

**PIETAT, PRODIGI I MITIFICACIÓ A LA  
TRADICIÓ LITERÀRIA OCCIDENTAL**

JUAN JOSÉ POMER MONFERRER

&

JORDI REDONDO (Edd.)

## PRÒLEG

El present volum, dins una sèrie que ens porta fins a deu anys enrere, arreplega contribucions d'investigadors de diferents universitats (Alacant, Barcelona, Hamburg i Capodistriaca d'Atenes, Jaume Primer de Castelló, León, Molise, Pompeu Fabra, Roma – *La Sapienza* i València) sobre una àmplia temàtica entre la literatura i la història, centrada en la transcendència de figures mítiques que han ultrapassat els límits entre els móns de mortals i immortals en esdevenir personatges sobrenaturals. Segons el marc històric i religiós en què s'insereixen, els uns els reconeixem com a herois de les civilitzacions que el cristianisme denomina paganes, els altres han assolit, d'acord amb aquesta mateixa religió, l'estatus de la santedat i es situen a prop de la divinitat, per bé que encara, en molts aspectes, ocupen un espai intermedi entre el propi dels humans i el propi dels déus.

Les i els membres del Grup d'Investigació en la Recepció de les Literatures Clàssiques aporten un terç dels treballs del volum, amb les contribucions de J. Mahiques, J.J. Pomer, J. Redondo, H. Rovira i S. Sáez. El conjunt de les investigacions arreplegades vol fer una aportació al coneixement de la literatura comparada des de la perspectiva de la recepció. La vocació d'interdisciplinarietat que des del bell inici hem volgut que practiqué el nostre grup ha estat temps enrere la raó d'acollir a les publicacions promogudes investigadors d'altres àrees de coneixement -i no només filològiques, atès que la literatura comparada és un dels camps que hem conreat més sovint-. A aquest conjunt de contribucions el lector trobarà una orientació general relacionada amb l'estudi de textos grecs i/o llatins, però també una altra adreçada a textos d'altres literatures que hi tenen una dependència temàtica, i encara una tercera perspectiva d'anàlisi de caire històric, per a la qual la interpretació de la realitat no passa específicament per l'examen de les fonts literàries.

Obre el volum l'article dels hispanistes de la Universitat de València Rafael Beltrán i Karolina Zygmunt, que ens ofereixen un ben bastit assaig sobre un *unicum* de la devoció a les relíquies, a propòsit d'un braç mutilat. Els autors fan una exposició metodològicament impecable on conjuminen l'anàlisi literària amb la religiosa i mitològica i amb la folclòrica i antropològica. Per a fer-ho han de tenir compte de diversos

espais hermenèutics, tant els de la religió indoeuropea i les cristianes, així la catòlica com l'ortodoxa, com els de la literatura de transmissió escrita i de transmissió oral. Text bàsic per a la cerca és l'*Embajada a Tamorlán*, inserta dins el gènere de la literatura de viatges que Beltrán i Zygmunt coneixen a bastament.

La contribució de Montserrat Camps-Gaset, hel·lenista de la Universitat de Barcelona, explora el difícil territori liminar de religió i màgia, que tants estudiosos han considerat pols oposats i endemés excloents. El seu treball no només fa enllaçar la tradició cristiana amb la de les cultures grega i llatina, on les pràctiques màgiques havien ocupat llocs centrals dins les respectives societats fins a l'època imperial, quan els poders polítics les varen limitar i restringir amb mesures legals que l'Església va continuar; també mostra com un tema cristià, per bé que propi d'un gènere narratiu destinat a una difusió d'espectre popular, va arribar a gaudir de l'interès dels autors literaris posteriors. La identificació dels personatges, motius, marcs narratius i referents ideològics permet d'albirar el nucli del tema de Faust dins la *Vida de Cebrià*, un text hagiogràfic que s'ha de connectar amb el gènere de la novel·la.

L'article amb què participa la investigadora de la Universitat di Roma – *La Sapienza* Chiara Di Serio té com a objectiu una mena especial d'acte prodigiós, aquell acomplert per un sobirà. Tot seguit cal dir que estem parlant d'Alexandre el Gran, al qual més d'una vegada va estar atorgada la facultat d'obrar actes propis dels déus. Semblen destacables els paral·lelismes entre Alexandre i Xerxes, que Di Serio certament destaca, i també entre Alexandre i Semíramis, que havien de configurar una parella definida precisament per la intel·ligència i l'agudesia. Tot plegat dibuixa la situació singular que ocupa dins la literatura el personatge del gran conqueridor macedoni, a cavall si més no de la historiografia, la logografia, la novel·la, la paradoxografia, la mitografia i la gnomologia.

La contribució de Begoña Fernández Rojo, de la Universidad de León, s'ocupa de la figura de Santa Eulàlia als temps inicials del seu culte, una època en què la influència del pensament religiós antic era pregona i duradora. La investigadora combina les metodologies de la filologia, la història i l'arqueologia. D'aquesta manera, en contrastar fonts com ara Prudenci i el Passionari Hispànic, i d'altres datades entre els segles IV i VI, amb les dades derivades de les cerques arqueològiques emeritenses, l'autora pervé a

reanalitzar el paper dels miracles dins la constitució del cristianisme de la regió de Lusitània. La importància de Mèrida com a nucli cultural i religiós des de l'època antiga i fins a ben entrada l'època medieval ajuda també a entendre com de determinant havia d'ésser el culte local a Eulàlia com a model d'organització i del santuari i del ritual. Aquest paper de l'antiga Augusta Emèrita es va projectar més enllà de la conquesta àrab mitjançant la cultura de la influent comunitat mossàrab <sup>1</sup>.

Marinela Garcia Sempere i Llúcia Martín Pascual, professores de Filologia Catalana de la Universitat d'Alacant, i que en data molt recent han assolit la dignitat de la càtedra universitària, donen continuïtat al seguit de les seues col·laboracions amb el GIRLC amb un estudi sobre dues figures femenines: d'una banda, el personatge en principi literari –o no? <sup>2</sup>- de Teodor, la primera elaboració del qual veiem a la literatura àrab; d'una altra, Caterina d'Alexandria, personatge històric, la biografia del qual el cristianisme es va afanyar a difondre. Totes dues figures es veuen agermanades per sengles caracteritzacions com a persones sàvies i eloqüents, on no falten tampoc els ecos de personatges precedents dins la tradició literària.

La contribució d'Eleni Krikona, de les universitats d'Hamburg i Capodistriaca d'Atenes, es centra en el culte cívic de què eren objecte els herois de la democràcia popular atenesa, Harmodi, Aristogíton i Teseu, l'estatus dels quals atenyia una condició semidivina. La seua inspiració es va plasmar en la creació de mites associats a llurs aparicions durant les Guerres Mèdiques, el que el món antic reconeixia com a fets sobrenaturals o meravelles, i una perspectiva religiosa posterior com a miracles; així, per exemple, l'epifania de Teseu a la batalla de Marató. L'autora no deixa de banda ulteriors manifestacions d'aquest culte heroic i la seua influència sobre l'estratègia política atenesa

---

<sup>1</sup> M. de Epalza, "The Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic Al-Andalus", in S. Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, 149-170, pàg. 161, posa en relleu el paper de Mèrida com a centre cultural on continuaven funcionant les antigues institucions visigòtiques, inclòs el bisbat, i on la comunitat mossàrab no dequeia sota el califat en l'exercici de la seua influència. La importància del focus de Mèrida dins la transmissió de l'antiga tradició religiosa té un altre exemple amb el mite de la fundació de la ciutat, cf. J. Redondo, "Elements mitològics i folclòrics a la Crònica de Pere Antoni Beuter", in M.À. Vilallonga, D. Ferrer & D. Prats (edd.), *Història i Llegendes al Renaixement. Actes del IV Col·loqui Internacional problemes i Mètodes de la Literatura Catalana Antiga*, Girona 2004 (= *Estudi General* 23-24), 261-280.

<sup>2</sup> Una persona de la competència i saviesa del Prof. Rafael Beltrán ha suggerit que el personatge històric de l'emperadriu Teodora podria haver inspirat alguns dels trets de la donzella Teodor. Per a una aproximació a la literaturització del personatge, sobre el qual voldríem fer algun apunt temps a venir, vegeu M. Vinson, "The Life of Theodora and the Rhetoric of the Byzantine Bride Show", *Jahrbuch für österreichischen Byzantinistik* 49, 1999, 31-60.

devers el conjunt de territoris grecs. El recolzament a l'exposició s'ha cercat també en el discurs iconogràfic del qual se'ns ofereixen mostres inequívokes que il·lustren i alhora situen materialment i diacrònicament la descripció del culte heroic analitzat i interpretat per Krikona.

El treball de Giovanni Paolo Maggioni, llatísta de la Universitat degli Studi del Molise, té com a objectiu l'establiment de les condicions amb què l'hagiografia cristiana va modificar la visió del cos humà. Entre els segles XII i XIII, tot coincidint amb una evolució del pensament que duria de la cultura medieval a la renaixentista i la moderna, es va produir la difusió d'idees que transcendien la consideració merament física del cos, per tal d'atribuir-li accions que generen significacions simbòliques. Maggioni assenyala la influència en aquesta evolució hermenèutica de les investigacions de la medicina i l'alquímia. Potser en alguns aspectes seria de considerar un horitzó d'anàlisi més antic que no el cristià, en la línia del que l'autor identifica com a 'tradició cèltica'. Nogensmenys, la presentació d'uns textos ben escollits i comentats fa de l'argumentació de Maggioni una evidència en ella mateixa.

Amb l'article de Joan Mahiques, professor de Filologia Catalana de la Universitat Jaume Primer de Castelló, retrobem la conjuminació d'orientacions filològiques diferents, però complementàries. Mahiques examina, mitjançant una acurada selecció de textos convenientment traduïts i comentats, el tema de la miraculosa salvació del poeta Simònides i hi destria el que es deu a una llarga tradició dins l'etopeia del θεῖος ἄνθρωπος<sup>3</sup>, d'una banda, i els arquetips i temes del folklore d'una altra. L'autor fa també evident com els motius i tècniques de caracterització de les literatures antigues foren coneguts i explotats pels autors cristians.

Juan José Pomer Monferrer, hel·lenista de la Universitat de València, planteja un tema amb punts de contacte amb el de la professora Camps-Gaset: la presència d'elements taumatúrgics i meravellosos a la narrativa d'època imperial, i més en concret a aquella de més elaborada, la novel·la d'Aquiles Taci i Heliodor, que compara amb la primera

---

<sup>3</sup> Especial esment mereixen els treballs de S. Grau, *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica. Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci*, Barcelona 2009; "Diogenes Laertius Between Tradition and Innovation: Philosophers and θεῖοι ἄνθρωποι", in R. García-Gasco, S. González Sánchez & D. Hernández de la Fuente (edd.), *The Theodosian Age (A.D. 379-455). Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*, Oxford 2013, 183-189.

hagiografia cristiana. Després d'una primera part del treball dedicada al tema de la immunitat del o la protagonista –Habrócomes, Cariclea, Tecla-, la segona tracta de les ordalies de totes dues novel·les. L'escaient esment dels precedents a l'època clàssica de tota aquesta temàtica permet de reconsiderar-la de manera exhaustiva i diacrònica i d'establir criteris hermenèutics clars.

Jordi Redondo, també hel·lenista de la Universitat de València, aborda la mort de Temístocles a partir en principi dels testimoniatges dels historiadors Tucídides, Diodor de Sicília i Plutarc. Davant dels interrogants suscitats per les contradiccions i reticències d'aquests autors, l'autor cerca respostes dins dels contextos religiosos on el personatge es va moure i les troba als cultes d'Àsia Menor. El sacrifici d'un bou a la ciutat de Magnèsia duu a una temàtica de representació de la col·lectivitat que en darrer terme vincularà l'episodi de la mort de Temístocles amb l'operació de la mort vicària personificada per Jesucrist.

La professora Inés Rodríguez Gómez, italianista de la Universitat de València, s'ocupa del mite d'Orfeu des dels textos dels clàssics llatins Ovidi i Virgili en principi fins als clàssics italians Dante, Petrarca i Boccaccio, però especialment fins a l'influent *Orfeo* d'Angelo Poliziano. Si fins ara el mite havia ocupat poetes èpics –si prestaven l'atenció principal a aspectes religiosos, relacionats amb el tema de la catàbasi -i lírics – si s'ocupaven preferentment de l'amor entre Orfeu i Eurídice-, amb Poliziano s'obre la porta a una reelaboració dramàtica. És així com arribarem als melodrames d'Alessandro Striggio i Stefano Landi, ambdós composts als inicis del segle XVII. L'autora explica amb competència i claredat la transformació dels interessos literaris de la recepció del mite, d'acord amb els pressupostos estètics i ideològics propis de cada cultura i cada època.

El tema escollit per la classicista i romanista Helena Rovira, de la Universitat de València, es compta entre els fets miraculosos amb relació també amb un marc diferent, tot i que amb nombrosos punts de contacte, del governat pel pensament religiós: el del pensament antropològic, del qual el folklore resulta l'epifenomen. El tema del mut que

arrenca a parlar s'inscriu dins d'aquest marc referencial <sup>4</sup>. Mèrit de Rovira és el de saber identificar els mecanismes literaris que descobreixen la continuïtat dins la tradició i la innovació dins la recepció a gèneres tan diferents com la historiografia, la poesia trobadoresca, el conte medieval, la *novella* humanística, la novel·la de cavalleries i la comèdia hagiogràfica.

Sofia Sáez García, investigadora de la Universitat de València, ataca el tema dels somnis a les *Històries* d'Heròdot, obra que atreu l'interès de les dues darreres contribucions del volum. Sáez estén el seu estudi a la literatura medieval de les cultures hispàniques, i en concret a les obres *Libro del Caballero Zifar*, *Libro de Apolonio* i *Curial e Güelfa*. El motiu concret del treball és el dels *somnia imperii*, l'estudi dels quals arrenca de l'episodi herodoteu amb els somnis de Xerxes i Artàban. L'acurada anàlisi de l'autora demostra, d'una banda, com pot aplicar-se una mateixa metodologia als textos antics i medievals; d'una altra, com els uns i els altres fan servir tècniques argumentals i procediments estilístics semblants, amb independència dels respectius contextos socials i culturals.

L'article que clou el volum es deu a una investigadora que ha esdevingut ja una veu autoritzada dins els dominis de la historiografia, la religió i l'antropologia gregues. La professora Carmen Sánchez-Mañas, de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, ens presenta un suggestiu treball sobre un tema ben antic, el de la relació entre història i mite a l'obra d'Heròdot, i que darrerament ha rebut un nou impuls mercès a una revisió a fons de la qüestió <sup>5</sup>. Com a exemple s'ha pres el motiu del naixement de l'espartà Demarat, l'anàlisi del qual tractament a Heròdot s'ha de fer amb el concurs de narracions mítiques com ara les relatives als naixements d'Hèlena i Hèracles.

Una darrera observació no només reuneix tots els mereixements per a aparèixer a aquest pòrtic del volum. Resulta també la millor de les cloendes, perquè augura el pervindre desitjat: aquestes catorze contribucions són obra de setze investigadors –n'hi

---

<sup>4</sup> També la quequesa té part en aquest tema. S'ha de veure al respecte el magistral treball de R. Tosi, "La pòina di Batto (Pind. 4, 63)", *Eikasmòs* 17, 2006, 79-88, amb precisos comentaris a textos d'Heròdot –també comentat per Rovira-, Pausànies i Cal·límac, a més dels de Píndar.

<sup>5</sup> N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001; E. Baragwanath, *Motivation and Narrative in Herodotus*, Oxford 2008; E. Baragwanath & M. de Bakker (eds.), *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, Oxford 2012.

ha dues de dobles-, la major part dels quals, tot i que per una escassa diferència, són persones joves, que estan encara travessant, de manera més o menys avançada, l'etapa de formació dins la recerca. Aquesta participació conjunta de júnior i sènior ha estat sempre dins dels objectius del Grup, i ens plau no pas el fet de veure aquesta tendència més que consolidada, el que ja és motiu de satisfacció, ans per damunt de tot la presència de ple dret d'investigadors joves i dels quals esperem el millor.

J.J. Pomer Monferrer & J. Redondo, curadors de l'edició



# **La doncella, el dragón y el brazo santo: mito y milagros de una reliquia de San Juan hallada en Constantinopla por los viajeros de la *Embajada a Tamorlán* (1403) <sup>1</sup>**

Rafael Beltrán (Univ. de València)  
y Karolina Zygmunt (Univ. de València)

## RESUMEN:

El año 1403, los viajeros de la llamada *Embajada a Tamorlán*, una de las principales empresas diplomáticas medievales de contacto de un reino europeo con el imperio mongol, recalaron en Constantinopla. En el monasterio de Santa María Peribleptos, les mostraron la reliquia del brazo y mano derecha de San Juan Bautista. La ausencia de un dedo en la mano de la reliquia es justificada en el texto a través de una leyenda que se les cuenta a los embajadores, en la que intervienen un dragón arrasador de un reino y la salvación de una doncella que tenía que ser ofrecida en sacrificio. Leyenda semejante a la bien conocida de San Jorge y a las de otros santos protectores. Sin embargo, la leyenda contada aquí introduce ingredientes novedosos (como el del dedo santo utilizado como cebo letal para matar al dragón), que sólo encontramos en los relatos de algunos posibles antecedentes míticos (Perseo, Belerofonte) y bíblicos (Daniel), y también en versiones posteriores de leyendas y cuentos folclóricos sobre el mismo tema del héroe que mata al dragón, serpiente o lagarto, valiéndose de una artimaña ingeniosa (en el texto de la *Embajada*, objeto milagroso).

**PALABRAS CLAVE:** *Embajada a Tamorlán*, reliquias, San Juan Bautista, San Jorge, princesa y dragón.

## ABSTRACT:

[The maiden, the dragon and the holy arm: myth and miracles of a relic of St. John found in Constantinople by travellers from the *Embassy to Tamorlan* (1403)]

In 1403, the travellers of the so-called *Embassy to Tamorlan* [*Embajada a Tamorlán*], which was one of the main diplomatic contacts between a European kingdom and the Mongol Empire, visited Constantinople. They found the relic of the arm and right hand of San Juan Bautista in the monastery of Saint Mary Periblyptos. The absence of a finger in the hand of the relic is justified by the monks through a legend that is told to the ambassadors. In this legend a

---

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte, en el caso de los dos autores del mismo, del proyecto de investigación Parnaseo (Servidor Web de Literatura Española), FFI2017-82588-P (AEI/FEDER, UE), concedido por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad. Además, en el caso de K. Zygmunt, se ha realizado gracias a la ayuda FPU14/01214 del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

devastating dragon of a kingdom appears, and the salvation of a maiden who had to be offered in sacrifice, as well. It is a legend similar to the well-known one of San Jorge and those of other protective saints. However, the legend told here introduces novel ingredients (such as the holy finger used as lethal bait to kill the dragon), which we only find in the accounts of some possible mythical (Perseus, Bellerophon) and biblical (Daniel) backgrounds. We can only find them in later versions of legends and folk tales on the same theme about the hero who kills the dragon, serpent or lizard, using an ingenious trick (in the text of the *Embassy*, miraculous object).

KEY WORDS: *Embassy to Tamorlan*, relics, Saint John the Baptist, Saint George, princess and dragon.

1. El contexto de la leyenda: monasterios y reliquias en Constantinopla, a principios del siglo XV.

La *Embajada a Tamorlán* es el relato de viajes que nos deja testimonio de una de las mayores empresas diplomáticas medievales entre los reinos europeos y los reinos de Oriente, en concreto la embajada que envió el rey Enrique III para afianzar los contactos de Castilla con el imperio mongol<sup>2</sup>. La *Embajada* tuvo como destino final la capital del imperio, Samarcanda –donde iba a tener lugar el encuentro con el Gran Kan, Tamurbeque o Tamorlán–, con el fin de establecer negociaciones comerciales y ante todo políticas, destinadas a controlar los avances del Imperio Turco, ejerciendo una presión en cuña conjuntamente desde los reinos occidentales y los de Medio Oriente<sup>3</sup>.

Los embajadores castellanos, a medio camino de su periplo, recalaron durante algunos meses de otoño e invierno entre 1403 y 1404 en Constantinopla. Allí, su condición de invitados especiales les permitió visitar con tranquilidad y buenos guías una serie de monasterios. Todo lo anotará con rigor y puntualidad Ruy González de Clavijo, quien pudo ser redactor principal del texto de la *Embajada*. La obra, en efecto, nos trasmite, con total veracidad y en muchas ocasiones con sumo pormenor, entre lo vívido

---

<sup>2</sup> Utilizamos el término “relato de viajes”, para diferenciar entre textos factuales (como la *Embajada*) y textos ficcionales (como el *Libro del conocimiento*, por ejemplo), siguiendo la propuesta de L. Albuquerque, “El ‘relato de viajes’: hitos y formas en la evolución del género”. *Revista de Literatura* 73, 2011, 15-34; y, del mismo autor, “ ‘Relatos de viaje’ y paradigmas culturales”, *Letras* 71, 2015, 63-76.

<sup>3</sup> La edición de referencia, que seguimos, es la de F. López Estrada, ed., Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Madrid, Castalia, 1999.

y lo ya aprendido y enciclopédico, el trayecto de los expedicionarios, primero marítimo, por el Mediterráneo, y luego a través de la llamada Ruta de la Seda <sup>4</sup>.

Los embajadores, nada más llegar a la capital del Imperio Griego, “enviaron dezir al Emperador en como ellos avían en voluntad de ver e mirar aquella ciudad; otrosí de ver las sus reliquias e iglesias que en ella avía; e que le pedían por merced que ge lo mandase mostrar”. Y, así el emperador encargó a su yerno, “micer Ilario, genués [...], que andudiese con ellos e con otros ciertos omnes de su casa, e les mostrasen todo lo que quisiesen ver” <sup>5</sup>. El primero de los monasterios visitados en la capital del Imperio Griego, el martes, 30 de octubre de 1403, fue el de San Juan de Piedra, con su iglesia de San Juan Bautista, hoy desaparecidos, aunque sabemos que estarían junto al Palacio Imperial (*Embajada*, pág. 117) <sup>6</sup>. Dedicemos unas pocas líneas a esa visita inicial –aunque no sea la que centrará nuestro análisis–, con el fin de contextualizar algo mejor el tema de la descripción de las reliquias en el texto de la *Embajada* <sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Para el contexto de los libros de viajes europeos e hispánicos, véase, en orden cronológico: M. Á. Pérez Priego, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, *Epos* 1, 1984, 217-239; J. Rubio Tovar, ed., *Libros españoles de viajes medievales (Selección)*, Madrid, 1986; J. A., Ochoa Anadón, “El valor de los viajeros medievales como fuente histórica”, *Revista de Literatura Medieval* 2, 1990, 85-102; R. Beltrán, “Los libros de viajes medievales castellanos”, *Revista de Filología Románica*, Anejo I (= *Los libros de viajes en el mundo románico*, ed. Eugenia Popeanga), 1991, 121-164; S. M. Carrizo Rueda, *Poética del relato de viajes*, Kassel, Reichenberger, 1997; y V. Béguelin-Argimón, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, Lausana, Sociedad suiza de estudios hispánicos, 2011. Entre los principales estudios de referencia sobre la Ruta de la Seda (incluyendo sólo los traducidos recientemente al castellano), cabe destacar: S. Whitfield, *La vida en la ruta de la seda*. Barcelona, Paidós, 2001; L. Boulnois, *La Ruta de la Seda: dioses, guerreros y mercaderes*, Barcelona, Península, 2004; y Th. O. Höllmann, *La Ruta de la Seda*, Madrid, Alianza, 2015.

<sup>5</sup> Se trataba, como anota López Estrada, ed., *Embajada*, pág. 117, de Hilario Doria, convertido a la Iglesia griega y por ello casado sin problemas con la hija natural del emperador, Isabel (o Zampa); lo puntualiza bien Clavijo: “casado con una su fija que no era legítima”.

<sup>6</sup> Para los monasterios visitados por los embajadores, hay que consultar, por orden cronológico, Ch. Diehl, “Un voyageur espagnol à Constantinople au XVe siècle”, en AA. VV., *Mélanges Gustave Glotz*, I, París, 1932, págs. 315-327 (aunque se ocupa principalmente del viaje de Tafur); S. Cirac Estopañán, “Tres monasterios de Constantinople visitados por Españoles en el año 1403”, *Revue des études byzantines* 19, 1961, 358-381; A. Bravo, “La Constantinopla que vieron R. González de Clavijo y P. Tafur: los monasterios”, *Erytheia* 3, 1983, 39-47; *ibid.*, “La imagen de Bizancio en los viajeros medievales españoles. Notas para un nuevo comentario a sus relatos”, en *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, eds. I. Pérez Martín y P. Bádenas de la Peña, Madrid, CSIC, 2004, págs. 381-486; e *ibid.*, “Viejo y nuevo sobre los viajeros a y desde Bizancio”, en *Caminos de Bizancio*, ed. M. Cortés Arrese, Ciudad Real, Univ. de Castilla-La Mancha, 2007, págs. 13-46.

<sup>7</sup> Es imposible ofrecer siquiera unas referencias mínimas en torno al tema de las reliquias. Ofrece una condensada interpretación general histórico-cultural J. Gélis, “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado”, en *Historia del cuerpo (I): Del Renacimiento a la Ilustración*, ed. G. Vigarello, Madrid, Taurus, 2005, págs. 27-112 (en especial, las págs. 83-104, dedicadas a las “Reliquias y cuerpos miraculosos”). Para una visión a un tiempo descriptiva, erudita e irónicamente distanciada, *vid.* el texto de U. Eco, “A la espera de una semiótica de los tesoros”, *Cuadernos de Información y Comunicación* 20, 2015, 143-149. En una línea también de divulgación, pero centrado en textos de la literatura española, A. Garrosa Resina, “La fantasía de las reliquias inverosímiles”, *Castilla: Estudios de Literatura* 11, 1986, 123-137 (págs. 131-135, para los

La retórica de la *descriptio* clásica y medieval implica que se vaya de lo general a lo particular, y de lo exterior a lo interior del edificio descrito. En este caso, el relator repara, nada más entrar al templo, en la majestuosidad y belleza de unos mosaicos con la figura de San Juan: “E luego, encima de la su entrada primera d’esta iglesia, estava una figura de sant Iuan muy rica e muy debuxada, de obra de musica [=’mosaico’]” (pág. 118). A continuación, describe la bóveda y cúpula principal (“chapitel alto”), armada sobre otras cuatro bóvedas más pequeñas, con sus mosaicos correspondientes; y anota el patio o atrio (“corral”) arbolado y porticado, en el que destacaba una hermosa fuente con cúpula sobre ocho columnas de mármol. Luego, repara en más detalles del interior implicando al lector, como solicitándole una identificación con su perspectiva de visitante activo que penetra en el recinto: “de frente, como omne entra, están tres capillas pequeñas...” (pág. 119). Sólo entonces se describen las tres capillas, sus mármoles y verdes jaspes, sus cortinajes (“destajos”), las maderas talladas de las sillerías, las lámparas de plata y vidrio, sin ahorrar detalles tan curiosos como los de las higiénicas escupideras: “e ante cada silla estava uno como brasero alto con ceniza en que escupe la gente porque no escupan en el suelo”.

Aquel monasterio de San Juan de Piedra “avía muchas reliquias, de las cuales tiene las llaves el Emperador” (pág. 119). El primer día sólo les pudieron mostrar una, complementaria de la que estudiaremos: “el braço izquierdo de sant Juan Bautista, el qual braço era desde el ombro ajuso fasta la mano; e este braço fue quemado e non tenía ál, salvo el cuero e el hueso; e a las conjunturas del codo e de la mano estava guarnido de oro con piedras” (págs. 119-120). Faltaban muchas otras reliquias, que se quedaron por el momento sin ver, por un problema con esas llaves mencionadas, que había olvidado entregar la emperatriz (a quien, a su vez, se las había dado el emperador). Pero dos días después, el 1 de noviembre, tendrían oportunidad de contemplarlas cumplidamente (págs. 135-138). Mientras tanto, Clavijo se detendrá en la descripción igualmente pormenorizada de Santa María de Peribleptos, descripción interesante e importante —y a ella volveremos enseguida, puesto que allí se encontraba la reliquia del otro brazo, el derecho—, porque fue destruida en un incendio en 1787 y sólo quedaron de ella unos pocos restos (Cirac, 1961, págs. 374-377). Pero también se detendrá en las descripciones de San Juan del Estudio (págs. 124-125); en el Hipódromo (el “Torneamiento”) (págs. 125-128);

---

textos de la *Embajada* y las *Andanças* de Pero Tafur). *Vid.* también A. Franco Mata, “Fe y relicarios en la Edad Media”, *Abrente* 40-41, 2008-2009, 7-34.

y, sobre todo, en Santa Sofía, en la que el relator se demora entusiasmado, como no podía ser de otro modo.

Dentro de Santa Sofía, la mirada del relator se queda absorta –e intenta transmitir su admiración con rendido encomio– ante la solidez y grandeza arquitectónicas del edificio, epítome de la arquitectura bizantina, ante el colorido de sus mosaicos, el prodigio de la perspectiva y, en fin, la perfecta combinación entre geometría, riqueza suntuosa y belleza. Así describe, por ejemplo, la imagen del Cristo Pantocrátor, dentro del mosaico de la Déesis, que se puede todavía hoy contemplar y admirar como lo hicieron nuestros antepasados:

Y el cielo d'esta cuadra era cubierta e debuxada de obra de musica muy rica. E en medio del cielo e encima del altar mayor, estava figurado una imagen de Dios Padre, muy grande e muy propia, de aquella obra de musica, de muchas colores. Tal alta es esta cuadra de Dios Padre onde está fecho, que [desde abaxo] no parecía salvo tan grande como un ome, poco más; e tan grande es que dizen que del un ojo al otro á tres palmos. Al que mira no le parece salvo que es como un omne; esto es por la grand altura en que está (pág. 130) <sup>8</sup>.

Pero volviendo a las reliquias de la iglesia de San Juan Bautista, en el monasterio de San Juan de Piedra, cuyos recintos habían quedado sin abrir por falta de llaves, podrán ser contempladas ahora, unos días más tarde. No olvida Clavijo referirse y conectar esta visita con la primera: “Este día fueron ver las reliquias que estaban en la iglesia de san Juan, que les no fueron mostradas el día de antes por mengua de las llaves”. La exposición tendrá lugar en el contexto de una procesión ceremonial que culmina con el ritual de colocación de cada uno de los relicarios que iban siendo sacados de un arca o “talogón” en unas bandejas de plata dorada. Los relicarios, al ser abiertos, iban descubriendo sus

---

<sup>8</sup> La descripción de Tafur –quien no se puede descartar que hubiese tenido en algunos momentos a mano el texto de los embajadores a Tamorlán– es más escueta, aunque igualmente admirativa, dentro de la más estricta objetividad: “E este circuito lo más está mal parado, pero la iglesia en tal manera está que oy parece que se acaba de fazer, a la manera griega, de muchas capillas altas todas cubiertas de plomo e de dentro de lavor mosaica fasta una lanza del suelo, e tan sutil lo mosaico que aún el pincel no se atrevería a lo fazer mejor. E de allí abaxo tan delgadas losas entremezcladas con mármoles pórpidos e jaspes muy ricamente labrados e el suelo de losas muy grandes por magnificencia asserradas muy delgadas. Entre estas capillas e en medio de ellas está aquella principal, que dixe que parecía de tan lexos, la altura de la cual no se podría creer que cimienta tal sostuviese. De dentro está de mosaico, como dixe, e una figura de Dios Padre en medio, e de abaxo parece como estatura de un comunal ombre, e dizen que en pie tiene de longura tanto como una lança de armas e de ojo a ojo una gran medida de palmos, e en medio de aquella está el altar mayor. Aquí se puede ver toda cuanta gentileza e riqueza pudo caber en la geometría” (Pérez Priego, ed., *Pero Tafur*, pág. 149).

tesoros ocultos. Primero, “el pan que el jueves de la Cena dio Iesu Christo a Judas [...] e no lo pudo comer”, de tres dedos de grande, envuelto en cendal rojo y sellado. Y luego, por orden de aparición: una ampolla con “la sangre de Iesu Christo, de la que salió por el costado cuando Longinos le dio la lançada”; una arqueta dorada con más sangre, esta vez “que salió de un Ihesu que una vez ferió un judío en escarnio en la ciudat de Berute”; una cajita de cristal, con “barbas de Iesu Christo, de las que mesaron los judíos cuando lo crucificaron”; “un pedaço de la piedra en que Iesu Christo fue puesto cuando lo descendieron de la cruz”; “el fierro de la lança” de Longinos; “un pedaço de la caña” con la que golpearon a Jesús en presencia de Pilatos; “un pedaço de la esponja” con la que se le dio hiel y vinagre; “la saya de Iesu Christo sobre que echaron suertes...”; etc. (págs. 136-138).

Es curioso que varias de estas reliquias (“el fierro de la lança”, la “vestidura de Jesús” y algunas otras más), que aseguran los embajadores que contemplaron en la iglesia de San Juan, dirá el viajero Pero Tafur (en 1437) que las vio en Santa Sofía <sup>9</sup>. La esponja y la caña con la que se le dio a beber a Jesús en la cruz no están en ese elenco de reliquias de Pero Tafur, pero sí en el que hace otro viajero de la época, el borgoñón Bertrandon de La Broquière, quien ofrece su visión personal de las reliquias, a su paso por Constantinopla cinco años antes que Tafur: “...l’église de Sainte-Sophie... [...] On dit qu’en cette église se trouve un des vêtements de Notre Seigneur, le fer de la lance, l’éponge dont il fut abreuvé et le roseau [‘caña’]. Moi, j’y ai vu, derrière le chœur, les grandes barres de fer du gril sur lequel saint Laurent fut rôti; j’y ai vu [aussi] une pierre large comme un lavoir où l’on dit qu’Abraham donna à manger aux trois anges qui allaient détruire Sodome et Gomorrhe” <sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> “E allí [en Santa Sofía] los señores que dixen mandaron a los clérigos que sacasen allí las santas reliquias. E el dípote tiene la una llave e el patriarca de Constantinopla, que aí estava, tiene la otra, e la tercera el prior de la iglesia. E vestidos los clérigos, con procesión truxeron las reliquias, que fue: primeramente, la lança que entró en el costado de Nuestro Señor, maravillosa reliquia, e la saya sin costura de Nuestro Señor, la cual parecía que deviera ser morada e por longueça de tiempo estava como pardilla, e un clavo de Nuestro Señor e ciertas espinas de la corona, e muchas otras cosas así del madero de la Cruz como de la columna en que fue açotado Nuestro Señor” (Pérez Priego, ed., *Pero Tafur*, pág. 150). En cambio, sí coinciden ambos relatores en haber visto las parrillas de San Lorenzo en Santa Sofía (*Embajada*, pág. 132): “E así cosas de Nuestra Señora la Virgen María e las parrillas en que fue asado San Lorenzo, e otras muchas reliquias que Santa Elena, cuando fue a Jerusalén, las tomó e truxo allí, las cuales están en grandíssima reverencia e gran guarda. ¡Plega a Dios que ellas en esta destrucción de los griegos no ayan venido en manos de los enemigos de la fe, porque ellas serían maltratadas e poco reverenciadas!” (Pérez Priego, ed., *Pero Tafur*, pág. 150).

<sup>10</sup> Paviot, ed. La Broquière, pág. 144. El relato de La Broquière, en concreto, coincide con el de Tafur al presentar como reliquias principales (por orden): los “vêtements de Notre Seigneur” (“la saya sin costura de Nuestro Señor”, en *Tafur*; la “vestidura”, en la *Embajada*), “le fer de la lance” (“la lanza que

No es cuestión de detenerse en el valor que la exhibición y contemplación de esas reliquias tenía para los viajeros antiguos, como ha seguido teniendo hasta hoy entre peregrinos e incluso turistas actuales. Simplemente queríamos plantear el contexto de búsqueda, localización y descripción esmerada y minuciosa de reliquias que hacen los viajeros de la *Embajada* —y algunos otros europeos de su tiempo—, en un lugar lejano y exótico como Constantinopla, relacionado con la historia sagrada del pasado y del presente. Porque ese contexto nos permitirá entender mejor el enfoque descriptivo que se hace de la reliquia del brazo santo de Juan Bautista, así como interpretar el texto y contextos de su leyenda.

## 2. La leyenda de la doncella, el dragón y el brazo santo.

Como hemos indicado, el mismo primer día de visita por los centros religiosos de Constantinopla, el día 30 de octubre, habían acudido a un segundo monasterio, el de Santa María Peribleptos (“que ha nombre Parabilico”). Clavijo describe con detalle los mosaicos correspondientes a un tal emperador “Romanos”, que había promovido su creación (“que la dotó”), y a la emperatriz, su mujer, con imágenes de treinta castillos y ciudades a sus pies, identificados por sus topónimos <sup>11</sup>. Pero, sobre todo, entre los tesoros custodiados en la iglesia de santa María, al redactor de la *Embajada* le llamará poderosamente la atención la reliquia del brazo derecho —no el izquierdo, mencionado antes— de San Juan Bautista <sup>12</sup>. La reliquia es presentada así:

Aquí en esta iglesia estava otro braço de sant Juan Bautista, el qual les fue mostrado a los dichos embaxadores; el qual braço era el derecho; e era desde el codo

---

entró en el costado”), “les grandes barres de fer du gril sur lequel saint Laurent fut rôti” (“las parrillas en que fue asado San Lorenzo”). Lo que hace pensar en la posibilidad de que el relato de los embajadores haya confundido la ubicación de algunas de las reliquias presentadas. Uno de los dos autores del presente trabajo, R. Beltrán, compara algunos aspectos de los viajes de Tafur y La Broquière (Beltrán, “Pero Tafur y Bertrandon de La Broquière en Constantinopla: la imagen ceremonial de María de Trebisonda y los encuentros diplomáticos en torno al concilio de Ferrara-Florenca (1438-1439)”, *Medievalia*, 21, 2018 [en prensa]).

<sup>11</sup> Se trataría probablemente de Romanós Argüiros III, emperador entre 1028 y 1034, y de Zoé, hija de Constantino VIII, fundadores ambos de la iglesia. Clavijo habla de la sepultura de este emperador, despojada de su oro y joyas por los cruzados “latinos” que “ganaron aquella ciudad”. Los cruzados latinos fueron, en efecto, saqueadores de Constantinopla en 1204, aunque las fechas no coinciden ni con la muerte del emperador, ni con la aseveración de que “podía aver noventa años” con que se data un saqueo dos siglos anterior.

<sup>12</sup> Aunque también mencione más adelante otras dos: un fragmento de madera sacado del mismo palo de la Veracruz que santa Elena había traído a Constantinopla, y el cuerpo de San Gregorio (seguramente Gregorio el Armenio, no Gregorio el Magno), que al parecer estaba sano e entero (pág. 123).

ajuso con su mano, e estava fresco e sano. E comoquiera que dizen que todo el cuerpo de san Juan fue quemado, salvo el un dedo de la mano derecha con que señaló cuando dixo: “Ecce Agnus Dei”, todo este dicho brazo estava sano, segund allí paresció. E estava engastonado en unas vergas de oro delgadas, e fallescía el dedo pulgar (*Embajada*, pág. 122).

De acuerdo con la cita, no sólo les tuvo que sorprender el hallazgo de este otro brazo de San Juan (el relator puntualiza precisamente que era “otro”), sino el hecho de que, a diferencia del izquierdo, que habían visto totalmente calcinado en el anterior monasterio de San Juan de Piedra, este brazo derecho apareciera “sano”, no “quemado”. Se detalla, en efecto, que “era desde el codo ayuso con su mano”; se insiste en que “estaba fresco e sano”; y se añade que el conjunto de antebrazo más la mano del santo se hallaba conservado “engastonado en unas vergas de oro”, como es bastante habitual que se conserven y expongan, aderezadas con metales preciosos, muchas reliquias de extremidades.

Sin embargo, pese a esa sensiblemente buena conservación del brazo santo, el conjunto tenía una mutilación apreciable: a la mano le faltaba el dedo pulgar. Y para explicar esa carencia, seguramente a preguntas de los embajadores, los monjes les contarán la que nosotros llamamos leyenda de la doncella, el dragón y el dedo santo. Una historia explicativa, relatada como tal, como ocurre con los otros pocos episodios maravillosos que se dan en el texto de la *Embajada*, pero que resulta sorprendente desde el punto de vista literario, tanto por sus ingredientes de fantasía y leyenda, como por su homogeneidad y coherencia desde las leyes de la lógica interna. Si no la lógica del relato hagiográfico cristiano, sí la del relato mítico y folclórico<sup>13</sup>. Este es el texto de la leyenda:

E la razón que los Monjes dezían por qué fallescía aquel dedo de allí, era esta: e dizían que en la ciudad de Antiochia, al tiempo que en ella avía idolatrías, que adoraban en una figura de tragón [*sic*], que avían por costumbre los de la ciudad de dar cada año a comer aquel dragón una persona, que echavan siempre a quien caería suerte. E aquel a quien caía,

---

<sup>13</sup> Vid. V. Béguelin-Argimón, “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV”, en *Relato de viaje y literaturas hispánicas. Jornadas de Tercer Ciclo de español*, ed. J. Peñate Rivero, Madrid, Visor, 2004, págs. 87-99. Vid. también, para otra faceta de las *mirabilia*, captada por la novela actual, K. Zygmunt, “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, 2016, 59-81.

que no podía escusar que no lo comiese aquel dragón. La cual suerte dizen que cayó en aquel tiempo a una fija de un omne bueno; e que cuando vio que no podía escusar su fija de dar aquel dragón, que ovo grand cuita en su corazón, e que, con dolor de la fija, que se fuera a una iglesia de monjes cristianos que estonces en la dicha ciudat avía; e dixo a los dichos monjes que él avía oído algunas veces que Dios avía fecho algunos miraglos por sant Juan; e por ende qu'él quería creer e que era verdat, e adorar en aquel su braço suyo que allí tenían; e demandóle merced que entre los otros miraglos que Dios nuestro Señor había mostrado por él, que quisiese agora demostrar éste, e fiziese como su fija no muriese *tan mala muerte como era morir comida de aquella fiera e la librase de aquel peligro*; e que los monjes, aviendo compasión d'él, e que le mostraron el dicho braço, e él que fincara los inojos por lo adorar e, con dolor de la fija, que tomara con los dientes del dedo pulgar, e que ge lo arrancara e que lo levara en su boca, e que los monjes no lo vieran. E cuando a su fija quisieron dar al dragón, qu'él abrió la boca para la comer, que él estonces, que le lançó el dedo de sant Juan en la boca e que reventó luego el dragón. E que fue un gran miraglo e que aquel, que se convirtió a la fee de Iesu Christo (*Embajada*, págs. 122-123)

14.

Un dragón devastador de la ciudad exige periódicamente el tributo de una persona que se escoge echándolo a suertes. El mitema original –que abarcaría los enfrentamientos entre Zeus y Tifón, Apolo y Pitón, Hércules y Gerión, Sigfrido y el dragón, Beowulf, Indra, etc. – tienen claros antecedentes indoeuropeos, en la mitología de la Antigüedad y en la Biblia <sup>15</sup>. Coincide básicamente con la historia de Perseo, liberador de Andrómeda, pero el punto de partida, aquí, es evidentemente el de las leyendas sobre la vida de san Jorge y otros santos protectores <sup>16</sup>. Aunque san Juan Bautista no se encontrara precisamente dentro del elenco de santos protectores en la Edad Media, encabezado por san Jorge <sup>17</sup>, favorecería su adscripción a ese grupo el hecho de ser el santo de advocación de la Orden de san Juan del Hospital o san Juan de Jerusalén, fundada

---

<sup>14</sup> El subrayado en cursiva es incluido por López Estrada en su ed., a partir de la edición de Argote de Molina, anotando que es posible que fuera añadido por él.

<sup>15</sup> Bien estudiados, entre otros, por C. Watkins, *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford, Oxford U. P., 1995. Véase, por ejemplo, el papel del dragón en los mitos rusos, entre la mitología pagana y la cristiana, bien estudiado por E. Warner, *Mitos rusos*, Madrid, Akal, 2005, págs. 67-77.

<sup>16</sup> J. Redondo, “Observacions sobre la tradició literària i religiosa de la figura de Sant Jordi”, *eHumanista/IVITRA*, 11, 2017, págs. 442-460.

<sup>17</sup> Serían Santa Bárbara, santa Catalina, Santa Margarita, san Acacio, san Blas, san Ciríaco, san Cristóbal, san Dionís, san Eustaquio, san Gil, san Telmo, san Pantaleón y el polaco san Vitoldo, en el listado establecido por H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1927.

en el siglo XI con propósitos piadosos (de atención hospitalaria), pero luego convertida en cuerpo totalmente militarizado.

Sin embargo, existen en la historia que los monjes cuentan en el texto de la *Embajada* dos temas fundamentales, que resultan especialmente llamativos y diferenciadores respecto al tipo básico de leyenda hagiográfica representado por san Jorge (aunque no sólo por él): primero, el papel protagonista del hombre “bueno”, que al asumir la doble función de padre protector de la muchacha víctima y héroe liberador (de ella, en particular, pero de la ciudad –reino– en términos absolutos) y ser convencido por el poder taumátúrgico del brazo santo, se convertirá del paganismo al cristianismo; y, segundo, el uso igualmente instrumental de la reliquia como cebo letal, señuelo hechizante o carnaza destructora de la fiera, un uso totalmente insólito en los relatos cristianos de vidas de santos protectores.

Vayamos con el primero. Se supone que estamos en un período épico, fundacional, de afianzamiento del cristianismo (“en la ciudad de Antiochía, al tiempo que en ella avía idolatrías”), en la que éste luchaba, con pérdida cruenta de múltiples vidas de mártires, por conseguir adeptos contra el monstruo –dragón– del paganismo. El padre de la muchacha, pagano, es un hombre común, indefenso, un “omne bueno”, que no puede valerse por sí solo para proteger a su hija y a la ciudad de la amenaza permanente de ese dragón-ídolo; necesita la ayuda de una persona u objeto extraordinarios, que aporten su auxilio liberador. Y ese papel está desempeñado vicariamente por san Juan Bautista, o por una parte del cuerpo de san Juan (que eso es etimológicamente una reliquia: lo que “deja tras sí” el venerado difunto). Sin esa participación, no habría liberación. Así, en san Juan se asumen y concentran los papeles bélicos de san Jorge, san Miguel, Santiago u otros santos lanceros y bélicos, fusionando la función mítica del héroe victorioso sobre el monstruo y la función milagrosa de la conversión, en un atrevido ejercicio de sincretismo religioso.

En las historias más antiguas y cercanas al mitema Perseo-Andrómeda, a diferencia de lo que ocurrirá en las cristianas, el héroe se sirve siempre de la ayuda de algún tipo de subterfugio extraordinario para vencer a su contrincante monstruoso. El recurso o salida para sortear al enemigo irreductible puede ser un arma, o bien defensiva (espejo), o bien ofensiva (incrementar la potencia de la lanza con algún tipo de veneno,

proyectil o variante). En el primer caso, el del arma defensiva, Perseo se enfrenta a Medusa, una de las tres Gorgonas, que puede convertir en piedra con su mirada, y lo hace usando el escudo de Atenea como espejo para desviar e hipnotizar a la bestia justamente con su propia mirada. En el segundo caso, el del arma ofensiva, Belerofonte logra vencer a Quimera porque introduce la punta de su lanza en las fauces del monstruo, y el aliento de fuego funde la punta especial de plomo, haciendo que el metal se escurra por su garganta, quemando sus órganos vitales. En paralelo, el profeta Daniel, en uno de los relatos apócrifos más conocidos de su libro bíblico, para poder destruir a la gran serpiente de Babilonia, renuncia a la espada u otra arma, y en cambio prepara un cocimiento de pez, sebo y pelos, mejunje con el que amasa unas bolas que logra que la serpiente trague hasta hacerla reventar.

En las hagiografías cristianas desaparecerá por regla general ese recurso insólito utilizado para salvar la imbatibilidad del monstruo. Se esgrime el arma ofensiva convencional (lanza, espada), pero sin necesidad de que su poder letal se vea incrementado por ningún tipo de artificio específico. Existe sin embargo un desarrollo excepcional en una serie de variantes del relato hagiográfico, que no podemos dejar de mencionar aquí, y donde no es necesaria ni siquiera la participación masculina, sino que resulta ser la propia doncella-víctima la protagonista y quien combate personalmente al monstruo. Se trata de los argumentos relacionados con la vida de santa Margarita (o santa Marina), mártir asociada, por cierto, siempre a Antioquía, la ciudad donde transcurre la leyenda de los embajadores a Tamorlán.

En su combate demoníaco contra el monstruo al que la condena su condición de mártir cristiana, Margarita es introducida en su vientre, es decir, es deglutida. Pero porta como estandarte una cruz de palo largo –alternativa femenina de la lanza, un arma ofensiva masculina–, con cuyas puntas desgarrará las entrañas de la bestia. Una rica iconografía medieval, especialmente abundante en las iluminaciones de manuscritos –y que culminaría con el impresionante cuadro de “Santa Margarita” de Tiziano que alberga el Museo del Prado–, recoge perfectamente algunos de los momentos críticos de la leyenda. Se representa siempre a la santa, o bien con el dragón a sus pies y blandiendo como atributo esa cruz, o bien dentro de mismas fauces del monstruo, con pocas variaciones que suelen insistir en los paños o retales de vestidos en la boca de la bestia. No es necesario incidir ahora en las connotaciones antropológicas y simbólicas de esa

introducción en la cueva o infierno iniciáticos. Margarita es etimológicamente “perla”: se trata de la virgen y la perla preciosa a un tiempo, ambas ambicionadas por la bestia. Pero Margarita, como un santo andrógino, “penetra” a la bestia, o “penetra” en la bestia, en vez de ser penetrada o violentada por ella. Margarita, en todo caso, en lo que nos interesa, utiliza la cruz como un adminículo de exorcismo –como la punta de plomo en la lanza de Belerofonte–, capaz de hacer reventar el dragón que la intenta deglutir. Que es lo que hará, por su parte, el padre de la “fija” inocente en la leyenda de la *Embajada*, cambiando cruz santa por dedo santo <sup>18</sup>.

Es cierto, con todo, que en la leyenda del dedo robado al brazo de San Juan, la doncella no tiene ningún protagonismo, se muestra totalmente pasiva. Las seis veces que se alude a ella en el breve fragmento citado de la *Embajada*, se hace siempre como “fija” (en tres, “su fija”). Nada puede quedar en esta muchacha del proceso simbólico iniciático que veía Mircea Eliade en casos como el de santa Margarita en el vientre del dragón, o el de su contrapunto masculino, Jonás, en el de la ballena. En la leyenda de la *Embajada* es el padre quien salva –protege– a “su fija”, realizando el acto de transgresión, el bocado o mordisco, y el robo de la reliquia que no encontramos en ninguna versión de las leyendas examinadas. Sin embargo, hemos querido introducir el excepcional testimonio legendario de santa Margarita como mujer reventadora del dragón desde sus entrañas porque, como veremos más adelante, los testimonios de una serie de historiadores dominicos de los siglos XVI al XVIII justificarán la ausencia del dedo de la reliquia de San Juan por un mordisco no perpetrado por un hombre, sino precisamente por una mujer noble, e incluso por alguna reina. La leyenda del dragón habrá desaparecido, pero en las justificaciones de los relatores estaría latente la fantasía masculina, probablemente no exenta de lubricidad, al imaginar el deseo de posesión de una parte del cuerpo del santo –obviamente, fálico– al que rezan y al que aman estas mujeres, lo que les conducirá a la tentativa de un acto absolutamente ilícito, si no sacrílego <sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Sobre santa Margarita, vid. H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Societé des Bollandistes, 1927, págs. 186-196; A. Echevarría, *Margarita de Antioquía, una santa para la mujer medieval*, Madrid, Sociedad Cultural Al Mudayna, 1989; R. Alcoy, “El *descensus ad inferos* de Santa Margarita”, *D’Art: Revista del Departament d’Història de l’Art* 12, 1986, 127-160. Cerdà Subirachs, Jordi, “La leyenda de Santa Margarita de Antioquía en Cataluña”, en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)*, ed. Juan Paredes, Granada, Univ. de Granada, 1995, vol. II, págs. 23-31.

<sup>19</sup> Tal vez las connotaciones eróticas del tema del dedo del hombre amputado por el mordisco de otro hombre o de una mujer hayan sido explotadas en otros documentos literarios. No podemos dejar de mencionar, en ese sentido, una gran novela de la escritora argentina Luisa Valenzuela, *Cola de lagartija* (1983), donde la simbología relacionada con el dedo amputado a uno de los protagonistas, fetiche y falo a la vez, adquiere dimensiones sexuales, políticas e ideológicas verdaderamente poderosas y radicales. En la

Y vayamos ahora al segundo elemento distintivo o diferenciador respecto al prototipo básico de leyenda hagiográfica de doncella rescatada del peligro del dragón, representado por san Jorge y por otros. En la *Embajada* nos encontramos con una serie de motivos que afectan no sólo al troceado o mordisco a los huesos del difunto para resucitarlo, que es motivo habitual de muchos cuentos folclóricos, sino al más insólito de la reliquia utilizada como arma arrojadiza –como si del martillo de Thor se tratara–, talismán o amuleto de acción destructiva.

En la leyenda clásica de San Jorge, la de La Vorágine, el santo no utiliza como subterfugio ningún objeto auxiliar ni trampa especial para combatir con la bestia. El héroe mítico, al ser medievalizado, hace uso del equipamiento y armas del caballero cristiano, el caballo y la lanza, que se presentarán normalmente en la escritura y en la iconografía como los atributos identificadores del santo. En la versión cristiana, la victoria revela la santidad esencial e intrínseca del personaje; no hay necesidad ni de espejo ni de cebo letal que expliquen con alguna verosimilitud lógica una victoria sobre un ser de naturaleza extraordinaria. En las versiones paganas, en cambio, el héroe necesita que se materialice en forma de objetos externos la ayuda de los dioses y su propia condición de semi-dios<sup>20</sup>.

Igualmente podemos encontrar que los motivos relacionados con las trampas, señuelos o accesorios mágicos o extraordinarios para combatir con la bestia, que hemos visto acompañando a Perseo, Belerofonte o Daniel, perviven en una serie de relatos folclóricos hispánicos relacionados con la lucha del salvador contra el dragón o lagarto maligno, en leyendas sostenidas en la tradición oral y en muchos casos vivas hasta hoy<sup>21</sup>. En un primero grupo de éstas, que coincidiría con el mito del primer héroe mítico,

---

década de 1970, en Argentina, el fundador del grupo paramilitar Triple A, López Rega, llamado “el Brujo”, secretario de Juan Domingo Perón, inició la tarea –luego prolongada por las cúpulas de los militares– de hacer desaparecer a miles de argentinos peligrosos. “El Brujo” es invencible mientras alimenta su sueño de poder omnímodo gracias a un talismán único: el dedo amputado al cadáver incorrupto de La Santa Muerta, Evita Perón. En la novela se invierten, por tanto, los roles de género de las amputaciones que examinamos aquí.

<sup>20</sup> J. Redondo, *op. cit.*, ha estudiado cómo algunos textos griegos medievales, desviados de la versión ortodoxa de La Vorágine y cercanos al relato folclórico de raíz mítica, conservan precisamente, en fructífera tensión, esos elementos paganos.

<sup>21</sup> Véase J. Eslava Galán, *La leyenda del lagarto de la Malena y los mitos del dragón*, Granada, Univ. de Granada, 1991.

Perseo, un guerrero se enfrenta a ese dragón o lagarto devastador con equipamiento básicamente defensivo, portando un espejo de escudo o vestido con armadura de espejos<sup>22</sup>. En un segundo grupo, como en las historias de Belerofonte o Daniel, el hombre mata al reptil utilizando distintas armas ofensivas: o bien la lanza con punta especial, o bien cebos que actúan como proyectiles que penetran en la garganta y entrañas de la bestia<sup>23</sup>.

Si descartamos –para clarificar y acercarnos al tema que nos interesa– las leyendas de combatientes que utilizan el espejo, y nos limitamos a las de quienes utilizan el “cebo letal”, podríamos hablar, ciñéndonos exclusivamente a casos hispánicos, del culebre asturiano, vencido con la típica carnaza del pan relleno de alfileres, o con una piedra al rojo vivo (en Cudillero, por ejemplo, al grito de “¡Abre la boca, culebrón, que ahí te va el boroñón”)<sup>24</sup>; del dragón de Arrasate, en Guipúzcoa, que sólo pueden matar introduciéndole un herrero un hierro candente en las fauces; de la famosa fiera Corrupia, de León, adormecida con un pan envenenado para poder ser destruida; del culebrón de San Lorenzo, en León, eliminado de manera similar, con pan relleno de hierros candentes; etc. Todos estos casos se podrían hacer extensivos a otros territorios no ya peninsulares, sino europeos, como, por ejemplo, ocurre en Polonia con la popular leyenda del dragón de Cracovia, en la que el cebo letal lo constituye un cordero relleno de azufre. En unas versiones el monstruo es reventado por la cantidad de agua bebida para calmar la sed y en otras directamente explota una vez devorado el cordero, pero siempre el material explosivo provoca, al entrar en sus fauces, que el dragón reviente<sup>25</sup>. Y eso es lo que ocurre, como hemos visto, en el relato de la *Embajada* que, por tanto, juega de manera original con la superposición de milagro y motivo folclórico de herencia pagana.

### 3. Reescrituras de la leyenda.

---

<sup>22</sup> Es la famosa leyenda valenciana del dragón que se exhibe a la entrada de la Iglesia del Patriarca San Juan de Ribera, leyenda recreada literariamente por Vicente Blasco Ibáñez, en un cuento publicado por vez primera en la revista *Blanco y Negro*, en 1901.

<sup>23</sup> Vid un buen resumen de versiones folclóricas sobre la lucha del héroe salvador contra el lagarto o dragón, tanto del primer como del segundo grupo, en J. Gilabert Carrillo, “El lagarto de Jaén” [<http://www.lacasadelarbol.es/4Lagarto.pdf>].

<sup>24</sup> Véase J. Suárez López, *Folklore de Somiedo: leyendas, cuentos, tradiciones*. Oviedo, Museo del Pueblo de Asturias, 2003.

<sup>25</sup> Para más información sobre la leyenda véase: M. Plezia, “Legenda o smoku wawelskim [La leyenda del dragón de Wawel]”, *Rocznik Krakowski*, 42, 1972, 21-32; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian [Mitos, leyendas y creencias de los antiguos pueblos eslavos]*, Poznań, Rebis, 1998, 190-191; y G. Rosiński, *Legendy polskie [Leyendas polacas]*, Varsovia, Egmont, 2011, 5-21.

La leyenda del dedo santo que les contaron los monjes del monasterio a los viajeros habría quedado como un episodio fantástico más, de los varios que podemos encontrar en los libros de viajes medievales. Decimos varios –o pocos–, porque insistimos en la veracidad esencial de los relatos escritos por viajeros medievales, hombres formados y cultos. Sin embargo, y aunque el relator de la *Embajada* se escuda ante lo increíble de la leyenda y deposita la responsabilidad de la dudosa veracidad del relato en los monjes (“los monjes decían...”, repite dos veces), al parecer esa versión de la leyenda de la desaparición del dedo de san Juan, o alguna variante de la misma, tuvo alguna credibilidad posterior. No se quedó en una cerrada tradición oral, que recogiera azarosamente el relator de la *Embajada*, sino que se transmitió y tuvo ecos que tardarían en disiparse, especialmente resonantes hacia finales del siglo XVI, cuando estaban candentes otros asuntos que atañían a personajes tan relevantes como Teresa de Jesús, la santa de Ávila, cuyo cuerpo insepulto fue literalmente troceado durante décadas (las de la segunda mitad del XVI) para conseguir reliquias de sus extremidades. En el caso del relato estudiado de la *Embajada*, nos confirma que se trata de una leyenda que circuló por escrito, con distintas versiones, el hecho de que la encontremos parcialmente verificada, o en algún caso modificada por la escritura de distintos historiadores dominicos de los siglos siguientes.

Uno de los primeros sería el padre Francisco Diago <sup>26</sup>, quien en su *Historia de la Orden de Predicadores* en el reino de Aragón, publicada en 1599 <sup>27</sup>, al hablar de las reliquias principales que tenían los dominicos en la diócesis de Perpiñán, da la noticia de que hacia el año 1323 un misterioso “hombre de gentil disposición y honesta conversación en traje de peregrino” llegó al convento de esta ciudad (Perpiñán formaría parte del reino de Aragón –y por tanto de su provincia religiosa– hasta el siglo XVI), siendo prior (“prelado”) fray Pedro de Alenya. A este fray Pedro le “descubrió que tenía en su poder una cosa de mucha estima y precio”, y pidió que la custodiara hasta que volviera de su peregrinación a Santiago; y si no volvía, que se quedara allí, en el monasterio, como donación. Pasaron muchos años y el peregrino, que –dice el relator– “vino a resolverse

---

<sup>26</sup> El padre Diago (1560-1615) fue un dominico valenciano, prolífico y prestigioso historiador, autor, entre varias otras obras, de los siete vols. de *Anales del reyno de Valencia*, publicada en Valencia, por Patricio Mey, 1613.

<sup>27</sup> *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores desde su origen y principio hasta el año de mil y seiscientos*, impresa por Sebastián de Cormellas, en Sancta Catherina martyr de Barcelona, a costa de la Provincia, 1599, libro II, fol. 256v.

que era Ángel”, no regresó, por lo que fray Pedro decidió abrir la caja. Y en ella encontraron que el tesoro era “el del brazo y mano izquierda de San Juan Baptista”. Y añade: “Yo lo vi y tuve en mis indignas manos el año pasado de mil y quinientos y nouenta y ocho, y lo miré y aun remiré muchas veces para dar razón de tan santa reliquia. Él fue cortado por la mitad poco más o menos de lo que ay desde el codo al principio de la mano, y no le falta ni carne ni hueso, excepto lo postrero del pulgar que una Reyna tomó con la boca adorándolo, y esso está oy en el convento de la orden de Predicadores de la Seo de Urgel...” (fol. 319).

El padre Diago, como los restantes historiadores que veremos, habla del brazo – y mano– izquierdo, y no del derecho, es decir, no se refiere al brazo que los embajadores vieron en San Juan de Peribleptos, con el dedo amputado de la mano (el que da pie a la leyenda), sino al que vieron en San Juan de Piedra, supuestamente quemado (“fue quemado e non tenía ál, salvo el cuero e el hueso; e a las conjunturas del codo e de la mano estava guarnido de oro con piedras”; *Embajada*, págs. 119-120). Sin embargo, el dominico se refiere con claridad a la ausencia de una falange (“lo postrero”) del dedo pulgar en esa mano, y la atribuye a una mutilación que obviamente recuerda al mordisco del “ombre bueno” en la *Embajada*, aunque cambie el protagonismo de la culpable: “una Reyna” que lo “tomó con la boca adorándolo”.

Remitirán a esta versión finisecular del padre Diago otros dos dominicos, al menos. En primer lugar, el padre Juan López, en su *Historia de santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, quien, fechando igualmente el episodio en 1322 (en 1323 lo fechaba el padre Diago), concluye diciendo exactamente lo mismo que su predecesor: “no le falta carne ni hueso, si no es lo último del pulgar, que adorando la santa reliquia una reyna le arrancó; y esta pequeña parte está oy en el convento de Predicadores del Asseu, o iglesia catedral de Urgel”<sup>28</sup>. Versión que repetirá, con más detalles y remitiendo siempre al padre Diago, el padre Manuel José de Medrano, en su *Historia de la provincia de España de la orden de predicadores de Santo Domingo*, publicada en 1725<sup>29</sup>. No

---

<sup>28</sup> La *Historia* fue publicada en Valladolid, por Francisco Fernández de Córdoba, 4 vols., 1612-1615. Las Partes III-V son obra de Juan López. La cita está en la Parte V, libro II, cap. XIX, “De la fundación de los conventos de Perpiñán y Tarragona, y de algunos hijos dellos”, pág. 127.

<sup>29</sup> “...cortado por la mitad, poco más o menos, de lo que ay desde el codo al principio de la mano; y no le falta ni carne ni hueso, excepto lo postrero del pulgar, que una reyna tomó con la boca, adorándolo, y eso está oy en el convento de la orden de Predicadores de la Seo de Urgel. Porque hasta las venas y arterias, y nervios se descubren clarísimamente en él, y mucho mejor que en una mano viva. De las uñas

hemos podido realizar una pesquisa exhaustiva, que quedaba fuera de los propósitos de este trabajo, pero sabemos que, antes, la misma leyenda había sido recogida y ratificada al menos en otro texto histórico, los *Anales de Cataluña*, de 1709<sup>30</sup>.

Ahora bien, el primer dominico mencionado, el padre Diago, aunque dice, como hemos comprobado, haber visto personalmente la reliquia en Perpiñán, ofrece una cita importante como fuente principal para la versión explicativa de la mutilación. Se refiere explícitamente a la obra de Miquel Llot, un dominico rosellonés, prior del convento de la Orden en Perpiñán en 1585<sup>31</sup>. Entre otras obras, el dominico escribió el *Llibre dels miracles que lo senyor ha obrat per medi de la sanctissima reliquia del gloriós sant Joan Baptista*<sup>32</sup>. Y se trata del único texto antiguo que hemos podido localizar que comente el episodio de los embajadores a Tamorlán, aludiendo explícitamente al texto de la *Embajada*, que Llot podría haber conocido impreso, puesto que lo había editado poco antes Argote de Molina (Sevilla, 1582)<sup>33</sup>. La obra de Llot consta de dos volúmenes impresos en octavo, que suman casi 400 páginas, destinadas desde la primera hasta la última a defender con todo tipo de argumentos históricos la veracidad de las reliquias de

---

no le falta ninguna, y descúbrese en ella por la parte de arriba la señal de la atadura de la prisión, o cárcel de Herodes, y conócese que fue algo desconcertada entonces; porque está muy torcida hacia el lado izquierdo. Y lo propio se muestra en el hueso baylador de la muñeca; porque se descubre mucho, y parece que se sacó de su lugar. Al cabo del brazo, y principio de la mano por la parte de la palma, vi un nervio muy vermejo” (I, libro V, pág. 319).

<sup>30</sup> Narciso Feliu de la Peña y Farell, *Anales de Cataluña: y epilogo breve de los progressos, y famosos hechos de la nacion catalana, de sus santos, reliquias, conventos y singulares grandezas; y de los mas señalados y eminentes varones, que en santidad, armas, y letras han florecido desde la primera población de España año del mundo, antes del nacimiento de Christo y del diluvio, hasta el presente de 1709*, Barcelona, Juan Pablo Martí, 1709, 3 vols., vol. III, págs. 233-234. Los *Anales* repiten la misma versión del mismo episodio, parece que tomada de los dos historiadores citados, añadiendo algún detalle más, como el de que el legado pontificio quiso comprobar la validez de la reliquia poniéndola en un brasero, y empezaron entonces a desplomarse los arcos y cruceros de la bóveda de la sacristía del convento, por lo que quedó asegurada la validez de la santa reliquia sin otra prueba. Añade el autor la nota importante de que la parte del dedo pulgar que falta se halla en el convento de Predicadores de La Seu d’Urgell y que en la Iglesia de San Juan de Barcelona se venera la mayor parte del otro brazo, es decir, del brazo derecho.

<sup>31</sup> Catedrático de teología, rector de la Universidad, regente de estudios en los conventos de Barcelona y Tortosa y prior del convento dominico de Lleida, donde falleció.

<sup>32</sup> Existe un ejemplar en la Biblioteca Valenciana de esta curiosa obra, que es el que hemos podido consultar.

<sup>33</sup> Solamente antes, el franciscano Juan Pérez de Pineda se había referido brevemente a los embajadores y a la *Embajada*, en su *Libro de la vida y excelencias maravillosas del glorioso Sant Joan Baptista*, editado por vez primera en Salamanca, Gaspar de Portonariis, 1574; tomamos la cita de la edición de Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1596, libro III, cap. IV: “En el libro de la embaxada que el rey Henrique el tercero embio al Tamurbeque de Samaricante que llamamos Tamorlan, se dize que en el año de mil y quatrocientos y tres, a treynta de Octubre se mostro a los embaxadores de Castilla en Constantinopla en una Iglesia del Baptista el su braço izquierdo desde el hombro hasta la mano, y que no tenia mas del cuero y el hueso, y que en otra Iglesia de la madre de Dios les mostraron el braço derecho deste sancto glorioso dende el codo y con la mano y que estaua muy fresco y sano, y que le faltaua un dedo” (fols. 294-295).

San Juan Bautista ubicadas en Perpiñán, en el contexto de las otras reliquias existentes y de los milagros del santo. Cuando menciona el episodio de los embajadores, lo hace para desmentir la posibilidad de que en el primer templo les estuvieran enseñando la verdadera reliquia del brazo izquierdo <sup>34</sup>.

Baste aquí decir que el dominico rosellonés, es cierto que curándose en salud y anteponiendo todo tipo de dudas, remonta la historia de la mutilación del dedo a la reina de la corona de Aragón, Violant de Bar, mujer del rey Joan I (fol. 282). Y cuenta que cuando la reina estuvo en Perpiñán y le enseñaron la reliquia del santo, del que se mostró devota, pidió poder un llevarse un trocito de la misma: que “li donaren un poc per a fer oratori”. Los monjes de la congregación la intentaron disuadir del empeño y hacer comprender que romper la reliquia era un “desacato”. Pero, entonces, ella “ab la boca prengué part del dit gros de la relíquia” (fol. 283).<sup>35</sup> E incluso añade el padre Llot, relacionada con esta historia, una anécdota sobre un hecho entonces reciente, que tampoco hemos podido confirmar en ningún otro texto histórico ni anecdótico. Cuando Ana de Austria (1549-1580), cuarta mujer del rey Felipe II, pasó por Perpiñán, en 1580 (por tanto, el mismo año de su muerte), y vio la reliquia, tuvo la misma tentación de quedarse con una sección que había tenido Violant de Bar. Y, al volvérselo a negar esa petición, preguntó, refiriéndose obviamente al precedente de la reina aragonesa: “¿Y si hago lo que hizo la reina que tomo el dedo de esta santa mano?”. A lo que se le contestó lapidaria e ingeniosamente que: “A las reinas se sufría, pero no a las emperatrices” (fol. 285).

De algún modo los historiadores dominicos inciden en la leyenda explicativa (casi etiológica) que ya se les ofreció a los embajadores a Tamorlán, y lo hacen sin esconderla ni censurarla, porque la evidencia palpable del delito y su propio afán de objetividad y exhaustividad así se lo exigen. Pero al mismo tiempo entran en el fondo del mitema y tratan de restañar con determinadas suturas la herida insoportable que habría

---

<sup>34</sup> La argumentación, que incluye el intento de rebatir algunas de las interpretaciones del franciscano Juan Pérez de Pineda, ocupa varias páginas, pero se resumiría en lo siguiente: “los embaixadors del Rey Henrich, affirmant que en Constantinopla havien vist lo bras Esquerra de sanct Joan Baptista, havien vist realment lo lloch en lo qual havia estat lo sanctissim bras y ma Esquerra antiguament, en lo qual resta de la manera que diguerem pintat y figurat” (fol. 100).

<sup>35</sup> Precisamente a Violant de Bar se le atribuye, junto con Guillem d’Olorda, el protagonismo de una leyenda de combate del caballero contra un dragón (con una variante del deslumbramiento en el espejo, que se convierte en deslumbramiento del dragón por la belleza de Violant reflejada en un escudo). Leyenda popular, que ha pervivido e incluso se representa con gigantes y cabezudos, hoy, en Sant Feliu de Llobregat.

supuesto el mantenimiento del componente pagano y salvaje, asociado a lo religioso cristiano, que presenta la lectura de la *Embajada*.

En definitiva, se encontrarían ante una leyenda de conversión milagrosa atribuida a la reliquia de un santo —dedo de San Juan—, que no encajaría dentro del argumentario hagiográfico del santoral por sus ingredientes extraños, casi insólitos, de origen mítico y pagano, difícilmente asimilables por la ortodoxia cristiana. La mutilación carnívora de una de las extremidades del cuerpo santo suponía una doble transgresión. El milagro aceptado por la ortodoxia cristiana difícilmente podía sincretizar esos inquietantes elementos de magia pagana, que incluían una carga de canibalismo y bestialismo inaceptables, por más que se revistieran de actos piadosos.

El cuerpo del santo o la santa mártir, descrito, pintado o esculpido, suele presentar más ostensiblemente la parte concreta con la que los verdugos se han encarnizado especialmente, o han mutilado o extirpado (los pechos de santa Ágata, los ojos de santa Lucía). Y esa sección se convierte, además, en sinécdoque de reconocimiento del santo, proclamando su identidad. El dedo señalador del Precursor, el dedo de san Juan Bautista, su principal signo de identificación, se vio profanado en algún momento, incomprensiblemente. Sólo la devoción (filial, primero; religiosa, después) podía justificar esa profanación.

Por eso, a medida que se reescribe, se va debilitando la fuerza inicial de la leyenda, se va eliminando en principio el motivo fantástico del dragón, y se van haciendo culpables directas de la mutilación, primero a una mujer anónima y luego a otras mujeres, todas reinas o nobles. Mujeres importantes, devotas, pero en el fondo pecadoras, soberbias e inconscientes, con pocos o ningún escrúpulo a la hora de intentar apropiarse o destruir la integridad de una reliquia. Estas mujeres, entre inocentes y volubles, creen que la reliquia les pertenece, que pueden hacer uso de ella a su antojo. No entienden, a juicio de los dominicos, por ese egoísmo inconsciente, inherente a su condición femenina —pero que trasluce una lucha secular por el poder entre Iglesia y nobleza, que los religiosos tienen el deber de delatar— que en realidad las reliquias son propiedad de todos los cristianos o, lo que es lo mismo, de la Iglesia que las custodia. Y eso es lo que defienden implícitamente estos relatos: que el cuerpo santo, dispensador de gracias, íntegro en su esencia, sólo puede ser desmembrado por la Iglesia, que ejerce así su labor

caritativa y distributiva de protegerlo, dejándolo al alcance de todos aquellos que necesitan su contemplación salvífica.

Los relatos examinados, empezando por el de los embajadores a Tamorlán, son intentos de explicar con cierta lógica racional lo inaceptable por el cristianismo: el desmembramiento delictivo de un cuerpo sagrado. Ese vacío insondable, que deja al desnudo unos preceptos y tabúes rotos, trata de ser rellenado o cubierto con una leyenda de piedad familiar, salvación y conversión, que exculpa al “omne bueno” de su pecado. Un pecado (de barbarie carnívora y paganismo) que enmienda con su conversión sincera al cristianismo. La penosa amputación se convierte así en exhibición gloriosa de una herida y estigma de los que sentirse orgullosos como comunidad cristiana. Con la invención y difusión de la leyenda se suturaba la herida de la inadmisibile falta, restituyendo en el imaginario el vacío más imperdonable, llamativo y evidente de un miembro ausente en un cuerpo que, para ser santo, ha de ser por definición íntegro eternamente.

## BIBLIOGRAFÍA

Albuquerque García, L., “El ‘relato de viajes’: hitos y formas en la evolución del género”, *Revista de Literatura* 73, 2011, 15-34.

Albuquerque García, L., “ ‘Relatos de viaje’ y paradigmas culturales”, *Letras* 71, 2015, 63-76.

Alcoy, R., “El *descensus ad inferos* de Santa Margarita”, *D’Art: Revista del Departament d’Història de l’Art* 12, 1986, 127-160.

Béguelin-Argimón, V., *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, Lausana, Sociedad suiza de estudios hispánicos, 2011.

Béguelin-Argimón, V., “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV”, en *Relato de viaje y literaturas hispánicas. Jornadas de Tercer Ciclo de español*, ed. J. Peñate Rivero, Madrid, Visor, 2004, págs. 87-99.

Beltrán, R., “Los libros de viajes medievales castellanos”, *Revista de Filología Románica*, Anejo I (= *Los libros de viajes en el mundo románico*, ed. Eugenia Popeanga), 1991, 121-164.

Beltrán, R., “Pero Tafur y Bertrandon de La Broquière en Constantinopla: la imagen ceremonial de María de Trebisonda y los encuentros diplomáticos en torno al concilio de Ferrara-Florenia (1438-1439)”, *Medievalia*, 21, 2018 [en prensa].

Boulnois, L., *La Ruta de la Seda: dioses, guerreros y mercaderes*, Barcelona, Península, 2004.

Bravo García, A., “La Constantinopla que vieron R. González de Clavijo y P. Tafur: los monasterios”, *Erytheia* 3, 1983, 39-47.

Bravo García, A., “La imagen de Bizancio en los viajeros medievales españoles. Notas para un nuevo comentario a sus relatos”, en *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, ed. I. Pérez Martín y P. Bádenas de la Peña, Madrid, CSIC, 2004, págs. 381-486.

Bravo García, A., “Viejo y nuevo sobre los viajeros a y desde Bizancio”, en *Caminos de Bizancio*, ed. M. Cortés Arrese, Ciudad Real, Univ. de Castilla-La Mancha, 2007, págs. 13-46.

Carrizo Rueda, S. M., *Poética del relato de viajes*, Kassel, Reichenberger, 1997.

Cerdà Subirachs, J., “La leyenda de Santa Margarita de Antioquía en Cataluña”, en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)*, ed. Juan Paredes, Granada, Univ. de Granada, 1995, vol. II, págs. 23-31.

Cirac Estopañán, S., “Tres monasterios de Constantinople visitados por Españoles en el año 1403”, *Revue des études byzantines* 19, 1961, 358-381.

Delehaye, H., *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1927.

Diehl, Ch., “Un voyageur espagnol à Constantinople au XVe siècle”, en AA. VV., *Mélanges Gustave Glotz*, I, París, 1932, págs. 315-327.

Eberenz, R., “Ruy González de Clavijo et Pero Tafur: l’image de la ville”, *Études de lettres* 3, 1992, 29-51.

Echevarría, A., *Margarita de Antioquía, una santa para la mujer medieval*, Madrid, Sociedad Cultural Al Mudayna, 1989.

Franco Mata, Á., “Fe y relicarios en la Edad Media”, *Abrente* 40-41, 2008-2009, 7-34.

Eco, U., “A la espera de una semiótica de los tesoros”, *Cuadernos de Información y Comunicación* 20, 2015, 143-149.

- Garrosa Resina, A., “La fantasía de las reliquias inverosímiles”, *Castilla: Estudios de Literatura* 11, 1986, 123-137.
- Gélis, J., “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado”, en *Historia del cuerpo (I): Del Renacimiento a la Ilustración*, ed. G. Vigarello, Madrid, Taurus, 2005, págs. 27-112.
- Gilabert Carrillo, J., *El lagarto de Jaén*, 2016.  
[<http://www.lacasadelarbol.es/4Lagarto.pdf>]
- Höllmann, Th. O., *La Ruta de la Seda*, Madrid, Alianza, 2015.
- Llot de Ribera, M. *Libre primer dels Miracles que lo Senyor ha obrats per medi de la sanctíssima relíquia del gloriós sanct Ioan Baptista*, Perpinyà, En casa de Sampsó Arbús [Vénense en Predicadors], 1590.
- López Estrada, F., ed., Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Madrid, Castalia, 1999.
- López Estrada, F., *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Madrid, Laberinto, 2003.
- Ochoa Anadón, J. A., “El valor de los viajeros medievales como fuente histórica”, *Revista de Literatura Medieval* 2, 1990, 85-102.
- Paviot, J., ed., Bertrandon de La Broquère, *Le voyage d’Orient: espion en Turquie*, Toulouse, Anacharsis, 2010.
- Pérez Priego, M. Á., “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, *Epos* 1, 1984, 217-239.
- Pérez Priego, M. Á., ed., *Andanças e viajes de Pero Tafur*, Sevilla, Fundación Lara, 2009.
- Plezia, M., “Legenda o smoku wawelskim” [La leyenda del dragón de Wawel], *Rocznik Krakowski* 42, 1972, 21-32.
- Redondo, J., “Observacions sobre la tradició literària i religiosa de la figura de Sant Jordi”, *eHumanista/IVITRA* 11, 2017, 442-460.
- Rosiński, G., *Legendy polskie [Leyendas polacas]*, Varsovia, Egmont, 2011.
- Rubio Tovar, J., ed., *Libros españoles de viajes medievales (Selección)*, Madrid, Taurus, 1986.
- Strzelczyk, J., *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian [Mitos, leyendas y creencias de los antiguos pueblos eslavos]*, Poznań, Rebis, 1998.
- Suárez López, J., *Folklore de Somiedo: leyendas, cuentos, tradiciones*. Oviedo, Museo del Pueblo de Asturias, 2003.
- Whitfield, S., *La vida en la ruta de la seda*, Barcelona, Paidós, 2001.

Zygmunt, K., “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, 2016, 59-81.