http://www.authorama.com/essays-of-francis-bacon-19.html>
[Consultado el 15 de julio de 2018]
- Baer, Adrian (2011), «Los cruceros Citroën (1920-1932), historia», entrada del blog *Cochesmiticos.com*, disponible en: <http://cochesmiticos.com/los-cruceros-citroen-1920-1932-historia/>
[Consultado el 28 de marzo de 2018]
- Blanchar, Clara (2018), «Barcelona, Venecia, Malta y Lisboa se unen contra el turismo masivo», periódico *El País*, disponible en:
https://elpais.com/ccaa/2018/04/26/catalunya/1524752597_063992.html
[Consultado el 5 de mayo de 2018]

- Bolaños, Alejandro (2017), «Barcelona se sitúa entre las ciudades más amenazadas por la masificación turística», periódico *El País*, disponible en:
https://elpais.com/economia/2017/12/15/actualidad/1513351840_600440.html
[Consultado el 16 de diciembre de 2017]
- Catà Figuls, Josep (2018), «¿Qué queda de la turismofobia?», periódico *El País*, disponible en:
https://elpais.com/ccaa/2018/02/10/catalunya/1518288141_127567.html
[Consultado el 11 de febrero de 2018]
- Cordovilla, Anna (2016), «El Rally de la Ruta de la Seda, el triunfo es acabarlo», periódico *Mundo deportivo*, disponible en:
<http://www.mundodeportivo.com/motor/20160722/403398932676/el-rally-de-la-ruta-de-la-seda-el-triunfo-es-acabarlo.html>
[Consultado el 28 de marzo de 2018]
- Del Castillo, Ramón (2017), «Jauría a bordo», periódico *El País*, disponible en:
https://elpais.com/cultura/2017/05/12/babelia/1494591039_539965.html
[Consultado el 11 de julio de 2018]
- Drucaroff, Elsa (2007), «Los libros de la Guerra», disponible en:
<http://www.foropoemas.es/index.php?topic=24440.30>
[Consultado el 16 de agosto de 2018]
- Entrevista con Eduardo Mendoza, *XLsemanal*, número 1610, del 2 al 8 de septiembre de 2018, pp. 30-35. En la versión digital disponible en:
<https://www.xlsemanal.com/personajes/20180904/eduardo-mendoza-nueva-novela-el-rey-recibe.html>
[Consultada la versión en papel, 3 de septiembre de 2018]
- Euronews (2017), «Conozca el impresionante recorrido del Rally de la Seda», entrada en el portal *Euronews*, disponible en: <http://es.euronews.com/2017/05/09/conozca-el-impresionante-recorrido-del-rally-de-la-seda>
[Consultado el 10 de marzo de 2018]
- Fuente, Raúl; Nenow, Damian (2018), *Un día más con vida*, Coproducción España-Polonia-Alemania-Bélgica-Hungría, la ficha de la película disponible en:
<https://www.filmaffinity.com/es/film588749.html>
[Consultado el 13 de mayo de 2019]
- García Jurado, Francisco (2015), «Borges y la lenta ruta de la seda», entrada del blog *Historias no académicas de la literatura*, disponible en:
http://lectoresaudaces.blogspot.fr/2015_02_15_archive.html
[Consultado el 10 de marzo de 2018]

Geli, Carles «Marc Augé: “Con la tecnología llevamos ya el ‘no lugar’ encima, con nosotros”», periódico *El País*, disponible en:

https://elpais.com/cultura/2019/01/31/actualidad/1548961654_584973.html

[Consultado el 31 de enero de 2019]

Gomis, Joan Miquel (2012), «El idiota que viaja», *El Periódico*, disponible en:

<https://www.elperiodico.com/es/opinion/20121003/el-idiota-que-viaja-2217702>

[Consultado el 8 de mayo de 2018]

Izquierdo, Romualdo (2006), «Presidente de banco con alma de motero», *Magazine*, disponible en:

<https://www.elmundo.es/suplementos/magazine/2006/370/1161963111.html>

[Consultado el 3 de abril de 2018]

Moret, Xavier (2008), «“La resaca del viajero es fantástica”. Entrevista con Patricia Almarcegui», *El Periódico*, disponible en:

<https://www.elperiodico.com/es/opinion/20080621/patricia-almarcegui-la-resaca-del-viajero-es-fantastica-238603>

[Consultado el 3 de abril de 2018]

Página web del festival viajero *Jornadas de los grandes viajes*, disponible en:

<https://jornadasgrandesviajes.es/>

[Consultado el 3 de abril de 2019]

Página web de Miquel Silvestre, disponible en: <https://www.miquelsilvestre.com/>

[Consultado el 13 de abril de 2019]

Página web de Pablo Strubell, disponible en: <http://www.pablostrubell.es>

[Consultado el 2 de mayo de 2019]

Portal web *Epítome clásico* disponible en:

<http://epitomeclasica.blogspot.com/2012/02/logografos-los-historiadores-arcaicos.html>

[Consultado el 5 de julio de 2018]

Portal web del programa *Valencia. Ruta de la Seda*, disponible en:

<https://www.uv.es/vlc-ruta-seda/es/valencia-ruta-seda.html>

[Consultado el 27 de marzo de 2018]

Portal web *Poesía virtual*, disponible en:

https://poesiavirtual.com/index.php?ir=ver_poema.php&pid=466&p=Vincent&t=S amarkanda

[Consultado el 10 de marzo de 2018]

Portal web, *Post-turista*, iniciativa para la promoción del viaje responsable y ético, disponible en: <http://post-turysta.pl/spis>
[Consultado el 8 de mayo de 2018]

Pou, Bartolomé (trad.), *Los nueve libros de la historia. Heródoto de Halicarnaso*, eBookLibris, disponible en:
http://www.enxarxa.com/biblioteca/HERODOTO%20Historia%20_Pou_.pdf
[Consultado el 10 de julio de 2018]

Seneca, *Sobre los beneficios (De beneficiis)* en el portal *Interclassica* (Universidad de Murcia), disponible en:
[http://interclassica.um.es/divulgacion/traduccion/obras/obras_de_seneca/tratados_filosoficos/sobre_los_beneficios_de_beneficiis/libro_vii/pedro_fernandez_navarrete_1564_1632/1/\(offset\)/8](http://interclassica.um.es/divulgacion/traduccion/obras/obras_de_seneca/tratados_filosoficos/sobre_los_beneficios_de_beneficiis/libro_vii/pedro_fernandez_navarrete_1564_1632/1/(offset)/8)
[Consultado el 27 de marzo de 2018]

Silvestre, Miquel (s.a.), Reseña de *Una viajera por Asia Central* de Patricia Almarcegui, disponible en: http://www.edicions.ub.edu/news/QueLeer_ViajeraAsia.pdf
[Consultado el 3 de abril de 2018]

Strubell, Pablo; Escudero, Lola (s.a), «Colin Thubron, el último gran viajero. Entrevista con Colin Thubron», disponible en: <https://sge.org/socios/nuestros-socios-son-noticia/colin-thubron-el-ultimo-gran-viajero/>
[Consultado el 10 de septiembre de 2018]

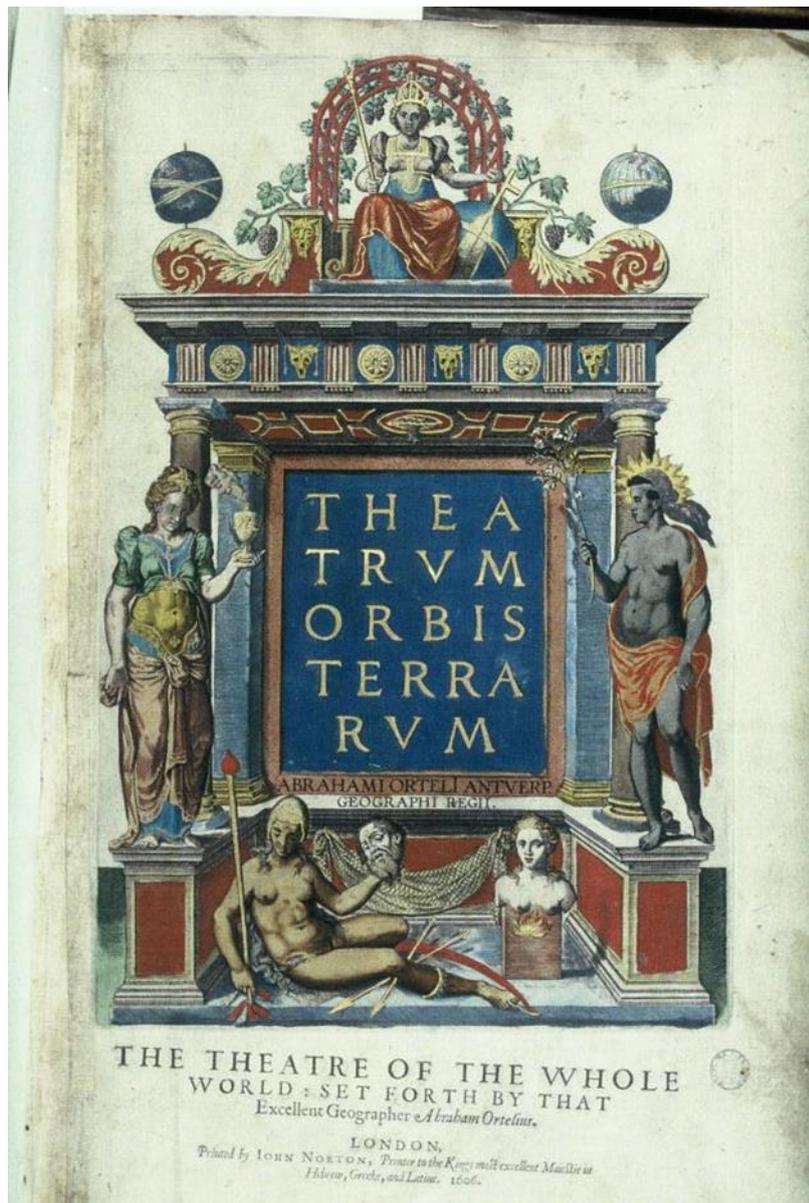
VadeRetro (2016), «Rumbo a lo desconocido en Citroën», entrada del blog *Vaderetro*, disponible en: <http://vaderetro.com.ar/rumbo-a-lo-desconocido-en-citroen>
[Consultado el 28 de marzo de 2018]

Zugadi, A.; Gómez, V., (2018), «La turismofobia es la queja desesperada de un montón de gente», periódico *El País*, disponible en:
https://elpais.com/ccaa/2018/05/08/paisvasco/1525799907_476019.html
[Consultado el 10 de mayo de 2018]

ANEXOS

ANEXO 1

Representación iconográfica de los continentes



Frontispicio de Theatrum Orbis Terrarum de Abraham Ortelius, Amberes 1570

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e1/Bodleian_Libraries%2C_Ortelius%2C_Theatrum_Orbis_Terrarum_Titlepage_with_four_figures_which_embody_the_four_known_continents.jpg

ANEXO 2

Romanticismo y la naturaleza



El caminante sobre el mar de nubes (1818)
Caspar David Friedrich

https://es.wikipedia.org/wiki/El_caminante_sobre_el_mar_de_nubes#/media/File:Caspar_David_Friedrich_-_Wanderer_above_the_sea_of_fog.jpg

ANEXO 3

Una metodología general del análisis de libros de viajes según Julio Peñate (2004)

Plano del contenido

- Existencia de un desplazamiento físico
- Desplazamiento realizado por alguno de los protagonistas:
 - supone cambio de lo conocido a lo desconocido (espacio o/y situaciones)
 - el cambio: generador posible de interrogantes, de tensión, de intriga
- Proyecto (destino, fines) o su problematización
- Medio de transporte usado y sus posibles implicaciones
- Presencia de la vuelta (periplo) o su problematización
- Recurso a fuentes informativas diversas
- Afirmación de veracidad informativa
- Azar: presencia relevante y generadora de peripecias narrativas
- Tópicos (elementos repetidos): *mirabilia*, ciudades, naturaleza, animales, vegetales...
 - Descripción de la ciudad (elementos y relieve dado): situación, edificios, antigüedad, habitantes famosos, aprovisionamiento, leyes, costumbres... Atención a geometría, colores, movimiento, etc.
- Repercusión del viaje en su realizador y en otros personajes (camino físico-espiritual):
 - Relación entre exterioridad (lo visto) e interioridad: repercusión de una en otra
 - Introspección (puede llegar a competir con la descripción)
 - Sentidos: la vista como medio básico y la observación como centro (ver y visión)
 - «La mirada del Otro» (el compañero de viaje, el visitado) y su influencia.

Plano de la expresión

Estructura general

- Viaje: elemento dinamizador del relato: desencadena la intriga, la incertidumbre
- Una historia/acción, más bien que varias
- Presencia narrativa fuerte: garantiza, comenta, disculpa, elide...
- Encuentro/oposición de personajes viajeros-sedentarios (intercambio limitado)
- Digresiones: historias intercaladas, reflexiones
- Diálogos y sus funciones durante el viaje y después
- Descripción de lo visitado y su importancia (lugares, gente, ambiente)
- Relación (equilibrada o no): narratividad-descriptividad
- Relación Espacio-Tiempo (ejemplo: descripción de una ciudad → su pasado)
- Relación entre intimismo y exterioridad
- Ritmo: discontinuidad narrativa y descriptiva
- Conexiones con otros «géneros» (caballerías, epistolar, diario, memoria, informe, aventuras, formación, utopía...) y disciplinas (historia, autobiografía, geografía, mitología...)

Lenguaje

- Estilo ampuloso o sobrio: efecto de espontaneidad y veracidad:
 - La «torpeza» como eventual marca textual y genérica
- Retórica: comparación, hipérbole, perífrasis, clichés, enumeración...
- Importancia del léxico novedoso y técnico (nominación)

Plano de la significación

- Destinatario: específico o general, contemporáneo o posterior
- Sentido del viaje (interés, justificación)
- Motivación de la escritura del texto (narrador, autor)
- Concepción del mundo que se expresa o se sugiere
- Funcionalidad literaria (lugar en la historia de la literatura) y cultural (historia, lengua, geografía...)

