

VNIVERSITAT
E VALÈNCIA



**Percepción, escritura y funciones de la otredad oriental y la
maravilla en los libros de viajes de la España medieval
(ss. XIV-XV)**

Tesis Doctoral

Presentada por: Pablo Castro Hernández

Director: Rafael Beltrán Llavador

Programa de Doctorado de Estudios Hispánicos Avanzados

Departamento de Filología Española

Valencia, 2023

A mi esposa Sonia

A mis padres Gerardo y María Elena

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a todas aquellas personas e instituciones que han sido parte del proceso de esta tesis doctoral, entregando su colaboración, apoyo y afecto. Estoy en deuda con varios colegas y amigos por las orientaciones académicas brindadas, así como también con mi familia y esposa, pilares fundamentales para emprender este camino.

Deseo dar las gracias, en primer lugar, a la Universidad de Valencia y su Escuela de Doctorado, por la grata acogida y las herramientas y recursos facilitados a lo largo del proceso de estudio. De manera particular, agradezco al Departamento de Filología Española, tanto a sus académicos y coordinadores, por los conocimientos y metodologías entregados en los cursos, los espacios para reflexionar y ampliar perspectivas de la investigación, y las orientaciones administrativas en el marco de la gestión universitaria.

De manera especial, muestro mi profunda gratitud a Rafael Beltrán, mi director de tesis y maestro intelectual, que, con su entrañable carisma, amabilidad, sabiduría y paciencia, supo orientar cada una de las etapas de esta investigación doctoral. En todo este tiempo, ha sido un modelo de perspicacia, reflexión y rigurosidad filológica y literaria, que me ha permitido ampliar mis horizontes de análisis sobre los procesos del pasado. Asimismo, manifiesto mi reconocimiento a su esposa Carmen, que con su simpatía y encanto también me expresó un gran ánimo y certidumbre para llevar a cabo este proceso de estudio. A ambos les agradezco por la hospitalidad dada en Valencia, las conversaciones sinceras, los platos de paella y la alegría hogareña, pero, sobre todo, la confianza y amistad.

Agradezco también a colegas y académicos de este mundo de aventuras, viajes y maravillas de la Edad Media: a José Antonio González Marrero, por su amistad genuina y constante apoyo en la dedicación al estudio de los espacios y periplos medievales; a Karolina Zygmunt, por su gentileza y lucidez, colaborando en espacios académicos y ofreciéndome la oportunidad de leer su obra sobre los relatos de viajes por la Ruta de la Seda, que me permitió vislumbrar otros tipos de desplazamientos y modos de analizar la narrativa de viajes; a Chet van Duzer y Julia Roumier, generosos y espléndidos académicos que me compartieron sus

artículos y materiales en torno a las maravillas y los imaginarios de la época medieval, al igual que acerca de las narraciones de los viajeros hispánicos.

Del mismo modo, expreso mi gratitud a José Miguel de Toro Vial, académico y colega en este universo de viajeros medievales, por su amabilidad e insondable apoyo en el proceso de la tesis, además de su agudeza y rigurosidad histórica. En particular, por brindarme espacios para desarrollar estudios sobre los viajes y las dimensiones exóticas y fabulosas de la Edad Media, así como también por invitarme a participar de su proyecto de investigación científica financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), el cual trata sobre la percepción de las ciudades en Oriente a través de crónicas y libros de viajes medievales.

Con gran afecto, también extiendo mi reconocimiento a Daniel Nieto Orriols, amigo y colega; uno de los principales gestores que me impulsó a que emprendiera este rumbo doctoral, animándome a avanzar en todo momento, en los tiempos difíciles y los vaivenes del camino. Valoro los comentarios y apreciaciones realizados respecto a la tesis, los que constituyeron un soporte fundamental para explorar en el ámbito de la etnicidad y la construcción de las identidades en perspectiva histórica y cultural.

Finalmente, manifiesto mi gratitud a toda mi familia: padres, hermanos, suegros y cuñados, que me acompañaron de diversos modos en estos tiempos de estudio, pandemia y cambios históricos, siendo pilares troncales en este viaje. En especial, agradezco a mis padres, Gerardo y María Elena, por confiar profundamente en mí, además de entregarme su apoyo permanente y herramientas valiosas para la vida. Por fomentar la constancia, la rigurosidad y la dedicación, el amor a la curiosidad y el conocimiento, y por estar siempre, en todo momento.

Por último, deseo reconocer mi profundo y eterno agradecimiento a Sonia Martínez, mi esposa, amada y fidelísima compañera de viaje, quien ha tenido una gran capacidad de comprensión durante todo este tiempo. Su apoyo incondicional ha sido clave para vivir este proceso durante años; una mujer creativa, carismática e inteligente, preocupada y bondadosa, fuente de mi inspiración, que me ha transmitido sueños y formas de pintar los diversos instantes de la vida. Esta obra la dedico especialmente a ella: que sea motivo de nuevos rumbos y viajes hacia horizontes oníricos.

**PERCEPCIÓN, ESCRITURA Y FUNCIONES DE LA OTREDAD
ORIENTAL Y LA MARAVILLA EN LOS LIBROS DE VIAJES DE LA
ESPAÑA MEDIEVAL (SS. XIV-XV)**

Al llegar a cada nueva ciudad el viajero encuentra un pasado suyo que ya no sabía que tenía: la extrañeza de lo que no eres o no posees más, te espera al paso en los lugares extraños y no poseídos.

ITALO CALVINO, *Las ciudades invisibles*, II

El cordero vegetal de Tartaria, también llamado Borametz y «polypodium Borametz», y «polipodio chino», es una planta cuya forma es la de un cordero, cubierta de pelusa dorada. Se eleva sobre cuatro o cinco raíces; las plantas mueren a su alrededor y ella se mantiene lozana [...] En otros monstruos se combinan especies o géneros animales; en el Borometz, el reino vegetal y el reino animal.

Recordemos a este propósito la mandrágora, que grita como un hombre cuando la arrancan, y la triste selva de los suicidas, en uno de los círculos del Infierno, de cuyos troncos lastimados brotan a un tiempo sangre y palabras, y aquel árbol soñado por Chesterton, que devoró los pájaros que habían anidado en sus ramas y que, en la primavera, dio plumas en lugar de hojas.

JORGE LUIS BORGES, *El libro de los seres imaginarios*,
“El Borametz”.

*En verdad, todo es maravilloso en esta India:
es verdaderamente otro mundo.*

FRAY JORDÁN CATALÁN DE SÉVERAC, *Mirabilia descripta*, VI

ÍNDICE GENERAL

I- INTRODUCCIÓN. LOS VIAJES EN LA EDAD MEDIA.....	14
1.1. Revisión de fuentes.....	19
1.2. Metodología y estructura del estudio.....	44
1.3. Marco teórico y notas conceptuales: una aproximación a la percepción, la representación, el imaginario y la otredad oriental.....	48
1.4. Un estado de la cuestión sobre los viajes medievales a Oriente.....	55
1.4.1. La crítica literaria e historiográfica de los libros de viajes de la España medieval.....	71
1.4.2. Alteridad y otredad en los libros de viajes medievales hispánicos.....	78
1.4.3. Las maravillas en los libros de viajes de la España medieval.....	84
II- LOS VIAJES Y LA PERCEPCIÓN DE LA OTREDAD ORIENTAL EN LA EDAD MEDIA.....	94
2.1. El viaje en la Edad Media.....	97
2.1.1. Notas para un contexto histórico. Los viajes y la expansión de Occidente.....	97
2.1.2. Relatos y literatura de viajes. Narrativas factuales e imaginadas.....	106
2.2. Alteridad, etnicidad e identidad. Algunas precisiones conceptuales.....	110
2.3. La percepción de los viajeros medievales sobre la otredad oriental.....	123
2.3.1. Costumbres y formas de vida.....	124

2.3.2. Organización política y social.....	150
2.3.3. Ritos, creencias y prácticas religiosas.....	182
2.3.4. La vida económica y la cultura material.....	214
2.3.5. Espacios, paisajes y naturaleza.....	254
2.4. ¿Por qué escribir y representar a una otredad? Propósitos discursivos y narrativos en los libros de viajes medievales hispánicos.....	313

III- LA PERCEPCIÓN DE LA OTREDAD MARAVILLOSA: ESCRITURA Y FUNCIONES DE LAS MARAVILLAS EN LOS LIBROS DE VIAJES MEDIEVALES..... 319

3.1. El concepto de las maravillas en la Edad Media.....	322
3.2. La tipología de lo maravilloso en la Edad Media.....	332
3.2.1. Maravillas naturales y extraordinarias.....	332
3.2.2. Magia, hechicería y nigromancia.....	335
3.2.3. Los milagros.....	341
3.2.4. Monstruos, bestias y animales prodigiosos.....	345
3.2.5. Rarezas y cosas extrañas.....	348
3.2.6. Maravillas artificiales y autómatas.....	351
3.3. Las maravillas en los libros de viajes hispánicos.....	355
3.3.1. <i>El Libro de Marco Polo</i>	355
3.3.2. <i>Libro del Conosçimiento</i>	374
3.3.3. <i>La Embajada a Tamorlán</i> de Ruy González de Clavijo.....	383
3.3.4. <i>Las Andanças e viajes</i> de Pero Tafur.....	400
3.3.5. <i>Libro de las maravillas del mundo</i> de Juan de Mandevilla.....	424
3.3.6. <i>El Victorial</i> de Gutierre Díaz de Games.....	450
3.3.7. <i>Viaje de la Tierra Santa</i> de Bernardo de Breidenbach.....	466
3.3.8. <i>Libro del Infante don Pedro de Portugal</i>	487
3.4. Usos, funciones y escritura de la maravilla en la literatura de viajes.....	503
3.4.1. Uso político, geográfico y enciclopédico: las noticias maravillosas y el conocimiento del mundo.....	504
3.4.2. Uso religioso y moralizante: carácter didáctico y ejemplificador.....	508

3.4.3. Uso lúdico y recreativo: atmósferas narrativas y literatura de evasión.....	511
3.4.4. Uso identitario: exotismos, extrañezas y contrastes culturales.....	515
IV- CONSIDERACIONES FINALES. LA ESCRITURA DE LOS VIAJES MEDIEVALES: LOS HORIZONTES DE LA OTREDAD ORIENTAL Y LA BÚSQUEDA DE LAS MARAVILLAS.....	518
V- BIBLIOGRAFÍA.....	527

I

Introducción

Los viajes en la Edad Media

Los viajes significan apertura, exploración y encuentro, con los cuales se establecen percepciones y representaciones de la realidad. A partir de estos desplazamientos, es posible apreciar la construcción de discursos y representaciones acerca de otras culturas, como también percepciones sobre sus formas de vida, comportamientos y prácticas políticas, económicas y sociales. El viaje traza rutas para comprender a otras sociedades, tanto en sus categorías materiales e inmateriales, constituyendo la posibilidad de ampliar el conocimiento de la imagen del mundo y sus diversas culturas. Durante la Edad Media, notamos cómo se llevan a cabo diferentes desplazamientos, tales como viajes políticos, comerciales, religiosos, militares, entre otros, en los que se nos refiere una noción de expansión hacia otros lugares, al igual que de encuentro, choque e intercambio con otros grupos humanos. Sin ir más lejos, entre los siglos XII y XIII, podemos apreciar un momento de gran expansión para la sociedad europea, en la medida que las peregrinaciones y las cruzadas generan un mayor desplazamiento por parte de Occidente hacia Tierra Santa, al igual que de tráfico comercial y material en el contexto del mundo mediterráneo, y que, en los siglos siguientes, extiende sus relaciones de encuentro e intercambio –mediante misiones de evangelización, embajadas

políticas y viajes comerciales— con los territorios de Asia central y el Lejano Oriente.¹ Con esto se amplían las rutas y redes de intercambio, intensificándose las relaciones y trasposos de objetos, ideas y conocimientos, que, en suma, expresan un conjunto de elementos que articulan un tejido de diálogos culturales entre las sociedades. En estos diálogos se forjan percepciones, representaciones e imaginarios, en los que, en un afán de conocimiento, clasificación y comprensión del otro, se construyen discursos y categorizaciones que reflejan una descripción de los espacios, los pueblos y sus realidades culturales.

De hecho, en el caso de los viajeros hispánicos, encontramos diversas relaciones de viajes en las cuales se presentan sus itinerarios y periplos por España, Europa, el mundo Mediterráneo y las regiones de Oriente. En estos relatos, los viajeros entregan noticias sobre las tierras que visitan, refiriéndose a sus gentes, costumbres, formas de vida y cultura material, al igual que a los elementos maravillosos y extraordinarios que asombran por su diferencia. De esto último, se resalta la presencia de lo maravilloso, en cuanto los viajeros mencionan elementos monstruosos, mágicos, milagrosos y extraordinarios, formando parte de una tradición narrativa que refleja lo extraño, lo exótico y lo distinto, y con ello se establece una descripción sobre el ‘horizonte onírico’ de las tierras orientales —acuñando la expresión de Jacques Le Goff—,² como un paisaje fabuloso que proyecta el anhelo, la rareza y la diferencia con la otredad.

Ahora bien, el presente estudio se centra en un análisis conceptual e historiográfico sobre la otredad y la maravilla en los libros de viajes de la España medieval durante los siglos XIV y XV. El propósito de la investigación es comprender cómo a partir de los relatos de los viajeros que se encuentran y enfrentan a la cultura oriental —considerando las percepciones, modos de escritura y funciones narrativas de los viajeros—, es posible aproximarse a la cultura, identidad y mentalidad de la sociedad europea y su forma de representar el mundo.

La investigación se divide en dos apartados, examinando, por un lado, el concepto de otredad oriental como parte de la relación de alteridad y etnicidad entre los viajeros europeos

¹ White, Pamela, *Exploration in the World of Middle Ages, 500-1500*, Chelsea House Publishers, New York, 2010, p. 64; Phillips, J.R.S., *La expansión medieval de Europa*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1994, pp. 43-77; Mazzi, Maria Serena, *Los viajeros medievales*, Machado Libros, Madrid, 2018, pp. 51-96; North, Michael, *The expansion of Europe, 1250-1500*, Manchester University Press, Manchester & New York, 2012, pp. 373-374.

² Le Goff, Jacques, “El Occidente medieval y el Océano Índico: un horizonte onírico”. En *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 264-281.

y el contacto con los pueblos de Asia menor, el norte de África y el extremo Oriente; y, por otro lado, la presencia de lo maravilloso en los libros de viajes medievales hispánicos, analizando sus categorías conceptuales, sus usos en la escritura de viajes y sus funciones discursivas y narrativas, las cuales permitan comprender la relevancia de estos textos histórico-literarios en la comprensión del contexto histórico y cultural de los viajeros, como también las representaciones y construcciones políticas, sociales e identitarias que forjan sobre el mundo oriental.

En primer lugar, se analiza cómo se define a la otredad oriental por parte de los viajeros hispánicos, revisando sus percepciones e imaginarios socioculturales que se construyen acerca de los pueblos que visitan o de los que escuchan noticias. En este sentido, el análisis considera un acercamiento a la construcción cultural e identitaria del otro, es decir, por qué existe un interés en describir al sujeto oriental y de qué manera los viajeros europeos establecen representaciones y clasificaciones sobre sus formas de vida, prácticas culturales y elementos maravillosos. En torno a esto, resulta clave problematizar si la escritura de los relatos de viajes establece descripciones globales sobre las otras culturas o si estas narraciones permiten construir una etnicidad diferenciada de los pueblos descritos, reconociendo elementos étnicos que permitan identificar las formas específicas de cada cultura representada.

En segundo lugar, se examina el caso de las maravillas en la otredad oriental, aproximándose a las construcciones culturales, sociales y mentales que establecen los viajeros europeos sobre los otros pueblos. De esta manera, se analiza cómo se articula la narrativa y las funciones de lo maravilloso en la escritura de viajes de la Edad Media, revisando cuál es la percepción que tienen los viajeros sobre las maravillas, así como también sus usos, categorías, intencionalidades y atmósferas narrativas. La maravilla se relaciona a seres, objetos y fenómenos que resultan fabulosos y extraordinarios, los cuales suscitan admiración por su carácter insólito y diferente. A partir de esto, podemos problematizar si la maravilla constituye un recurso narrativo y discursivo de representación y clasificación de otras culturas, cuestionando en qué medida el recurso de lo maravilloso permite comprender la identidad y el contexto sociocultural de los pueblos representados, al igual que la identidad cultural de los viajeros que se desplazan.

Bajo nuestra perspectiva, los viajeros hispánicos conciben la otredad oriental a partir de la diferencia, reflejando aspectos exóticos, salvajes y maravillosos de estos pueblos, en los cuales se denote rasgos de su identidad que expresen un contraste con la cultura europea. De hecho, escriben acerca de esta otredad para transmitir noticias sobre las tierras y los pueblos que forman parte del mundo, tanto por la novedad, la atracción y el conocimiento. En esta línea, los libros de viajes medievales constituyen un dispositivo de poder, en la medida que reflejan una herramienta de descripción, organización y clasificación de la otredad. Así, los libros de viajes informan sobre las otras realidades foráneas al mundo europeo, articulando compendios históricos, literarios, enciclopédicos y etnográficos. Sin ir más lejos, comprendiendo el contexto en el que los viajeros realizan sus desplazamientos y escriben sus relatos, estos consideran en algunos casos el apoyo de señores o príncipes, ya sea efectuando viajes diplomáticos y políticos como la *Embajada a Tamorlán* de Ruy González de Clavijo, o narrando desde una óptica cronística y biográfica como *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games. Incluso, apreciamos viajes personales como las *Andanças e viajes* de Pero Tafur, pero que poseen un tinte de aventura caballeresca y nobiliaria, en la que resalta su condición social y estatus de poder. Los relatos de viajes informan, organizan, describen y clasifican: estructuran una imagen de mundo, en la cual circunscriben a la realidad europea, y particularmente hispánica, como también a los pueblos que les rodean, distinguiendo sus fronteras, características políticas y sus formas de vida social y cultural.

En este sentido, mediante los libros de viajes hispánicos, la otredad oriental no se concibe de manera homogénea; por el contrario, podemos apreciar cómo se reconocen sus particularidades, considerando que los viajeros desean transmitir una imagen detallada y veraz del mundo y los pueblos que le habitan. De este modo, dichos pueblos constituyen múltiples espejos, los que son utilizados por la cultura europea para contrastar su identidad con la otredad. Así, los escritos de viajes que enfatizan en las costumbres y formas de vida, las prácticas políticas, sociales y religiosas, el espacio, las tierras y el clima, la cultura material, el mundo la natural y la estética del otro, denotan un intento de particularizar las realidades culturales de los pueblos que describen. De esto, resulta relevante destacar que la escritura de los libros de viajes medievales no se queda en una descripción global de los pueblos, sino que construyen una etnicidad diferenciada de estos, con la que buscan demarcar rasgos de identidad política, social y cultural, entendiendo que el conocimiento de dichas

entidades refleja información para forjar alianzas políticas y militares, entablar relaciones comerciales y religiosas, y ampliar la imagen del mundo a través de dimensiones geográficas, etnográficas y culturales.

Junto con esto, podemos apreciar la presencia de lo maravilloso en la narrativa de los viajes medievales, en la que se mencionan eventos extraordinarios y fabulosos. La maravilla se percibe como algo ‘asombroso’, la que causa pasmo por su carácter sobrenatural, raro y sorprendente. Así, lo maravilloso provoca emociones en el viajero, quien manifiesta su admiración o extrañeza con este tipo de sucesos, seres u objetos fabulosos.

Ahora bien, el uso de la maravilla por parte de los viajeros medievales hispánicos se define por las siguientes funciones narrativas: en primer lugar, el uso político, geográfico y enciclopédico, en el que la maravilla expresa un recurso de poder para clasificar la diferencia de la otredad, así como también para incentivar la expansión política, territorial y económica de los reinos occidentales hacia las tierras lejanas, en cuanto lo exótico se manifiesta en la admiración de las cortes orientales, el mito del Preste Juan y la riqueza, prosperidad y abundancia de Oriente. Asimismo, lo geográfico y lo enciclopédico se refleja en la construcción de un compendio de maravillas que remarcan las representaciones espaciales reales e imaginadas y que permiten clasificar diversos seres, fenómenos y objetos fabulosos como parte del conocimiento del mundo. En segundo lugar, el uso religioso y moralizante, en el cual lo maravilloso cumple un rol didáctico y ejemplificador, en la medida que busca transmitir un discurso centrado en la fe cristiana. En tercer lugar, el uso lúdico y recreativo, el cual busca entretener y divertir a los lectores y la audiencia con los relatos fabulosos, como parte de lo exótico, lo onírico y lo sorprendente de las tierras distantes. A partir de esto, se utiliza la atmósfera narrativa en la descripción de lo maravilloso, dado que se crean situaciones en las que destacan las sensaciones y emociones de los viajeros, manifestando su agrado, sorpresa, angustia, miedo, entre otros, lo que permite articular una situación del relato para transmitir de manera propicia los discursos de estos y así cautivar al público de las narraciones. De este modo, se precisa el estado de ánimo, contexto emocional y psicológico de los viajeros, con el que se refleja la intencionalidad del relato y se construye el ‘ambiente’ para expresar los discursos de lo maravilloso. En cuarto lugar, el uso identitario, el cual se centra en la anotación de las maravillas que refieren ideas, representaciones e imaginarios de la otredad oriental, y que, mediante las relaciones de alteridad, permiten develar rasgos de la

identidad cultural de los viajeros europeos que describen las rarezas y singularidades de los espacios lejanos y desconocidos.

En definitiva, lo maravilloso se aprecia como una categoría discursiva que permite inscribir a los pueblos orientales en la historia e imagen de mundo de la sociedad medieval, en el que los eventos fabulosos se aceptan como parte de las rarezas y singularidades de las tierras apartadas y exóticas. Esto último lo encontramos en la búsqueda de verosimilitud por parte de los viajeros, en cuanto mencionan sucesos maravillosos que han visto directamente, o han escuchado de personas dignas de crédito, con la finalidad de otorgar autenticidad al relato, pero, sobre todo, referir que no están inventando noticias, ni tampoco tienen un afán de mentir al lector-oyente. Por el contrario, los viajeros consideran tales testimonios como muestras de ‘autoridad’ a las historias que cuentan, y que, en algunos casos, si bien refieren su escepticismo cuando los eventos maravillosos son presentados como fábulas o invenciones, en otros casos se incluyen para resaltar la imagen asombrosa de Oriente, ensalzar los peligros a los que se enfrentan, presentar lo desconocido de la naturaleza y el mundo, y articular una trama histórico-onírica, en la cual se aviva la imaginación y se integra lo maravilloso como parte de su realidad cultural.

1.1- Revisión de fuentes

Para realizar el estudio, se han considerado como fuentes primarias algunos libros de viajes españoles de fines de la Edad Media, esto en dos categorías: 1) relatos de viajes hispánicos, como narraciones articuladas por viajeros españoles que recorrieron Tierra Santa, Asia menor, el norte de África y el Oriente lejano; y 2) traducciones al español de libros de viajes populares de la Edad Media, con el fin de comprender el imaginario sociocultural y la recepción de la maravilla en el mundo hispánico.

Dentro de los relatos de viajes hispánicos, consideramos:

- a) *El Libro del Conosçimiento* (c.1376-1390)
- b) Ruy González de Clavijo, *La embajada a Tamorlán* (1403-1412)
- c) Pero Tafur, *Andanças e viajes* (1454)
- d) Gutierre Díaz de Games, *El Victorial* (c.1435-1448)

- e) Gómez de Santiesteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal* (c.1515)

Dentro de las traducciones al español de libros de viajes medievales, consideramos:

- f) *El Libro de Marco Polo*, versión aragonesa de Juan Fernández de Heredia (1377-1396)
- g) Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas*, versión aragonesa (fines del siglo XIV)
- h) Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, versión zaragoza de Martín Martínez de Ampiés (1498)

De las fuentes primarias, se han considerado estos libros de viajes medievales por la mención que establecen sobre la otredad y la maravilla del mundo oriental, dando cuenta de percepciones, representaciones e imaginarios socioculturales, como también de usos y funciones narrativas de lo maravilloso, con los cuales se reconocen dimensiones históricas y literarias en la construcción de la identidad de los viajeros europeos y sus formas de representación del mundo.

1.1.1- El *Libro del Conosçimiento* (c.1376-1390)

Libro de viaje anónimo español que narra un desplazamiento por el mundo conocido, tanto por regiones europeas, el norte de África y las tierras orientales. El título original del escrito es: *Libro del conosçimiento de todos los reynos e tierras e señoríos que son por el mundo e de las señales e armas que han cada tierra e señorío por sy e de los reyes e señores que los proueen*. Este relato se escribe hacia fines del siglo XIV, posiblemente entre 1376 y 1390, considerando que se refiere a sucesos posteriores a 1376, como el uso de las tres flores de lis en el blasón de los reyes de Francia,³ e incluso, posteriores a 1385, como la conquista de la isla Lanzarote.⁴ Del autor de esta obra, este se dice nacido en el reino de Castilla hacia

³ De Riquer, Martín, “La heráldica en el *Libro del Conosçimiento* y el problema de su datación”, *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 6, 1987, p. 318.

⁴ Lacarra, María Jesús, “El *Libro del conosçimiento de todos los reinos del mundo*: la lectura sapiencial de un libro de viajes imaginarios”, *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, núm. 4, 2000. Disponible en: <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Lacarra.htm> (Mayo, 2020).

1305, señalando que es un monje franciscano, sin embargo, tal como expresan Francisco López Estrada y María Jesús Lacarra, no hay mayores evidencias de esta condición por parte del autor, dado que mencionan pocos aspectos religiosos en el relato.⁵

Este texto posee un carácter enciclopédico, en cuanto busca referir una imagen política, geográfica y cultural de las tierras y pueblos que se describen. De hecho, apunta a narrar las ‘señales et armas’, enfatizando en la heráldica y los símbolos políticos en las banderas y escudos de los reinos europeos.⁶

Ahora bien, tal como estima Nancy Marino, existen amplias dudas de que realmente el autor del *Libro del Conosçimiento* haya realizado el viaje que narra, esto considerando las rutas que propone y la cantidad de tiempo le habría tomado realizarlas. Asimismo, el texto enumera diversos lugares, tales como ciudades, ríos, montañas, entre otros, en los cuales no se presenta un itinerario claro, sino, más bien, pareciera que se apoya de un mapa para crear su ruta de viaje. Incluso, el autor del libro de viaje cruza constantemente regiones de Europa, Asia y África, regresando a algunas de las ciudades visitadas o apareciendo repentinamente en regiones alejadas del último lugar mencionado, sin informar su partida o llegada de los espacios que recorre.⁷ Sin ir más lejos, Francisco López Estrada señala que este trayecto ‘desorbitado’, no es posible que forme parte “de la experiencia de un viajero”, sino que expresa “un libro escrito en una biblioteca en la que el autor urdió literariamente lo que él va contando como una sucesión de referencias de lugares que pretendió haber visitado”.⁸ En

⁵ López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2003, p. 50; y Lacarra, María Jesús, “El *Libro del conosçimiento de todos los reinos del mundo*: la lectura sapiencial de un libro de viajes imaginarios”. Disponible en: <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Lacarra.htm> (Mayo, 2020).

⁶ Según Alberto Montaner, el *Libro del Conosçimiento* es un texto peculiar que funde los libros de armerías y de viajes, apoyándose en el valor artístico de la heráldica y la información cartográfica de los portulanos. Esta obra refleja “una compilación armera global y deliberada o, más precisamente, en cuanto colección heráldica mundial exhaustiva, que pretende reunir todas las armerías de los soberanos del orbe”, además de entregar descripciones geográficas y etnográficas del mundo conocido (Montaner, Alberto, “El *Libro del Conosçimiento* como libro de armería”. En María Jesús Lacarra, María del Carmen Lacarra Ducay y Alberto Montaner (eds.), *Libro del Conosçimiento de todos los rregnos et tierras et señoríaos que son por el mundo, et de las señales et armas que han*, edición facsimilar del manuscrito Z, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1999, pp. 50-69).

⁷ Marino, Nancy, “Introduction”, en *El Libro del conosçimiento de todos los reinos (The Book of the Knowledge of All Kingdoms)*, Arizona Center of Medieval and Renaissance Studies, Arizona, 1999, pp. XXI-XXII. Para Joaquín Rubio Tobar, el viaje refleja un ‘caprichoso itinerario’, recorriendo “España, Portugal, Francia, Bélgica, Alemania, Escandinavia, Gran Bretaña, Islandia, de nuevo España, Francia, Italia, Grecia e islas griegas, Turquía, costa mediterránea de África, Mallorca, de nuevo África, Canarias, África ecuatorial, la India, Asia central, Persia, Armenia, Grecia, parte de Rusia, Alemania, Flandes y de nuevo España” (Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (selección)*, Taurus, Madrid, 1986, p. 64).

⁸ López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, p. 50.

este sentido, el *Libro del Conosçimiento* se apoya de otras fuentes para la construcción del relato, esto mediante libros de viajes, mapas y enciclopedias, con los cuales se articula la base de su contenido. De cierto modo, podemos considerar esta narración como un libro de viajes imaginario,⁹ en el que el escritor describe un recorrido ficticio, con el que busca mencionar las realidades políticas, geográficas y heráldicas de los reinos, así como también ampliar la imagen y el conocimiento del mundo.¹⁰

1.1.2- Ruy González de Clavijo, *La embajada a Tamorlán* (1403-1412)

El viajero hispano Ruy González de Clavijo (m. 1412), diplomático de la corte del rey Enrique III de Castilla y León, escribe el relato *La Embajada a Tamorlán*, entre 1403 y 1412. En este escrito se narra el viaje de González de Clavijo a la corte del sultán Tamorlán en Turquía, dando cuenta de sus recorridos, descripciones de las ciudades y pueblos, como también el encuentro político de la embajada cristiana en la corte musulmana.

⁹ Tal como afirma Franco Cardini, el viaje imaginario pretende presentar un desplazamiento como si hubiese tenido lugar en la realidad material; es un viaje ficticio que transmite una imagen de la ecúmene y las regiones del mundo conocido, reflejando una extensa erudición enciclopédica y geográfica acompañada de invenciones fantásticas y asombrosas (Cardini, Franco, “I viaggi immaginari”. En Sergio Gensini, *Viaggiare nel Medioevo*, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Pacini, Pisa, 2000, pp. 497-498; p. 512).

¹⁰ De los manuscritos referentes al *Libro del Conosçimiento*, podemos señalar que existen cuatro documentos: los manuscritos R, N, S y Z. El primero de estos (R), es una copia hecha en el último tercio del siglo XV, escrito en papel y con 41 fojas, procedente de la Biblioteca del Colegio de Cuenca, que estuvo un tiempo en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid y actualmente se halla en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (Ms. 1890); el segundo manuscrito (N), realizado en el siglo XV, está escrito en papel, el cual debió contar con 67 folios, aunque se encuentra incompleto. Este pertenece a la Biblioteca Nacional de España (Ms. 9055); el tercer manuscrito (S), realizado en el siglo XV, conta de 49 fojas, no tiene título y se halla completo, el cual procede de la biblioteca del Sr. Estébanez Calderón y hoy se conserva en la Biblioteca Nacional de España (Ms. 1997); y el cuarto manuscrito (Z), realizado en el siglo XV, estuvo en manos del cronista Jerónimo Zurita (s. XVI) y luego en Zaragoza, en la Biblioteca del conde de San Clemente (s. XVII). Actualmente se encuentra en Bayerische Staatsbibliothek, Munich (Cod. Hisp. 150). De esto, existen diversas ediciones modernas que se apoyan en dichos manuscritos, tales como la edición de Marcos Jiménez de la Espada (1877), quien trabaja directamente con el Ms. S, pero se apoya con los Mss. R y N, mediante notas al pie, donde puedan existir diferencias de palabras o frases en los códices (*Libro del Conosçimiento*, ed. Marcos Jiménez de la Espada, Imprenta de T. Fortanet, Madrid, 1877). Asimismo, la edición de Clement R. Markham (1912), quien traduce al inglés de la obra de Jiménez de la Espada y añade un prólogo comentando el texto (*Book of the Knowledge of All the Kingdoms, Lands, and Lordships that are in the world*, ed. C. R. Markham, The Hakluyt Society, London, 1912). La edición de Nancy Marino (1999), quien realiza una edición, traducción y estudio del texto, apoyándose principalmente en los manuscritos R, N y S (*El Libro del Conosçimiento de todos los reinos [The Book of Knowledge of All Kingdoms]*, Arizona Center of Medieval and Renaissance Studies, Tempe, Arizona, 1999). Finalmente, la edición de María Jesús Lacarra, María del Carmen Lacarra Ducay y Alberto Montaner, quienes realizan una edición facsimilar del manuscrito Z, acompañada de estudios e índices (*Libro del conosçimiento de todos los rregnos et tierras e señoríos que son por el mundo et de las señales et armas que han*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1999).

Tamorlán (1336-1405), conquistador turco-mongol, se expande por Asia central, derrotando a Bayaceto I (1354-1403), sultán del Imperio Otomano. Con ello, los turcos quedan en parte debilitados en su poder y Tamorlán logra consolidar un reino en la región de Anatolia. Tal como explica Francisco López Estrada, el rey Enrique III envía una embajada a Oriente, precisamente para conocer más de este nuevo monarca y la información que podía proporcionar sobre los reinos musulmanes, considerando que Castilla poseía fronteras con los árabes del reino de Granada.¹¹

La embajada es liderada por Ruy González de Clavijo, quien se encuentra acompañado por el guardia real Gómez de Salazar y el religioso fray Alonso Páez de Santa María. Inician su recorrido en España (1403), pasando por Roma, Rodas y Constantinopla, alcanzando el mar Negro y Trebisonda. De allí, continuaron por Turquía y regiones de Asia menor hasta llegar a Samarcanda (1404), capital de la corte de Tamorlán. De su viaje de regreso, los embajadores hispanos llegaron a Alcalá de Henares en 1406.¹²

Respecto al escrito, el relato de viajes de Ruy González de Clavijo forma parte de su experiencia viajera, por lo cual, constituye un testimonio que entrega percepciones y representaciones de los viajeros castellanos sobre el mundo oriental de dicha época. De manera concreta, en el texto apreciamos descripciones de ciudades, pueblos, modos de vida, monumentos, fenómenos de la naturaleza, animales, maravillas, entre otros. Según Bárbara W. Fick, este relato es un “informe diplomático”, el que posee un carácter administrativo y político, pero que también contempla “la historia, la anécdota, la geografía y las peripecias del viaje”.¹³ En este sentido, el relato busca expresar realismo y objetividad,¹⁴ estableciendo una relación de hechos y descripciones que sea detallada sobre las tierras que se recorren. Sin ir más lejos, Joaquín Rubio Tovar, siguiendo el planteamiento de Francisco López Estrada, señala que la información que se describe en la *Embajada* considera tres planos: primero, “se articulan las referencias a días, jornadas, etc., de acuerdo con el patrón de los *Itineraria*. En

¹¹ López Estrada, Francisco, “Introducción”, en Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Castalia, Barcelona, 2018, p. XI.

¹² López Estrada, Francisco, “Ruy González de Clavijo. La embajada a Tamorlán. Relato del viaje a Samarcanda y regreso (1403-1406)”, *Arbor*, CLXXX, 711-712, 2005, p. 521; y Ochoa, José, “La Embajada a Tamorlán. Su recorrido por el Mediterráneo Occidental”, *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 10, 1991-1992, pp. 149-168.

¹³ Fick, Bárbara W., *El libro de viajes en la España medieval*, Editorial Universitaria, Seminario de Filología Hispánica, Santiago, 1976, p. 168.

¹⁴ Fick, Bárbara W., *El libro de viajes en la España medieval*, p. 170.

otro plano se describen los lugares y poblaciones recorridos y finalmente las noticias del imperio de Tamorlán”.¹⁵

En definitiva, la narrativa de viajes de Ruy González de Clavijo constituye una relación política y diplomática, en la que se articula una descripción detallada del viaje y el mundo oriental, considerando que dicha información contribuiría a las noticias requeridas por la corte de Castilla y León, en lo que significa conocer más de la otredad y las relaciones políticas que se mantiene en las fronteras de la cristiandad con los reinos musulmanes.¹⁶

1.1.3- Pero Tafur, *Andanças e viajes* (1454)

El viajero hispano Pero Tafur (c.1405/09-1480), caballero e hidalgo procedente de Sevilla, redacta la obra *Andanças e viajes*, escrita hacia 1454, en la cual refiere su desplazamiento por Europa, el Mediterráneo y Tierra Santa, periplo realizado entre 1436 y 1439. La obra del viajero, por lo que él mismo indica en su prólogo, se titula *Tratado de las andanças e viajes por diversas partes del mundo*, aunque comúnmente se conoce por *Andanças e viajes*, o más sencillamente por *Andanças*.¹⁷

¹⁵ Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (selección)*, p. 80.

¹⁶ De los manuscritos referentes a la *Embajada a Tamorlán*, se conservan cuatro documentos: el manuscrito A, realizado en el siglo XV, que posee letra cortesana. El texto se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 9218); el manuscrito B, con letra del siglo XVI, también se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 18050); el manuscrito BL, realizado en el siglo XV, el que posee letra cortesana y rasgos lingüísticos aragoneses. Actualmente se encuentra en la British Library de Londres (Add 1613); y el manuscrito P, realizado a comienzos del siglo XVI, que se encuentra incompleto y que se halla en la Real Biblioteca de Palacio (sign. II/2527). De las ediciones *princeps*, se encuentran: Argote de Molina (Sevilla, 1582) y Edición Sancha (Madrid, 1782). De las ediciones modernas íntegras, destacan el trabajo de Francisco López Estrada (1943), quien realiza un estudio y edición del ms. A, apoyándose en el ms. B y la ed. Arg. (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Madrid, CSIC, 1943). Ramón Alba (1984) realiza una edición con el texto de la ed. Sancha, 1782, en el cual se moderniza la grafía y realiza una introducción crítica (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Miraguano, Madrid, 1984). Posteriormente, Francisco López Estrada (1999 y 2004) realiza dos nuevas ediciones, actualizando su trabajo, tanto en la revisión del texto, como también en el estudio de la obra (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Clásicos Castalia, Madrid, 1999; y Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Editorial Castalia, Madrid, 2004). Finalmente, existen varias traducciones a la *Embajada*, entre las que se encuentran al inglés: Ruy Gonzalez de Clavijo, *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timour, at Samarcand, A.D. 1403-06*, trad. Clements R. Markham, Hakluyt Society, London, 1859; y Clavijo, *Embassy to Tamerlane*, 1403-1406, trad. Guy Le Strange, George Routledge and Sons, Broadway House, Carter Lane, London, 1928, además de 3 traducciones al ruso (Sreznevski, 1881; Sreznevski e I. Dujcev, 1971; I. S. Mirokovi, 1990), 1 al persa (M. Rajabnia, 1958), 1 al francés (L. Kehren, 1990) y 1 al turco (O. R. Dogrul). Para más información sobre estas obras, véase: López Estrada, Francisco, “Introducción”, pp. 54-57.

¹⁷ López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, p. 102.

El texto de Tafur constituye un relato de viajes en el que narra sus andanzas por el mundo conocido, describiendo diversas ciudades y pueblos, sus costumbres, prácticas y formas de vida, así como también las relaciones con la naturaleza, la flora y la fauna. Junto con esto, el relato de viajes del caballero español establece un énfasis en las dimensiones políticas, sociales y culturales, sobre todo resaltando su condición caballeresca y los encuentros diplomáticos que mantiene con la nobleza de los territorios que visita.

La obra de Tafur expresa el momento político que se vive en Europa y el mundo mediterráneo a mediados del siglo XV. En torno a esto, se aprecian las tensiones que se viven entre el Imperio Bizantino y la amenaza de los turcos, considerando que viaja años previos a la caída de Constantinopla (1453). Asimismo, en el contexto hispano, Tafur vive la época en la que gobierna el rey Juan II de Castilla (1405-1454), y que, en la situación de frontera con los reinos musulmanes, se desarrollan momentos de guerra y tensión. De hecho, la obra inicia cuando Tafur combate en el sitio de Gibraltar (1436) a las órdenes del conde de Niebla, don Enrique Pérez de Guzmán, contra el reino nazarí de Granada. Por otra parte, podemos notar cómo en el recorrido de Tafur por regiones de Europa, nos muestra un período convulsionado en el escenario político: la iglesia de Roma se halla en un proceso de crisis frente al cisma religioso propiciado por el movimiento conciliar que desestima la autoridad papal. Así, el viajero señala que el Papa Eugenio IV se encuentra refugiado en Bolonia, y junto con esto, indica que la ciudad de Roma vive un estado de decadencia. Del mismo modo, menciona cómo la Iglesia realiza los concilios de Basilea (1431-1434) y Ferrara-Floencia (1438-1439), donde se abordan cuestiones de la fe católica y la Iglesia ortodoxa, y de los cuales conoce a algunos de los teólogos y humanistas que participan de dichos concilios. Por otro lado, el Sacro Imperio Romano Germánico se halla en un estado de confusión, dada la muerte de algunos emperadores y las sucesiones imperiales, como sucede con la muerte de Segismundo –que no deja heredero–, y luego la sucesión de Alberto de Habsburgo, quien gobierna un tiempo y recibe a Tafur, pero un año más tarde el emperador fallece, entrando el imperio en un nuevo momento de desorden. Incluso, se aprecia la decadencia del dominio naval de los genoveses y venecianos.¹⁸ A partir de este contexto, el relato de Tafur constituye una

¹⁸ Para el contexto histórico de Tafur, véase: Beltrán, Rafael, “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-Floencia (1438-1439)”, *Medievalia*, núm. 21, 2018, pp. 25-74; Molina, Ángel Luis, “Pero Tafur en Italia (1436-1439)”, *Revista Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, núm. 16, 2014, pp.

narración que informa sobre las transformaciones políticas, sociales y culturales que se viven en Europa y el mediterráneo a fines de la Edad Media.

De su viaje, el caballero sevillano inicia su trayecto en Sanlúcar (1436) hasta llegar a Venecia (1437); posteriormente, recorre Tierra Santa, Egipto, Bizancio y Turquía (1437-1438); luego viaja por Europa, recorriendo ciudades de Bélgica, Alemania, Austria e Italia (1438-1439); y finalmente, regresa a España por el Mediterráneo (1439).¹⁹

Ahora bien, la escritura del relato se realiza considerando cierta distancia en relación con el tiempo del viaje, teniendo en cuenta que se escribe catorce o quince años después de efectuar su desplazamiento. Tal como indica Miguel Ángel Pérez Priego, Tafur redacta “su obra desde el recuerdo”, en la que toma notas de su viaje, por lo cual, el texto más que un diario, sería una “crónica retrospectiva”,²⁰ la que se aleja de los hechos vistos en el momento, apoyándose más bien en notas de su experiencia viajera y los recuerdos de su recorrido por el mundo conocido. Incluso, tal como estima Rafael Beltrán, el caballero hispano realiza un libro de viajes con tintes ‘autobiográficos’,²¹ tanto por la redacción en primera persona, como también por las remembranzas de sus experiencias personales y los sucesos del viaje.²²

Es más, en cuanto al modo cómo escribe, Bárbara W. Fick sostiene que el viajero entrega “descripciones vivas y observaciones agudas”,²³ con lo que transmite noticias que forman parte de su espíritu curioso y observador.²⁴ En cierta medida, Tafur narra sus aventuras por Europa, el Mediterráneo y las tierras orientales, con el fin de transmitir un

277-230; Pérez Priego, Miguel Ángel, “Introducción”, pp. 40-41; Fick, Bárbara, *El libro de viajes en la España medieval*, pp. 213-218; Pérez Priego, Miguel Ángel, “Encuentro del viajero Pero Tafur con el humanismo florentino del primer cuatrocientos”, *Revista de Literatura*, vol. LXXIII, núm. 145, 2011, pp. 131-142; Meregalli, Franco, “Las memorias de Pero Tafur”, *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 6, 1987, pp. 297-305.

¹⁹ Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (selección)*, p. 85.

²⁰ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Introducción”. En Pero Tafur, *Andanzas e viajes*, Cátedra, Madrid, 2018, pp. 38-39.

²¹ Beltrán, Rafael, “Libros de viajes medievales castellanos”, *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 143-144.

²² Para una mayor revisión sobre la tradición narrativa de Pero Tafur, véase: Castro, Pablo, “Los libros de viajes a fines de la Edad Media y el Renacimiento. Una revisión a la tradición narrativa en las *Andanzas e viajes* de Pero Tafur”, *LEMIR. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, núm. 19, 2015, pp. 69-102.

²³ Fick, Bárbara W., *El libro de viajes en la España medieval*, p. 55.

²⁴ Joaquín Rubio Tovar señala que el escrito refiere “un libro de andar y ver”, y tal como añade Francisco López Estrada, el viajero hispano “logra componer un relato suelto y flexible, y más ‘personal’” (Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (selección)*, p. 92; y López Estrada, Francisco, *El libro de viajes en la España medieval*, p. 103). De este modo, notamos cómo la narrativa de Tafur refleja un testimonio de su viaje, sus recuerdos, y con ello, sus experiencias personales en las que resalta sus observaciones y miradas agudas, como también un cierto grado de educación y cultura humanística que se expresan en su gran curiosidad por ver y conocer nuevas gentes y cosas extraordinarias del mundo.

conocimiento detallado sobre lo que vislumbra en esos lugares. Así, describe cuestiones relativas a las ciudades, los pueblos, sus formas de vida, las relaciones económicas y comerciales, el mundo maravilloso, entre otras dimensiones políticas, sociales y culturales, todas aquellas, vistas desde un viajero, ‘caballero-burgués’, que articula un viaje en el cual se deslumbra del mundo que describe, pero, a su vez, intenta establecer una legitimación política y social. En este sentido, tal como señala Rafael Beltrán, el viaje efectúa un ‘itinerario de nobleza’, en el que recorre diversas cortes y casas nobiliarias, además de mantener encuentros con señores y caballeros de Europa y Asia, “quienes le honran, regalan, invitan, tratan como uno de los suyos”.²⁵ Tafur busca resaltar en su viaje su linaje hidalgo, y de ese modo, incluirlo en una condición de distinción y nobleza,²⁶ por lo cual, su relato de viaje no solo constituye una descripción sobre los pueblos que visita, sino que también un tratado con el que intenta legitimar su identidad caballeresca y prestigio personal.²⁷

²⁵ Beltrán, Rafael, “Libros de viajes medievales castellanos”, p. 148.

²⁶ Según Francisco López Estrada, Tafur “se tiene por hidalgo, *gentilhombre de natura*, caballero”, e incluso, con un afán de legitimación política, “se considera pariente lejano del emperador de Bizancio”. Ahora bien, Tafur muy probablemente fue un hidalgo andaluz, criado en la casa de don Luis de Guzmán, maestre de Calatrava, dedicándose al final de sus días como *veinticuatro* (municipal o regidor) de la ciudad de Córdoba, gozando de consideración social en dicho lugar (López Estrada, Francisco, *El libro de viajes en la España medieval*, p. 103). Véase también: Gonzalez, Sara, “D’une histoire à l’autre: la mystification du lignage de Pero Tafur dans son récit de voyage *Andanças e viajes* (XV siècle)”, *Atalaya. Revue d’études médiévales romanes*, 13, 2013. Disponible en: <https://journals.openedition.org/atalaya/957> (Junio, 2020).

²⁷ La obra *Andanças e viajes* de Pero Tafur se conserva a través de una copia manuscrita del siglo XVIII, la que se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Salamanca (Ms. 1985). Marcos Jiménez de la Espada (1874) realiza la primera edición de este texto, el que cuenta con una advertencia preliminar, notas y glosario (*Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos* (1435-1439), Imprenta de Miguel Ginesta, Colección de Libros Españoles Raros y Curiosos, VIII, Madrid, 1874). Posteriormente, José Vives (1982), realiza una edición facsímil apoyándose en el trabajo de Jiménez de la Espada, en el que incluye un estudio crítico a la obra, y que además cuenta con una presentación de Francisco López Estrada y nuevos índices (Pero Tafur, *Andanças e viajes de un hidalgo español: Pero Tafur* (1436-1439), Ediciones El Albir, Barcelona, 1982). A esto se suma una traducción al inglés realizada por Malcom Letts (1926), la que posee una introducción crítica a la obra (Pero Tafur, *Travel and Adventures 1435-1439*, trad. M. Letts, George Routledge and Sons, Broadway House, Carter Lane, London, 1926). Por otra parte, J. M. Ramos (1934) realiza una edición divulgativa de la obra de Tafur (Pero Tafur, *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos* (1435-1439), Editorial Hernando, Madrid, 1934). Junto con esto, se llevan a cabo algunas reimpresiones de la obra (1986 y 1995), siguiendo la edición de Marcos Jiménez de la Espada (Pero Tafur, *Andanças e viajes por diversas partes del mundo avidos*, ed. Giuseppe Bellini, Bulzoni, Roma, 1986; y Pero Tafur, *Andanzas y viajes de un hidalgo español*, Miraguano-Polifemo, Madrid, 1995). Finalmente, Miguel Ángel Pérez Priego (2006) realiza una edición a partir del manuscrito salmantino del siglo XVIII, y que luego, en dos nuevas ediciones (2009 y 2018), enmienda errores de lectura y grafía, al igual que incluye abundantes notas explicativas y de contexto histórico (Pérez Priego, Miguel Ángel (ed.), *Viajes medievales, II. Embajada a Tamorlán, Andanças e viajes de Pero Tafur, Diarios de Colón*, Biblioteca Castro, Madrid, 2006; Pero Tafur, *Andanças e viajes*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2009; y Pero Tafur, *Andanzas e viajes*, Cátedra, Madrid, 2018). De manera reciente, se ha publicado una traducción al francés por Jacques Paviot, Julia Roumier y Florence Serrano (Pero Tafur, *Aventures et voyages*, Presses Universitaires du Midi, Études Médiévales Ibériques, vol. 18, Toulouse, 2022).

1.1.4- Gutierre Díaz de Games, *El Victorial* (c.1435-1448)

El Victorial o la *Crónica de Pero Niño* narra la biografía y las experiencias de viajes de Pero Niño (1378-1453), conde de Buelna, de quien se relatan sus aventuras y hazañas caballerescas. El texto es escrito por el alférez español Gutierre Díaz de Games, entre 1435 y 1448. El autor se encuentra al servicio del conde, siendo testigo fidedigno de sus hechos de armas contra los musulmanes y corsarios en el Mediterráneo y sus andanzas por Francia e Inglaterra.

La obra de *El Victorial* constituye un escrito que reúne la crónica biográfica, el libro de caballería y el relato de viaje, en cuanto establece un tejido narrativo que busca dar cuenta de un elogio caballeresco al conde de Buelna, así como también narrar su vida y sus viajes políticos y militares. Según Bárbara W. Fick, el texto “es una biografía, especie de panegírico en prosa del noble don Pero Niño que sirve a su vez de manual del caballero y de la institución de la caballería, y en que don Pero Niño es, por sus virtudes, un caballero ideal”.²⁸ Según Rafael Beltrán, *El Victorial* destaca por ser una biografía caballeresca, un libro sobre la vida del conde de Buelna, en el que se aprecia “un viaje vital, el de un caballero que encarna los ideales de un grupo social en la primera mitad del siglo XV”.²⁹ Ahora bien, el mismo autor considera que las noticias que se narran sobre los viajes marítimos y el lenguaje de la marinería (‘parla marinera’), constituyen antecedentes de los ‘diarios a bordo’ colombinos.³⁰ Asimismo, las lecturas de las campañas de *El Victorial*, “en tantas ocasiones arrimadas como un diario, día a día, e incluso, minuto a minuto, al devenir de los hechos”,³¹ develan una relación con la estructura de un relato de viajes, aunque sea bajo ciertos esbozos narrativos que refieren al orden espacial, temporal y la relación de los hechos en el marco de la

²⁸ Fick, Bárbara W., *El libro de viajes en la España medieval*, p. 115. Tal como añade Julia Roumier, la narración de *El Victorial* es un panegírico donde se cuentan las aventuras y proezas militares de Pero Niño, además de otorgar un lugar privilegiado al heroísmo galante y amoroso. Así, en el escrito se ensalza la acción individual del conde, tanto por su fuerza y valor, al igual que por la lealtad al monarca y al reino castellano, lo que le permite consolidar una identidad centrada en el honor y la nobleza caballeresca (Roumier, Julia, “Noblesse, corps et gloire: l’aventure dans une biographie chevaleresque du XV^e siècle, *Le Victorial*”, *Le Verger*, XXIV, 2022, pp. 6-7).

²⁹ Beltrán, Rafael, “Libros de viajes medievales castellanos”, p. 137.

³⁰ Beltrán, Rafael, “El caballero en el mar: don Pero Niño, conde de Buelna, entre el Mediterráneo y el Atlántico”, *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 3, 2013, p. 76; y Beltrán, Rafael, “Introducción”. En Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, Taurus, Madrid, 2005, pp. 131-133.

³¹ Beltrán, Rafael, “El caballero en el mar: don Pero Niño, conde de Buelna, entre el Mediterráneo y el Atlántico”, p. 93.

navegación. Por otra parte, Francisco López Estrada, estima que existen rasgos en los que podemos vislumbrar elementos sustanciales de los libros de viajes, entre los cuales destacan: la curiosidad por las costumbres de los países que recorre, el contraste con los de su propia cultura, el léxico de otras lenguas (francés, inglés o árabe) y la mención de lugares que visita el conde.³² En este conjunto de elementos, que aúnan descripciones culturales, desplazamientos políticos y militares, así como también referencias a milagros y maravillas, se aprecia el espíritu de un *homo viator*, como sujeto que se desplaza, en este caso, por la búsqueda de la honra y fama caballeresca, pero sin dejar de lado la relación de viaje, la cual se nutre de su espíritu curioso y aventurero que le lleva a realizar viajes por el mar.

De sus desplazamientos, podemos apreciar los viajes políticos y militares en el Mediterráneo occidental y en Berbería (1404), pasando por Sevilla, Málaga, Algeciras, Gibraltar, Cartagena, Marsella, Cerdeña, Túnez, Orán y las islas Habibes. Posteriormente, realiza un segundo viaje hacia el Atlántico (1405), pasando por la Rochela, Burdeos, Cornualles, el canal de la Mancha, Darmouth, Plymouth, y supuestamente Londres, aunque en realidad visitan Southampton. En un tercer viaje dejan las costas inglesas rumbo a Bretaña (1405-1406), pasando por Harfleur, Sérifontaine, París y Ruán. En un cuarto viaje por el Atlántico (1406), cruzan Crotoy, Calais, Orwell, Brujas, Jersey, y luego regresan hacia Castilla. Finalmente, se establece una expedición hacia Granada (1407), en la lucha contra los musulmanes, que finaliza con la conquista de Antequera (1410). Por último, el conde regresa a Castilla, haciendo frente a una serie de conflictos políticos, acciones militares y aventuras ‘amorosas’.³³

Cabe mencionar que Pero Niño vive en un período de convulsiones políticas, tanto por las confrontaciones con los musulmanes y corsarios en el Mediterráneo, Granada y Berbería, al igual que el conflicto contra los ingleses en el Canal de la Mancha y el Atlántico. El conde de Buelna se encuentra al servicio del rey Enrique III de Castilla (1379-1406), motivo que lleva a participar de estas expediciones y campañas militares. Posteriormente, las últimas expediciones contra los moros las realizará al servicio del rey Juan II de Castilla (1405-1454). La guerra contra los musulmanes en la península Ibérica forma parte de un proceso de ‘reconquista’, en el que los reinos cristianos buscan conquistar territorios y

³² López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, pp. 118-119.

³³ Para una mayor revisión del itinerario y detalle de cada campaña, véase: Beltrán, Rafael, “Introducción”. En Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 32-59.

expandir la fe cristiana.³⁴ De esto, en *El Victorial* podemos apreciar la noción de guerra santa en la lucha contra los moros, en la medida que este combate contra el ‘infidel’ constituye una empresa política, religiosa y militar que concede honra al caballero, pero, a su vez, permite defender y expandir las fronteras de la Cristiandad.³⁵

Junto con esto, la alianza política de Enrique III de Castilla con Carlos VI de Francia, hace que el rey castellano acuda a la petición de los franceses en su lucha contra Inglaterra, “prometiéndole enviar naves y gente a la guerra”.³⁶ Asimismo, hay que tener presente que la piratería inglesa golpea los intereses económicos hispanos, viéndose afectados en sus rutas de La Rochela, Londres, Flandes y el Canal de la Mancha.³⁷ De modo que el interés es doble para el rey castellano: ayudar a sus aliados franceses ante la guerra que tiene contra los ingleses, y defender las rutas comerciales castellanas para que no se vean afectadas con la expansión de piratas y corsarios en el Atlántico.

En suma, podemos notar cómo *El Victorial* refleja un relato dinámico, en el cual se presentan las tensiones de la época, y que, en este caso, Gutierre Díaz de Games logra transmitir en su obra. Así, el autor –en un ejercicio biográfico y cronístico– no solo se refiere a la vida e historia del conde de Buelna, sino que, además, logra articular un escrito que precisa una trama de caballería, aventuras y viajes, en el que Pero Niño se transforma en el héroe de los desplazamientos, con el fin de alcanzar la fama y honra caballeresca en sus andanzas marítimas y militares.³⁸

³⁴ Cfr. Madden, Thomas, *Cruzadas*, Blume, Barcelona, 2008, p. 120; y Fletcher, R. A., “Reconquest and Crusade in Spain, c.1050-1150”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 37, 1987, pp. 31-47.

³⁵ Para una mayor revisión sobre el problema de la frontera entre cristianos y musulmanes en los siglos XIV y XV, y la idea de la guerra santa en *El Victorial*, véase: Castro, Pablo, “‘La batalla tan santa’, ‘el martirio’ y la ‘palma de la victoria’ en la Crónica de Pero Niño. La búsqueda de la honra y la fama caballeresca”, *LEMIR. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, núm. 21, 2017, pp. 107-124.

³⁶ Fick, Bárbara W., *El libro de viajes en la España medieval*, p. 50.

³⁷ Beltrán, Rafael, “Introducción”. En Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 39.

³⁸ De la obra *El Victorial* se conocen seis manuscritos completos, que Juan de Mata Carriazo (1940) menciona en su Colección de Crónicas Españolas. Dentro de estos documentos, se encuentra el manuscrito A, que se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 17648); el manuscrito B, que se encuentra en la Biblioteca de la RAH (Ms. 9/5112); el manuscrito C, que se halla en la Biblioteca MP de Santander (Ms. 328); el manuscrito D, que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 5978); el manuscrito E, que se encuentra en la Biblioteca de la RAH (Ms. 9/5618); y el manuscrito F, que se halla en la Biblioteca de la RAH (Ms. 12-4-1) (Beltrán, Rafael, “Don Juan de Mata Carriazo, editor de crónicas medievales”. En Juan Luis Carriazo Rubio (ed.), *Juan de Mata Carriazo y Arroquia: perfiles de un centenario, 1899-1999*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2001, pp. 68-70). Posteriormente, se publica la primera edición por Eugenio Llaguno y Amírola (1782), e impresa por Antonio Sancha, la que suprime las partes no estrictamente históricas (Gutierre Díaz de Games, *Crónica de don Pero Niño, conde de Buelna*, ed. Eugenio Llaguno y Amírola, Real Academia de Historia, Madrid, 1782). Los condes de Circourt y Puymaigre (1867), traducen la obra íntegramente al francés (*Le Victorial. Chronique de Don Pedro Niño, comte de Buelna, par Gutierre Díaz de Gamez son alferez (1379-1449)*, ed. Circourt y

1.1.5- Gómez de Santiesteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal* (c.1515)

El *Libro del Infante don Pedro de Portugal* narra un viaje imaginario hacia Oriente, el que se centra en el desplazamiento del infante a Tierra Santa y la corte del reino mítico del Preste Juan, mencionando, a lo largo del recorrido, la presencia de diversos prodigios y maravillas. Si bien no está del todo clara la autoría de esta obra, considerando las escasas referencias que se disponen del autor, el texto es atribuido a Gómez de Santiesteban, uno de los acompañantes del infante don Pedro en su viaje, y que muy posiblemente, sería un clérigo español de la corte del rey Juan II de Castilla.³⁹

La edición *princeps* de esta obra data hacia 1515, como probable fecha de composición, impresa en Sevilla, en los talleres de Jacobo Cromberger.⁴⁰ Si bien no se dispone del manuscrito original, Harvey Sharrer estima que pudo ser escrito entre 1471 y 1476, argumentando que el *Libro del infante* posee una influencia en el *Libro de las bienandanzas e fortunas* de Lope García de Salazar, escrito en esas fechas, en el que se menciona una carta que el Preste Juan le entrega al infante don Pedro, la cual se encuentra dirigida al rey Juan II de Castilla.⁴¹

Puymaigre, Victor Palmé, París, 1867). Joan Evans (1928), traduce el texto parcialmente al inglés (*The Unconquered Knight. A chronicle of deeds of don Pero Niño, count of Buelna, by his standard-bearer Gutierre Díaz de Games (1431-1449)*), ed. Joan Evans, Broadway Medieval Library, Routledge & Sons, Londres, 1928). Juan de Mata y Carriazo (1940) realiza una edición completa del texto, transcribiendo el ms.17.648 de la BNM (*El Victorial. Crónica de Pero Niño, conde de Buelna. Por su alférez Gutierre Díaz de Games*, Colección de Crónicas Españolas, 1, Espasa-Calpe, Madrid, 1940). Posteriormente, Jorge Sanz (1989), realiza una nueva edición con una modernización ortográfica, gramatical y léxica, basada en la edición de Carriazo (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial. Crónica de don Pero Niño*, Polifemo, Madrid, 1989). Finalmente, Rafael Beltrán realiza una revisión minuciosa de los manuscritos A y B, estableciendo tres ediciones críticas del texto (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial (estudio, edición crítica, anotación y glosario)*, ed. Rafael Beltrán, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997; Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, ed. Rafael Beltrán, Taurus, Madrid, 2005; Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, ed. Rafael Beltrán, Real Academia Española, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Madrid-Barcelona, 2014).

³⁹ Sánchez Lasmariás, Elena, “Edición del *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, de Gómez de Santiesteban”, *Memorabilia*, 11, 2008, p. 1.

⁴⁰ Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (selección)*, p. 97.

⁴¹ Sharrer, Harvey, “Evidence of a fifteenth-century Libro del Infante don Pedro de Portugal and its relationship to the Alexander cycle”, *Journal of Hispanic Philology*, I, 1976-1977, pp. 85-98. Véase también: Mejía, Carmen, “El Libro del Infante don Pedro de Portugal”. En *Medievo y Literatura, Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (27 de septiembre – 1 de octubre, 1993, Granada), ed. Juan Paredes, vol. 3, Universidad de Granada, Granada, 1995, p. 313; y Navas Sánchez-Élez, María Victoria, “‘Falsos amigos’ y ‘verdaderos amigos’ en el *Livro do Infante D. Pedro de Portugal* (1644)”, *Revista de Filología Románica*, núm. 22, 2005, p. 76.

Ahora bien, tal como señala Luis Miguel Dos Santos, el *Libro del infante* se caracteriza de una ficción narrativa en el desplazamiento, lo que provoca “una confusión entre el recorrido de la obra y los viajes reales que el infante realizó entre 1425 y 1428”.⁴² De hecho, hay que tener presente que don Pedro de Portugal (1392-1449), segundo hijo del rey Juan I de Portugal y Felipa de Lancaster, realiza diversas expediciones, tales como el viaje a Ceuta en 1415 y los recorridos que efectúa en el centro y sur de Europa entre 1425 y 1428.⁴³ Así, la narración del *Libro del infante* resulta posterior a la vida del viajero, en la que se construye un relato ficticio e imaginario, donde se presenta un Oriente exótico y fabuloso.

El *Libro del infante* narra cómo el príncipe don Pedro y sus doce acompañantes, inician su recorrido en Valladolid, cruzando por el Mediterráneo, Asia menor y Tierra Santa, para retornar nuevamente a Castilla.⁴⁴ El viaje podemos circunscribirlo a una narrativa imaginaria, en cuanto ciertos trayectos resultan ‘caprichosos’ e ‘incoherentes’ geográficamente, tales como el recorrido de Grecia, Noruega y Babilonia, considerando que se recorre con gran rapidez dichos territorios por unos dromedarios veloces y extraordinarios.⁴⁵ Asimismo, diversas alusiones míticas y maravillosas son recogidas de la literatura del ciclo de Alejandro, libros de caballerías, enciclopedias y libros de viajes, donde el autor del *Libro del infante* toma los elementos comunes –referencias al Paraíso, las Amazonas, el reino del Preste Juan, criaturas exóticas y fabulosas, entre otros–, las cuales se narran de manera breve y resumida en el relato. Incluso, William J. Entwistle, sostiene que

⁴² Dos Santos, Luis Miguel, “Generación de Poniente: natura y alteridad religiosa en los viajes de Pero Tafur y el *Libro del infante don Pedro de Portugal*”, *La Corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, vol. 47, núm. 2, 2019, p. 60.

⁴³ Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (selección)*, pp. 97-98. Cabe mencionar que el infante don Pedro de Portugal es hermano de Enrique el Navegante (1394-1460), infante portugués que favorece los viajes y navegación, impulsando expediciones por las costas africanas y las islas del océano Atlántico. Asimismo, es hermano de don Alfonso, conde de Barcelos, hijo bastardo de Juan I, quien realiza un viaje a Tierra Santa. Finalmente, podemos señalar que el infante don Pedro tuvo en sus manos un códice lujoso del *Libro de Marco Polo*, el cual le fue traído de Venecia, y posteriormente, se tradujo al portugués (Mejía, Carmen, “El libro del Infante don Pedro de Portugal: estudio crítico y problemas de transmisión”, *Revista de Filología Románica*, núm. 15, 1998, p. 221). A partir de esto, podemos apreciar el contacto que mantiene el infante don Pedro con los viajes y exploraciones, tanto por su familia que impulsa expediciones, así como también por el deseo aventurero que proyecta el infante al querer realizar viajes por su propia cuenta.

⁴⁴ De manera más específica, podemos señalar que el itinerario considera el inicio en Valladolid, pasando luego por Barcelos, Venecia, Chipre, Turquía, Grecia, Noruega, Babilonia, Urrián, Damasco, Tierra Santa, Armenia, Egipto, Capadocia, tierras de Tamerlán, Sodoma y Gomorra, Monte Sinaí, La Meca, tierra de las Amazonas, Alves (en el imperio del Preste Juan), para finalizar con el retorno a Castilla (Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (selección)*, p. 98).

⁴⁵ Mejía, Carmen, “El libro del Infante don Pedro de Portugal: estudio crítico y problemas de transmisión”, p. 225; Entwistle, William J., “The Spanish Mandevilles”, *The Modern Language Review*, vol. 17, núm. 3, 1922, pp. 355-356; y Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (selección)*, p. 98.

el autor del *Libro del Infante* parece haber tenido conocimiento de la obra de John Mandeville, aunque muy probablemente no lo tuvo a la mano.⁴⁶ De todas formas, recoge elementos fabulosos de la imagen de Oriente, donde la tradición oral cumple un papel importante en la difusión de los relatos de los viajeros y las construcciones imaginarias que se forjan de las tierras lejanas.

En suma, el *Libro del Infante* constituye un relato imaginario, el cual se encuentra poblado de elementos míticos y fabulosos, en el que se busca ensalzar los viajes ficticios de don Pedro de Portugal –alejado de sus viajes reales e históricos–, pero que tienen como finalidad exaltar la imagen fabulosa y onírica de las tierras orientales, fomentando la curiosidad, el espíritu aventurero y el anhelo de hallar las maravillas y riquezas descritas en el reino mítico del Preste Juan, como también entretener a los lectores y la audiencia con un relato que se refiera al exotismo y admiración del mundo oriental.⁴⁷

⁴⁶ Entwistle, William J., “The Spanish Mandevilles”, p. 356.

⁴⁷ Del *Libro del infante don Pedro de Portugal* no se conoce ningún manuscrito, sino una serie de 123 ediciones impresas, tanto en castellano y en portugués. La primera edición *princeps* en castellano se realiza en 1515, y posee 18 folios (de los cuales faltan los folios 14 y 15), la que se encuentra publicada en Sevilla, en la imprenta de Jacobo Cromberger. Este texto se conserva en la Public Library of Cleveland (Ohio, Estados Unidos), con la signatura 439 R631T (*Libro del Infante don Pedro de Portugal, el qual anduvo las quatro partidas del mundo*, Jacobo Cromberger, Sevilla, 1515). Posteriormente, se realizan diversas ediciones impresas, de la cual Rogers señala que de las ediciones españolas, la primera se data en 1515 y la última en 1894; y en el caso de las ediciones portuguesas, se considera como primera edición la de 1602 de Lisboa y la última publicada en 1918. Para una mayor revisión de las ediciones hispanas y portuguesas, véase: García Sánchez, Enrique, “Libros de viaje en la península ibérica durante la Edad Media: bibliografía”, *LEMIR. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, núm. 14, 2010, pp. 373-376. De las ediciones modernas, César Fernández Duro (1903), realiza una introducción crítica a la obra y una edición dual, tanto en español y portugués (Fernández Duro, César, *Viajes del Infante D. Pedro de Portugal en el siglo XV con indicación de los de una religiosa española por las regiones orientales mil años antes*, Imprenta del Cuerpo de Artillería, Madrid, 1903). F. M. Rogers (1962), edita el texto basado en la versión *princeps* (1515), completando lagunas con el texto de Salamanca de 1547 (Rogers, F. M., *The travels of the infante Dom Pedro de Portugal*, Harvard University Press, Massachusetts, 1961). Y más recientemente, Elena Sánchez Lasmariás (2008), ha realizado una edición del *Libro del infante*, apoyándose en la edición *princeps* y complementando lagunas con las ediciones de Burgos (1563), Sevilla (1596) y Valladolid (1623), las cuales poseen numerosas variantes gráficas y léxicas, que enriquecen el contenido de los textos (*Libro del Infante don Pedro de Portugal, el qual anduvo las quatro partidas del mundo*, ed. Elena Sánchez Lasmariás, “Edición del *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, de Gómez de Santiesteban”, *Memorabilia*, 11, 2008, pp. 1-30).

1.1.6- *El Libro de Marco Polo, versión aragonesa de Juan Fernández de Heredia (1377-1396)*

La obra *Libro de las maravillas del mundo* del mercader veneciano Marco Polo (c.1254-1324), narra sus viajes y descripciones de Oriente, en las cuales entrega un amplio panorama de las ciudades y pueblos que visita, refiriéndose a sus estructuras políticas, económicas y sociales, así como también a los elementos exóticos y maravillosos que le sorprenden. La obra original es escrita alrededor de 1298-1299, con ayuda del escritor Rustichello de Pisa, en la prisión de Génova.⁴⁸ Posteriormente, el libro de Marco Polo contará con diversas ediciones y traducciones a otras lenguas, generando una amplia difusión de su relato de viajes en diversas cortes europeas y círculos humanísticos.⁴⁹

⁴⁸ Cabe mencionar que el manuscrito original se ha perdido, de lo cual quedan numerosas copias que “por su carácter o bien fragmentario o bien reductivo o amplificador no pueden considerarse como exacto o preciso reflejo de lo que debió de ser el texto auténtico” (Carrera Díaz, Manuel, “Introducción”, en Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, Cátedra, Madrid, 2013, p. 49). De los diversos manuscritos existentes, Pulin y Pouthier sostienen que el Ms. 1116 de la Biblioteca Nacional de París, escrito en francés a mediados del siglo XIV, reflejaría la versión más fiel a la primitiva redacción. Por otro lado, Ramusio señala que el texto original habría sido escrito en latín (Blánquez Augier, Rosario, “Marco Polo y sus viajes”. En Marco Polo, *Viajes «Il Milione»*, Iberia, Barcelona, 1957, p. 13). Barbara Wehr sostiene que Rustichello de Pisa se basa en un texto italiano escrito por el propio Marco Polo, con sus anotaciones del recorrido, dado que, resultaría muy difícil que el viajero veneciano hubiese ‘memorizado’ todos los detalles de su trayecto, redactándolos de manera tan ordenada y clara a la vuelta de su viaje (Wehr, Barbara, “A propos de la genèse du ‘Devisement du Monde’ de Marco Polo”. En Maria Selig, Barbara Frank y Jörg Hartmann (eds.), *Le passage à l’écrit des langues romanes*, Narr, Tübingen, 1993, pp. 299-326). Desde otra perspectiva, Jacques Heers indica que la primera versión debe ser atribuida a Rustichello de Pisa, escrita en francés corriente y vulgar. Este texto fue revisado y corregido por el propio Marco Polo a su regreso a Venecia, quien realizó una copia para Carlos de Valois, la cual fue entregada a su embajador Thibault de Cepoy en 1307 en dicha ciudad (Heers, Jacques, *Marco Polo*, Biblioteca ABC, Folio, Barcelona, 2004, p. 249; pp. 263-264). De las obras de Marco Polo, se distinguen dos grupos, A y B. Las versiones del grupo A se consideran más cercanas al texto original redactado por Rustichello de Pisa, las que se encuentran escritas en francés o franco-italiano. Así, de la versión francesa deriva la traducción toscana, que posteriormente tendrá amplia difusión en Italia. Asimismo, de la traducción francesa deriva la traducción véneta, que se convierte en el principal texto para las traducciones a otras lenguas. Las versiones del grupo B derivan de la traducción véneta, las que se escriben en latín, castellano, checo, gaélico, entre otras, y que se caracterizan por su ampliación en el contenido, añadiendo nuevos pasajes al texto original de Marco Polo (Carrera Díaz, Manuel, “Introducción”, pp. 49 y ss.). Para una mayor revisión sobre los distintos manuscritos y ediciones de la obra de Marco Polo, véase: Baldelli Boni, Gio. Batt., “Notizia dei manoscritti del Milione”, *Il Milione di Marco Polo. Testo di lingua del secolo decimoterzo*, tomo I, Da’ Torchi di Giuseppe Pagani, Firenze, 1827, pp. CXXIII y ss.; Ross, Denison, “Introduction”, *The travels of Marco Polo*, AES, Nueva Delhi, 2001, pp. X y ss.; Vicentini, Enrico, “Scribal culture and theory of autorship: the case of the Marco Polo manuscript tradition”, *Scripta Mediterranea*, vol. XII-XIII, 1991-92, p. 146; Ménard, Philippe, “L’edition du *Devisement du Monde* de Marco Polo”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 149, 1, 2005, pp. 407-435; Gadrat, Christine, “Le rôle de Venise dans la diffusion du livre de Marco Polo (XIV-début XVI siècle)”, *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, 58, 2010, p. 64.

⁴⁹ Hay que señalar que existen numerosas ediciones de la obra de Marco Polo, las cuales durante los siglos XIII al XV alcanzan cerca de 150 manuscritos en diversos idiomas, tales como francés, latín, toscano, veneciano, catalán y aragonés. Asimismo, estas ediciones poseen diferentes títulos: *Livre des merveilles du monde*, *Il*

Respecto a la obra de Marco Polo, podemos apreciar que el relato se centra en sus viajes a Oriente, donde se refiere al contacto con el imperio mongol y los otros pueblos asiáticos, mencionando sus dimensiones políticas, económicas, sociales, religiosas y culturales. De esto, resulta importante señalar que Marco Polo es un mercader, por lo cual, su escrito posee un alto interés en destacar la riqueza y abundancia de las zonas que recorre, como también dar cuenta de los recursos de los paisajes y ciudades, mercaderías, rutas de tráfico comercial y objetos exóticos y valiosos.⁵⁰

El viaje de Marco Polo se debe comprender en relación con un primer desplazamiento realizado por su padre Niccolò Polo y su tío Matteo, entre 1260 y 1269, en el que llevan a cabo un viaje comercial hacia Oriente. Estos recorren Constantinopla, Soldaia, Turquía, Rusia, Bujará y Karakorum, regresando posteriormente a Venecia.⁵¹

En el segundo viaje que emprenden a Oriente, realizado entre 1271 y 1295, Niccolò y Matteo suman a Marco, con la finalidad de ampliar las relaciones comerciales, diplomáticas y religiosas con los mongoles y pueblos orientales. El itinerario de este segundo recorrido inicia en Venecia, Acre, Jerusalén, Armenia, Ormuz, Samarcanda, Kashgar, Karakorum y Pekín.⁵² Luego, el padre y el tío de Marco Polo desaparecen del relato, y Marco Polo ingresa al servicio de Kublai Khan, señor del imperio mongol, con la tarea de “controlar, inspeccionar y vigilar a los funcionarios chinos”.⁵³ Así, el viajero veneciano recorre diversas regiones de Oriente, tales como Cambaluc, Quengianfu, Sindufu, el Tíbet, Yunnan, Quinsai, Yangzhou, las costas de China meridional, Indochina y Sumatra, Bengala, Ceilán y la India, finalizando su viaje en dirección a Ormuz, Tabriz, el Cáucaso, Trebisonda, Constantinopla y Venecia.

A través de la obra de Marco Polo, podemos apreciar cómo este relato de viajes comunica noticias de las tierras de Oriente, lo cual, según Maurice Collis, refleja un valioso

Milione, *La División del Mundo, Libro de las Maravillas y El Libro de las Maravillas de Asia*, entre otros (Carrera Díaz, Manuel, “Introducción”, p. 50; y Blánquez Augier, Rosario, “Marco Polo y sus viajes”, p. 14).

⁵⁰ Cfr. Mollat, Michel, *Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1990, p. 27. Véase también: Castro, Pablo, *Marco Polo y el tiempo de los mercaderes. Especies, rarezas y maravillas en las ciudades de Oriente. Aproximaciones a la cultura material y las construcciones imaginarias*, Taller de Libros, Valparaíso, 2016.

⁵¹ Drège, Jean-Pierre, *Marco Polo y la ruta de la seda*, Ediciones B, Barcelona, 2000, pp. 63-65.

⁵² Drège, Jean-Pierre, *Marco Polo y la ruta de la seda*, pp. 68-70.

⁵³ Drège, Jean-Pierre, *Marco Polo y la ruta de la seda*, p. 72. Tal como añade Antonio García Espada, Marco Polo sirve a Kublai Khan de diversas maneras, “como recaudador de impuestos, como embajador y probablemente también como parte del equipo de expertos en cuestiones náuticas”, considerando el proceso de expansión mongola por el Índico (García Espada, Antonio, “Marco Polo, semuren de Qublai Khan”. En María del Pilar Carceller Cerviño, *Viajes y viajeros en la Edad Media*, La Ergástula, Madrid, 2021, p. 283).

informe “dedicado a los jefes de estado, en el que se les aconseja que lo lean”,⁵⁴ dado que, además, todas las anotaciones están fundadas “en las observaciones personales del autor y en las pruebas que obtuvo de testigos dignos de crédito”.⁵⁵ De este modo, el escrito refleja una descripción minuciosa de los lugares que se visitan, detallando noticias de las ciudades, sus gentes, costumbres y riquezas que poseen los territorios. En torno a esto, Jean Richard señala que el libro de Marco Polo no construye una guía para comerciantes, sino que articula una descripción geográfica y etnográfica de Oriente, en la que, conscientemente, entrega información de las regiones, paisajes, sociedades, relaciones humanas, formaciones estatales extranjeras, entre otros, considerando su relato como una obra que enriquece el conocimiento de las tierras asiáticas.⁵⁶

Así, el relato del viajero veneciano constituye una fuente primordial para comprender las percepciones y representaciones que forja el mundo europeo sobre Oriente. Según Leonardo Olschki, Marco Polo menciona la belleza de los lugares y las buenas comidas y frutas de las provincias de levante, lo que genera gran entusiasmo y admiración en el viajero, quien concibe Asia como una tierra de riquezas y maravillas.⁵⁷ Incluso, Jacques Le Goff señala que las tierras orientales reflejan un ‘horizonte onírico’, como un mundo de riqueza y exuberancia para los viajeros medievales, y que, en el caso de Marco Polo, destaca la abundancia de especias, piedras preciosas e innumerables islas productoras de materias de lujo.⁵⁸ En suma, podemos notar cómo en el escrito del viajero veneciano prima una mirada de la ‘geografía económica’, resaltando los recursos naturales y los objetos materiales, que, tanto por su rareza y exotismo, pueden constituir nodos atractivos de intercambio comercial. Aun así, la obra no solo se queda en el plano de lo material, sino que también menciona elementos maravillosos en los cuales lo sobrenatural y lo diferente caracterizan a la otredad. En este sentido, Marco Polo articula un relato etnográfico, económico y cultural, con lo que construye un imaginario sobre Oriente, donde predomina la grandeza, abundancia y riqueza de las tierras que recorre, así como también una gran diversidad de pueblos y culturas que

⁵⁴ Collis, Maurice, *Marco Polo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1955, p. 206.

⁵⁵ Collis, Maurice, *Marco Polo*, p. 206.

⁵⁶ Cfr. Richard, Jean, “Marco Polo et les Tartares du Ponant. Sur les chapitres oubliés du *Devisement du Monde*”, *Comptes Rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 151, 4, 2007, pp. 1502-1503.

⁵⁷ Olschki, Leonardo, *Marco Polo’s Asia. An introduction to his ‘Description of the World called ‘Il Milione’*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1960, pp. 12-32.

⁵⁸ Le Goff, Jacques, “El Occidente medieval y el Océano Índico: un horizonte onírico”, p. 275.

ensanchan la imagen de mundo y permiten al viajero europeo contrastar su identidad con la vida cultural de la otredad.

Ahora bien, en el caso de la versión de Juan Fernández de Heredia, podemos apreciar cómo el escritor español traduce el texto de Marco Polo al aragonés entre 1377 y 1396. En ese tiempo, Fernández de Heredia es Gran Maestre de la Orden de San Juan en Jerusalén, y además sirve como escritor, político y diplomático de la corte del rey Pedro IV de Aragón. Según M. Ángeles Ciprés Palacín, el interés principal de la Corona de Aragón de contar con copias de la obra de Marco Polo es “tener noticias y datos geográficos de las tierras de Oriente debido a sus deseos expansionistas”,⁵⁹ motivo por el cual los reyes aragoneses solicitaron copias y traducciones de relatos que abordaran sobre viajes e itinerarios por Asia. De esto, la versión aragonesa es “un resumen abreviado de lo que debía ser el texto original y de las primeras versiones del libro”,⁶⁰ en el que se contienen noticias más concretas de los territorios y pueblos orientales. En este sentido, se conservan los episodios centrales del relato de viajes de Marco Polo referentes al recorrido por China, la India y las tierras asiáticas, pero se abrevian pasajes relativos a la primera parte del libro, en torno a Constantinopla, Armenia y Tierra Santa. Así, se inicia el relato desde el desierto de Lobo (Gobi) hasta llegar al imperio del Gran Khan en China, donde se resalta la riqueza, abundancia y maravillas de las provincias orientales, lo que se encuentra en relación con los intereses políticos, económicos y expansionistas de la Corona de Aragón.⁶¹

⁵⁹ Ciprés Palacín, M. Ángeles, “La versión aragonesa del *Libro de Marco Polo* (siglo XIV): en la frontera del ámbito galorrománico e iberorrománico”. En Rafael Alemany Ferrer y Francisco Chico-Rico, *Literatures ibèriques medievals comparades: Literaturas ibéricas medievales comparadas*, Universidad de Alicante, Alicante, 2012, p. 150.

⁶⁰ Sangorrín Guallar, Francisco, “Algunos problemas en torno a la versión aragonesa del *Libro de Marco Polo* (siglo XIV)”, *Archivo de Filología Aragonesa*, vol. 70, 2014, p. 61. Cabe mencionar que el texto aragonés de Fernández de Heredia procede “al parecer de una traducción catalana, también resumida”, y junto con esto, es posible notar que el dialecto aragonés “está muy castellanizado y en él abundan asimismo elementos catalanes y occitanos” (Buesa Oliver, Tomás, “Variaciones en el discurso y alternancias personales del narrador en la versión aragonesa del *Libro de Marco Polo*”, *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 6, 1987, p. 290).

⁶¹ La versión aragonesa de Fernández de Heredia se conserva en la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Ms. Z-I-2, ff.58r-104v). De esta obra se han realizado algunas ediciones modernas, entre las que destacan: la edición de Herman Knust y R. Stuebe (1902), que desarrollan la primera versión íntegra del texto (*‘El libro de Marco Polo’. Aus dem vermächtnis der Dr. Hermann Knust nach der Madrider Handschrift*, Dr. Steele & Co., Leipzig, 1902). Asimismo, John Nitti (1972 y 1980), realiza primero una edición en microfichas de su tesis doctoral, y posteriormente, una segunda edición con una introducción a la vida y obra de Fernández de Heredia, abarcando un análisis lingüístico del texto y un glosario e índice de nombres propios (*An edition, study and vocabulary of the unique aragonesese ‘Book of Marco Polo’, translated by Juan Fernández de Heredia*, ed. John Nitti, University of Wisconsin, Madison, 1972; y *Juan Fernández de Heredia’s Aragonesese Version of the Libro de Marco Polo*, ed. John Nitty, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1980).

1.1.7- Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, versión aragonesa (fines del siglo XIV)

El libro de viajes de Juan de Mandevilla (Juan de Mandavila, Jehan de Mandeville o John Mandeville, siglo XIV), caballero y escritor inglés que redacta la obra *Libro de las maravillas del mundo*, en el que relata un viaje ficticio e imaginario hacia Tierra Santa, la India, China y diferentes partes de Asia, constituye una narración de viajes, una descripción de la imagen del mundo y una enciclopedia del conocimiento oriental.⁶² La obra es escrita en francés (franco-normando, o algún dialecto del norte de Francia), en la región de Lieja, hacia 1356-1357. De forma posterior, la obra será traducida al inglés, latín y otras lenguas, con lo que alcanzará una amplia difusión y popularidad.⁶³

Posteriormente, el Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles (ADMYTE, 1992), lleva a cabo una edición paleográfica de la obra (*La versión aragonesa del Libro de Marco Polo*, ADMYTE. Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles, Micrones, CDRom, Madrid, 1992). El Hispanic Seminary of Medieval Studies (1997), publica las obras completas de Fernández de Heredia, siguiendo en este caso la edición de ADMYTE (Nitti, John y Kasten, Lloyd (eds.), *The electronic texts and concordances of Medieval-Aragonese Manuscripts*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1997). Rafael Vidaller Tricas (2011), realiza una edición de la versión aragonesa de Heredia, donde moderniza la ortografía, y lleva a cabo una introducción y notas al texto (Johan Ferrández de Heredia, *Libro de Marco Polo*, ed. Rafael Villader Tricas, Aladrada Ediciones, Zaragoza, 2011). Finalmente, la edición de Francisco Sangorrín Guallar (2014), forma parte de un trabajo filológico, en el cual se presenta el texto de manera facsímil, paleográfica y crítica (*El Libro de Marco Polo: versión aragonesa del siglo XIV*, ed. Francisco Sangorrín Guallar, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2016; y Francisco Sangorrín Guallar, *La versión aragonesa del Libro de Marco Polo (siglo XIV). Edición y estudio*, Tesis Doctoral, Departamento Lingüística General e Hispánica, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014).

⁶² Existe un amplio debate acerca de la identidad del autor del *Libro de las maravillas del mundo*, que según sus propias noticias nace en Saint Albans, Inglaterra. Ahora bien, en diversos estudios se han planteado diferentes hipótesis sobre el origen del autor, dentro de las cuales se considera que, posiblemente, fue un médico belga llamado Juan de Borgoña, que “reveló a Jean d’Outremuse haber utilizado el seudónimo de Johan de Mandeville” (Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (selección)*, p. 57). Desde otra línea, se señala que John Mandeville “habría sido una creación literaria encarada por Jean d’Outremuse”, o incluso, que este autor desconocido “buscó deliberadamente el anonimato”, con lo cual, la existencia de un autor llamado John Mandeville “es totalmente ficticia” (Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Estudio preliminar”. En Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*, SECRET, Buenos Aires, 2005, pp. LXV-LXXI). Para una mayor revisión de esta discusión sobre la identidad del autor, véase: Jackson, Isaac, “Who was sir John Mandeville? A fresh clue”, *The Modern Language Review*, vol. 23, núm. 4, 1928, pp. 466-468; Lemarchand, Marie-José, “La recepción de un manuscrito francés del *Libro de las Maravillas del Mundo*: ¿un dato nuevo sobre la identidad del autor?”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 307-313; Pinto, Ana, “Anotaciones sobre la versión inglesa de *Los viajes de sir John Mandeville*”, *Revista de Filología Románica*, núm. 8, 1991, pp. 163-164; Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Estudio preliminar”, pp. LXV-LXXII.

⁶³ Cabe mencionar que de la obra de John Mandeville existen “más de doscientos cincuenta manuscritos, de ellos, cincuenta y siete en francés, cuarenta y nueve en latín, treinta y seis en inglés, cincuenta y ocho en alemán, quince en flamenco, trece en italiano, ocho en checo, cuatro en danés, tres en irlandés y dos en español, y que se hicieron noventa ediciones impresas entre 1480 y 1600, siete de ellas en Valencia y Alcalá de Henares” (Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Mundo real y mundos imaginarios: John Mandeville”. En AA.VV., *Viajes y*

El escrito de Juan de Mandevilla se divide en dos partes: en primer lugar, centra su descripción del viaje en los Lugares Santos, la tierra del Sinaí y Babilonia; y en la segunda parte, se refiere a las regiones del Oriente, entre ellas, Asia central, India, China y las islas del Océano Índico. Este libro de viajes, que reconoceremos bajo un carácter ficticio e imaginario, en cuanto el autor se esfuerza por demostrar que su desplazamiento es real, lo habría realizado entre 1322 y 1346, recorriendo diversas regiones y países.⁶⁴ Posteriormente, aquejado de gota, se habría instalado en Lieja en 1357, donde pondría “por escrito la memoria y experiencia de sus viajes”.⁶⁵

Ahora bien, esta obra constituye un relato enciclopédico, el que se compone de una gran cantidad de fuentes, que reflejan la base de su conocimiento. Así, Mandevilla se apoya en los relatos de viajes de Odorico de Pordenone (*Itinerarium*, c.1330), Guillermo de Boldensele (*Itinerarius o Liber de quibusdam ultramarinis partibus*, c.1336), Juan de Pian Carpino (*Itinerarius o Historia Mongolorum*, c.1247), Guillermo de Trípoli (*Tractatus de statu sarracenorum*, c.1270), Guillermo de Rubruck (*Itinerarium*, c.1255), Marco Polo (*Divisament dou monde*, c.1298-1299); relatos de cruzadas e historias de Jerusalén y Tierra Santa, considerando los escritos de Alberto de Aix (*Historia Hierosolimitanae Expeditionis*, c.1125) y Jacques de Vitry (*Historia orientalis sive hierosolymitana*, c.1240); obras enciclopédicas, como las obras de Vicente de Beauvais (*Speculum Naturale Speculum Historiale*, c.1250), Brunetto Latini (*Le Lives dou tresor*, c.1260-1267) y Jacobo de la Vorágine (*Legenda aurea*, s. XIII); poemas del ciclo de Alejandro Magno y Carlomagno, y

viajeros en la Europa medieval, Lunweg, Barcelona, 2007, pp. 57-59). Según Marie-José Lemarchand, de los 31 manuscritos de Francia, la copia más antigua es de 1371, correspondiente al librero parisino Raoul d'Orléans para Gervaise Chrétienne, científico de la corte del rey Carlos V de Valois. Asimismo, existen 23 manuscritos de la versión insular, que son posteriores a 1390 (Lemarchand, Marie-José, “Introducción”. En Benedeit y Mandeville, *Libros de Maravillas*, Siruela, Madrid, 2002, p. 27). Por otra parte, Mercedes Rodríguez Temperley, realiza una detallada relación de la familia textual de la obra de John Mandeville, en la que señala que se distinguen tres versiones: “una *versión continental*, a partir de la cual surgieron traducciones latinas, italianas, españolas, alemanas, danesas y checas; una *versión insular*, de la que proceden traducciones latinas, inglesas e irlandesas, y una *versión de Lieja*, acrecentada por interpolaciones de Ogier el Danés”. De esto, la redacción insular (anglonormanda) se compone de 23 manuscritos, del cual el más antiguo se fecha hacia 1403; de la redacción continental (de París), escrita en francés continental, se compone de 27 manuscritos, del cual el más antiguo data de 1371; y la redacción de Lieja, se compone de 7 manuscritos, escritos en francés del norte de Francia y del cual el más antiguo es de 1396 (Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Estudio preliminar”, pp. LXXII-LXXIV).

⁶⁴ Cfr. Pérez Bosch, Estela, “Presentación: Mandeville. Un viajero de escritorio”. En Juan de Mandevilla (Valencia, Joan Navarro, 1540), Libro de las maravillas del mundo, Parnaseo, Lemir, Textos. Disponible en: https://parnaseo.uv.es/lemir/textos/mandeville/MAND_PAR.htm (Junio, 2020).

⁶⁵ Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Mundo real y mundos imaginarios: John Mandeville”, p. 59.

la carta del Preste Juan; las obras clásicas de Plinio, Solino, Isidoro de Sevilla y Rábano Mauro, entre otros documentos.⁶⁶

Mediante la obra de Juan de Mandevilla se compilan diversas historias del mundo conocido, en las que el viajero imaginario transmite descripciones sobre las tierras, pueblos y formas de vida de Oriente. Particularmente, enfatiza en las maravillas, como elementos fabulosos y sobrenaturales que pueblan su escrito y que, el escritor utiliza para resaltar el exotismo y la diferencia con las tierras que describe. Claude Kappler sostiene que «este «viaje» es casi exclusivamente una compilación, un «concentrado» de *mirabilia*».⁶⁷ Incluso, Andrew Fleck señala que el viajero inglés realiza una enciclopedia de gente extranjera oriental, donde expone un catálogo para presentar a culturas opuestas al mundo europeo occidental. En este sentido, lo exótico se manifiesta en las razas monstruosas, tales como trogloditas, cinocéfalos, esciápodos, cíclopes, entre otros, que expresan lo inusual y lo distinto.⁶⁸ Así, el escritor-viajero narra una “geografía imaginaria”,⁶⁹ en la que los anhelos, sueños y mitos de Oriente avivan el interés del mundo europeo por conocer más de estas tierras extrañas y lejanas.

En el caso de la versión aragonesa del *Libro de las maravillas del mundo*, escrita a fines del siglo XIV, esta forma parte de los pedidos de Juan I de Aragón al rey de Francia y a la duquesa de Bar en 1380.⁷⁰ Existe un interés de parte del rey hispano por contar con una traducción en lengua vernácula, de la que se toma como modelo el relato francés.⁷¹ Para William Entwistle, el rey de Aragón se interesa por noticias de viajes lejanos, conocimientos ocultos y todas las cosas extrañas que se encuentran en el mundo,⁷² motivo que habría llevado a solicitar el libro para que se realizara una traducción de aquel. Para María Mercedes Rodríguez Temperley, este interés por la ‘curiosidad’ de elementos extravagantes y fabulosos son insuficientes como motivo de la traducción, lo que, para la autora, tiene que entenderse

⁶⁶ Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Estudio preliminar”, pp. XLIX-LIV; Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Mundo real y mundos imaginarios: John Mandeville”, p. 60; Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (selección)*, pp. 58-59.

⁶⁷ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1986, p. 54.

⁶⁸ Fleck, Andrew, “Here, there and in between: representing difference in the ‘Travels’ of Sir John Mandeville”, *Studies in Philology*, vol. 97, núm. 4, 2000, pp. 384-385.

⁶⁹ Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Mundo real y mundos imaginarios: John Mandeville”, p. 71.

⁷⁰ Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Narrar, informar, conquistar: los viajes de Juan de Mandevilla en Aragón”, *Studia Neophilologica*, 73, 2001, p. 185.

⁷¹ Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Estudio preliminar”, p. LXXV.

⁷² Entwistle, William, “The Spanish Mandevilles”, p. 251.

en relación con el contexto de la corte aragonesa, la que “envuelta en un marco de mesianismo político, realizaba intentos de expansión hacia Oriente y de recuperación de Tierra Santa”.⁷³ Cabe tener presente que los reinos hispánicos todavía mantienen una lucha continua en la frontera contra los musulmanes, y existe un amplio interés de poder extenderse territorialmente, forjar alianzas con el pueblo mongol en el combate contra el Islam, e incluso, generar nuevas rutas de intercambio comercial en el Mediterráneo y Oriente.⁷⁴ En este sentido, para el reino de Aragón, contar con obras que aborden cuestiones del mundo oriental, resulta un aliciente clave para poseer conocimiento geográfico, económico y político de las otras tierras, con lo que se puedan forjar proyectos y expediciones que favorezcan a los intereses políticos de la corona hispánica. Sin ir más lejos, la obra de viajes de Juan de Mandevilla dedica una primera parte a Jerusalén y Tierra Santa, donde describe la situación de medio Oriente hacia el siglo XIV, aportando itinerarios prácticos, información estratégica de las islas, puertos y ciudades, y observaciones y juicios de la cultura islámica,⁷⁵ así como también de los territorios y pueblos de Levante.⁷⁶

⁷³ Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Narrar, informar, conquistar: los viajes de Juan de Mandevilla en Aragón”, p. 185.

⁷⁴ Hay destacar que, a lo largo del siglo XIV, se desarrolla la noción de la ‘Cruzada de Recuperación’, en la que algunos reinos europeos se encuentran interesados en poder recuperar Jerusalén y los Santos Lugares de manos de los musulmanes. Así, tras la caída de San Juan de Acre (1291), la Cristiandad occidental organiza expediciones contra los enemigos de la fe, con la finalidad de recuperar una posición territorial y geopolítica provechosa para el mundo europeo, además de las riquezas, materias primas e intercambios comerciales que se pueden forjar con Oriente (Cfr. García Espada, Antonio, *Marco Polo y la Cruzada. Historia de la literatura de viajes a las Indias en el siglo XIV*, Marcial Pons, Madrid, 2009, pp. 46-54; Runciman, Steven, *Historia de las Cruzadas. El reino de Acre y las últimas cruzadas*, vol. 3, Alianza, Madrid, 1981, pp. 389-423).

⁷⁵ García Espada, Antonio, “Marco Polo y la Cruzada. Historia de la literatura de viajes a las Indias en el siglo XIV”, pp. 284-288.

⁷⁶ El único manuscrito del *Libro de las Maravillas del Mundo* de Juan de Mandevilla, escrito en aragonés a fines del siglo XIV, se conserva en la Biblioteca del Escorial (Ms. M-III-7). El documento sigue la tradición textual continental. Existe otro manuscrito en España de Juan de Mandevilla, el cual es una copia en francés de la tradición de Lieja y que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 9602). Por otra parte, se dispone de ediciones castellanas impresas del siglo XVI, de las que se conservan cinco ejemplares realizados entre 1521 y 1547: Valencia (Jorge Costilla, 1521), Valencia (sin mención de editor, 1524), Valencia (Jorge Costilla, 1531), Valencia (Juan Navarro, 1540) y Alcalá de Henares (Juan de Brocar, 1547) (Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Estudio preliminar”, pp. LXXXVIII-XCI). En cuanto a las ediciones modernas del Ms. M-III-7, se encuentra el trabajo de John Osborn Marsh (1950), quien realiza la edición del texto en su tesis doctoral, sumando una introducción, glosario y bibliografía (Marsh, John Osborn, *The Spanish Version of Sir John Mandeville's 'Travels'. A critical edition*, PhD Thesis, University of Wisconsin, Madison, 1950). Pilar Liria Montañés (1979) realiza una edición del *Libro de las Maravillas del Mundo*, en el cual se presentan algunos errores de transcripción, omisiones de palabras y algunas enmiendas realizadas por la editora (Liria Montañés, Pilar (ed.), *Libro de las maravillas del mundo, de Juan de Mandevilla*, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, Zaragoza, 1979). Finalmente, María Mercedes Rodríguez Temperley (2005), realiza una nueva edición crítica de la obra, basándose directamente en el Ms. M-III-7, además de realizar un estudio preliminar, examinar el contexto de la obra en relación a los sucesos históricos y políticos del reino de Aragón, y acompañar

1.1.8- Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, versión zaragoza de Martín Martínez de Ampíes (1498)

El relato de viajes de Bernardo de Breidenbach (m. 1497), peregrino germano y deán catedralicio de Maguncia, forma parte de las expediciones que se llevan a cabo hacia Jerusalén y los Santos Lugares. El autor redacta el *Viaje de la Tierra Santa*, el cual se publica en Maguncia, en 1486, generando una amplia recepción en la nobleza, religiosos, eruditos y letrados, considerando que entre 1486 y 1498, se publicarían diversas ediciones impresas de la obra dentro y fuera de Alemania.⁷⁷

El escrito se centra en el viaje realizado por el peregrino alemán a Tierra Santa entre 1483 y 1484, del que establece una descripción de los lugares que recorre, tanto de Jerusalén, el monte Sinaí, El Cairo, Alejandría y algunas regiones del Mediterráneo. Asimismo, el autor realiza una revisión a los grupos religiosos del mundo oriental, entre los que destaca a los sarracenos, judíos, griegos, sirios, jacobitas, nestorianos, armenios georgianos, hindúes y maronitas.⁷⁸ Así, el viaje considera una peregrinación hacia Tierra Santa, tanto para conocer las novedades de Oriente, al igual que “para colmar una cierta curiosidad intelectual”.⁷⁹

Respecto al escrito, Bernardo de Breidenbach redacta una guía de peregrinos y un relato de viajes. En este sentido, su obra constituye un texto que funde lo histórico, lo geográfico y la experiencia testimonial de su desplazamiento. Para Pedro Tena, este documento resalta “las peregrinaciones a Tierra Santa y, por otro lado, la idea de cruzada, bien externa o bélica destinada contra el Islam, bien interna o penitencial dirigida a obtener el perdón de Dios; todo, para liberar los Santos Lugares del poder *infiel*”.⁸⁰ En cierta medida,

el texto con notas, índices, mapas y un glosario (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo* (Ms. Esc. M-III-7), ed. M. Mercedes Rodríguez Temperley, SECRIT, Buenos Aires, 2005).

⁷⁷ Cabe mencionar que se publican obras en alemán, flamenco, francés, latín y español, lo que da cuenta del interés de conocer más detalles del exotismo del mundo oriental y la situación de Tierra Santa hacia fines del siglo XV (Tena, Pedro, “Reivindicación de Bernardo de Breidenbach: huella de la literatura medieval alemana en España”. En María Cruz García de Enterría y Alicia Córdón Mesa (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)* [1996], vol. 2, Alcalá de Henares, 1998, p. 1557).

⁷⁸ Tena, Pedro, “Prólogo”. En Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2003, p. 16.

⁷⁹ Tena, Pedro, “La peregrinación a Jerusalén a finales del siglo XV”, *Sefarad*, 60, 2, 2000, p. 371.

⁸⁰ Tena, Pedro, “Prólogo”, p. 17.

aún pervive la noción de la ‘guerra santa’ por parte del viajero, en cuanto existe una nostalgia por los Santos Lugares, los cuales puedan ser recuperados para la cristiandad occidental.⁸¹

En el caso de la traducción de Martín Martínez de Ampiés, notamos cómo este tiene en sus manos la edición latina del *Viaje de la Tierra Santa* de Bernardo de Breidenbach, impreso en Espira en el año 1490. Martínez de Ampiés traduce el texto al español hacia 1498, el que fue impreso en los talleres de Pablo Hurus en Zaragoza. Según Pedro Tena, el traductor se interesa en el texto por el atractivo que le genera Oriente y Tierra Santa, considerando sus vínculos con los franciscanos, así como también por liberar Jerusalén, esto por el contexto escatológico y el mesianismo en favor del rey Fernando de Aragón como monarca cruzado.⁸² Así, esta traducción se enmarca como un documento que consolida el proyecto político aragonés en la lucha contra la frontera islámica, y que, a su vez, impulsa la curiosidad por conocer las tierras orientales mediante un espíritu de cruzada que aún pervive en la cultura y mentalidad hispánica.⁸³

⁸¹ Cabe mencionar que los relatos de viajes y crónicas históricas referentes a Tierra Santa enfatizan en una ‘retórica del deseo’ –acuñando la expresión de Chad Leahy–, en la que las monarquías europeas anhelan con recuperar Jerusalén. De este modo, estos relatos forman parte de un contexto político en el cual se aviva el espíritu de cruzada y peregrinación, con la finalidad de combatir al Islam y expandir las fronteras de la Cristiandad (Leahy, Chad, “La retórica del deseo en los relatos de viaje a Tierra Santa”, *Criticón*, 128, 2016, pp. 85-101; y Arciniega García, Luis, “Evocaciones y ensueños hispanos del reino de Jerusalén”. En Inmaculada Rodríguez y Víctor Mínguez (eds.), *Arte en los confines del Imperio. Visiones hispánicas de otros mundos*, Universitat Jaume I, Castellón, 2011, pp. 49-97).

⁸² Tena, Pedro, “Prólogo”, p. 17. Hay que tener presente que Martínez de Ampiés es un fiel servidor de la Corona de Aragón, quien había participado en la recuperación de Rosellón y la Cerdeña contra los franceses. Junto con esto, redacta el *Tractato de Roma* que incluye en su traducción del *Viaje de la Tierra Santa*, la cual dirige a Juan de Aragón, virrey de Cataluña y conde de Ribagorza, en donde exalta a los Reyes Católicos en su lucha contra los ‘infeles’ musulmanes y relaciona la llamada de Bernardo de Breidenbach a tomar las armas como una tarea que debe llevar a cabo el rey Fernando de Aragón para expandir a la cristiandad y vencer a los moros en el norte de África (Fernández de Córdova Miralles, Álvaro, “El ‘Rey Católico’ de las primeras guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón y V de Castilla entre la expectación profética y la tensión internacional (1493-1499)”, *Medievalismo*, 25, 2015, pp. 220-221; Lacarra Ducay, María Jesús, “Aventuras y desventuras del *Libro del Anticristo* de Martín Martínez de Ampiés [Zaragoza: Pablo Hurus, 1496]”, en *La razón es Aurora. Estudios en Homenaje a la profesora Aurora Egido*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2017, p. 71).

⁸³ La edición del *Viaje de la Tierra Santa* traducida al español por Martín Martínez de Ampiés posee diversos incunables que se encuentran en España, del cual el I-727 de la Biblioteca Nacional de Madrid, se caracteriza por encontrarse completo y en buen estado. Junto con esto, destacan otros ejemplares en la Biblioteca del Palacio Real, en Madrid; la Biblioteca Pública del Estado, en Palma de Mallorca; Biblioteca de la Real Academia Española; y Biblioteca Universitaria de la Facultad de Filosofía y Letras, en Madrid (Tena, Pedro, “Miradas jerusalemitanas. Imagen de Tierra Santa en un incunable español”, *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, Universidad Complutense de Madrid, núm. 31, 2005. Disponible en: <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero31/jerusal.html> [Junio, 2020]). Posteriormente, el Ministerio de Educación y Ciencia de España (1974) ha realizado una edición facsimilar del texto (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1974). José Carlos Pino y Pedro Tena (1992), realizan una edición para el Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles (Martín Martínez de

1.2- Metodología y estructura del estudio

La metodología del estudio posee un enfoque cualitativo, en el que se abordan problemáticas históricas, culturales y literarias. De manera concreta, el estudio propone un análisis interpretativo de las fuentes escritas, en este caso, los libros de viajes de fines de la Edad Media, con el fin de comprender sus discursos y funciones narrativas, así como también el contexto histórico, la mentalidad y las representaciones socioculturales que forjan los viajeros del mundo oriental.

En esta línea, la investigación se inscribe en la nueva historia cultural, centrándose en el análisis de los relatos literarios como fuentes históricas y estudiando las percepciones, representaciones e imaginarios socioculturales que articulan los viajeros occidentales de la otredad. Respecto a la Historia Cultural, esta se entiende como una corriente historiográfica que analiza los procesos, fenómenos y objetos históricos enfocados en el desarrollo de las culturas, considerando sus formas de vida, costumbres, percepciones, pensamientos, vida material, hábitos, mentalidades, entre otras dimensiones que abarquen la relación de los sujetos, la realidad y los modos de representación del mundo.

Para Peter Burke, la Historia Cultural posee su núcleo en el concepto de cultura, el cual resulta bastante difícil de precisar, debido a las diversas aristas y enfoques de su objeto, método y forma de estudio.⁸⁴ En un acercamiento, el autor sostiene que “el común denominador de los historiadores culturales podría describirse como la preocupación por lo simbólico y su interpretación”.⁸⁵ Así, el estudio de la cultura nos aproxima a la noción de identidad de los sujetos y colectividades, con la que podemos comprender sus relaciones simbólicas, las prácticas sociales, las representaciones y los significados culturales.⁸⁶ El «giro

Ampiés, *Tratado de Roma*, trans. José Carlos Pino Jiménez, y Bernhard von Breydenbach, *Peregrinatio in Terram Sanctam. Viaje siquiera peregrinación de la Tierra Sancta*, trans. Pedro Tena Tena, en *Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles*, Ministerio de Cultura, Sociedad Estatal para la Ejecución de Programas del Quinto Centenario, Madrid, 1992). Finalmente, Pedro Tena (2002), lleva a cabo una edición íntegra de la obra de Bernardo de Breidenbach, con una introducción crítica, mapas e índices (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, ed. Pedro Tena, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2002).

⁸⁴ Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 14; Burke, Peter, *Formas de Historia Cultural*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 231-232.

⁸⁵ Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, p. 15.

⁸⁶ Cabe mencionar que el concepto ‘cultura’ ha sido examinado en diversas líneas, tanto en perspectivas sociológicas, antropológicas e históricas, diversificando su concepto, usos y métodos de estudio. Para Clifford Geertz, “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, Clifford, *La*

cultural» amplía las posibilidades de estudio, permitiendo enfocarse en dimensiones políticas, sociales, económicas, demográficas, religiosas, cotidianas, entre otras, con lo que se desprenden de miradas basadas en el positivismo, estructuralismo y naturalismo social,⁸⁷ para abrir paso al estudio de la vida sociocultural, los símbolos, las representaciones y las identidades.⁸⁸ En este sentido, la historia cultural posee un enfoque ‘contextualizado’, en el

interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 88). En cierta medida, apreciamos cómo la cultura se relaciona a las construcciones simbólicas que generan una integración social en los grupos humanos, articulando la base de una identidad, sumando el conjunto de creencias, percepciones, hábitos, sentimientos y expresiones culturales que definen su mundo. Según Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, la cultura es un sistema de significados y valores compartidos, los cuales son productos de la vida social, convirtiéndose en parte de la cultura de la comunidad y transmitiéndose al resto de la sociedad. Así, los valores, actitudes, expresiones y formas simbólicas constituyen la base de lo cultural en los grupos humanos (Cfr. Kroeber, A. L. y Kluckhohn, Clyde, *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Vintage Books, New York, 1952, pp. 338-344). Incluso, Edward Tylor sostiene que la cultura o la civilización es “ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (Tylor, Edward, *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1977, p. 19). De esto, es posible apreciar cómo la cultura constituye un sistema que aúna los valores, las formas de vida y los hábitos de las sociedades. Para Bronislaw Malinowski, la cultura es “el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres” (Malinowski, Bronislaw, *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 56). Lo cultural se vincula a las necesidades de las personas, en sus diversas dimensiones humanas, sociales y cotidianas, tanto por los objetos que se requirieren, así como también las expresiones y prácticas que desarrollan en la vida social. Para Bolívar Echeverría, la cultura es “el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad” (Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010, pp. 163-164). De este modo, la cultura forma parte de la dimensión humana, de lo cotidiano, asociándose a los comportamientos y la vida social que definen la identidad de cada grupo humano. Finalmente, para Justo Serna y Anacleto Pons, “la cultura es un repertorio amplio de códigos o de convenciones, un compendio vastísimo de prótesis y de instrumentos, un depósito de reglas, de significados, de prohibiciones y prescripciones, que nos limitarían y que a la vez nos harían vivir, que nos servirían para resolver mejor o peor nuestra relación con el entorno social y físico” (Serna, Justo y Pons, Anacleto, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Akal, Madrid, 2013, p. 20). Podemos notar cómo la cultura se relaciona a los códigos, normas y significados de las sociedades, tanto en el desarrollo de sus prácticas, actitudes y modos de vida, al igual que en sus construcciones mentales e imaginarias. Así, la cultura constituye un tejido de códigos, formas y significados sociales, integrando los valores, las creencias, las construcciones simbólicas, la cultura material, la vida cotidiana y las percepciones de la realidad, tanto en ideas y representaciones de lo individual y lo social, de lo interior y lo exterior, de las otras culturas y la propia, que, en el conjunto, articulan la base de la identidad cultural de los sujetos y los grupos humanos.

⁸⁷ Cfr. Aurell, Jaume, et. al., *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Akal, Madrid, 2013, pp. 302-303.

⁸⁸ Cabe mencionar que Peter Burke divide en cuatro fases el desarrollo de la historia cultural: la «fase clásica» (desde 1800 a 1950), la fase de «la historia social del arte» (desde la década de 1930), la etapa de «la historia de la cultura popular» (desde la década de 1960), y la «nueva historia cultural» (desde fines de la década de 1980 a la actualidad) (Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, p. 20). Dentro de la primera categoría, prima un enfoque de ‘cultura’ centrado en el arte, literatura, filosofía y ciencia, que se aleja del análisis político, institucional y militar, característico en la construcción de una narrativa enfocada en el poder de la nación decimonónica. Así, la historia de la cultura clásica considera el desarrollo cultural de los pueblos, sus símbolos, ideales, estilos, formas de vida y sentimientos. Posteriormente, en la fase social del arte, la ‘cultura’ se asocia a estudios en torno al arte, las emociones, los hábitos mentales y la hermenéutica visual. Por otra parte, la tercera categoría enfatiza la ‘cultura’ en relación con la historia de la cultura popular, donde se establece un acercamiento a los relatos populares, considerando sus canciones, cuentos, bailes, rituales y folklore. Existe una

cual cada relato, pensamiento e idea debe ser examinado en relación con su tiempo y realidad histórica, enfatizando en la construcción y representación de identidades de los grupos sociales y los modos en los que las sociedades perciben, describen, definen, representan e imaginan a los sujetos en el devenir histórico.

En este sentido, el presente estudio se centra en la nueva historia cultural, considerando un análisis histórico, literario y antropológico. Así, el relato de viajes, la maravilla y la otredad, son examinados como ‘objetos culturales’, en cuanto nos permiten aproximarnos a las percepciones, discursos y representaciones de los viajeros. El relato de viajes constituye un texto literario e histórico, en la medida que transmite discursos, genera tramas narrativas y desarrolla un contenido informativo y descriptivo en torno a los lugares que se recorren. Junto con esto, la presencia de la maravilla y la otredad en los libros de viajes, permiten dar cuenta de las construcciones etnográficas de los viajeros, dado que se refieren a las formas sociales y culturales de los grupos humanos descritos, y que, en este caso, nos permiten articular un tejido histórico-antropológico en el estudio de la identidad que forjan las sociedades, en particular, con la percepción y la representación de los viajeros occidentales sobre los pueblos de Asia y la comprensión de la propia identidad europea frente al ‘espejo’ de la otredad.

Respecto a la estructura de la investigación, esta se compone de tres capítulos. En el primer capítulo se introduce el tema de los viajes, las maravillas y la otredad en la Edad Media, dando cuenta del problema, propuesta e hipótesis del estudio. Asimismo, se realiza una revisión de fuentes, marcos metodológicos y teóricos, al igual que un estado de la cuestión sobre las discusiones historiográficas y culturales en torno a la otredad y lo maravilloso en los libros de viajes medievales hispánicos.

crítica a la alta cultura tradicional y erudita, y se busca articular una aproximación a la cultura popular, vida cotidiana y relaciones de la gente en sus diversas condiciones sociales. Finalmente, la ‘nueva historia cultural’ forma parte de una nueva fase de la construcción historiográfica, en la que la ‘cultura’ se aprecia en una ‘totalidad’ y ‘multiplicidad’, analizando textos, gestos, símbolos, imágenes, dinámicas de poder, relaciones de alteridad, experiencias sociales, representaciones culturales, entre otras dimensiones, que generan una apertura en los estudios de la cultura. Así, se abren diversas líneas de investigación más acotadas, y que se han tornado campos especializados de estudio, tales como la historia de género, historia de los sueños, microhistoria, historia del cuerpo, historia de las emociones, historia de la vida cotidiana, cultura material, historia de la alimentación, historia de la lectura, historia sociocultural del lenguaje, entre otros. Para una mayor revisión, véase: Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, pp. 20-33; Aurell, Jaume, et. al., *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, pp. 302-337; Huizinga, Johan, *El concepto de historia y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1980, pp. 68-69.

En el segundo capítulo se estudia el viaje en la Edad Media, considerando el contexto histórico y el proceso de expansión de Occidente. De manera particular, se examina la narrativa de viajes, la descripción del mundo y la discusión entre los relatos y la literatura de viajes, tanto como narrativas factuales e imaginadas. Además, se establece una revisión a los conceptos de alteridad, etnicidad e identidad, con el fin de comprender la relación de los viajeros con la otredad oriental, atendiendo a las relaciones étnicas, las diferenciaciones culturales, las representaciones hacia las otras culturas y las autopercepciones que se articulan de sí mismos. Sumado a esto, se establece un análisis de la percepción de los viajeros sobre la otredad oriental, examinando las costumbres y formas de vida, las prácticas políticas, sociales y religiosas, el espacio, las tierras y el clima, la cultura material, el mundo natural y la estética del otro. Finalmente, se analiza el sentido de la escritura y las representaciones de otras culturas en los libros de viajes medievales, teniendo en cuenta los propósitos discursivos y narrativos de los viajeros.

En el tercer capítulo se estudia la presencia de lo maravilloso en la Edad Media, revisando la narrativa de la magia, los milagros, los monstruos y las maravillas en los relatos de viajes, como parte de los elementos extraordinarios y fabulosos que transmiten los viajeros de las tierras lejanas. De esto, se analizan las funciones de las maravillas en los libros de viajes, examinando su carácter discursivo y narrativo en las fuentes de viajes del mundo hispánico. De modo concreto, el análisis considera la intencionalidad de los relatos en el uso de lo maravilloso, el carácter didáctico-moralizante, el carácter político, la atmósfera narrativa, el uso estético-lúdico y la función histórica-ficcional. En relación con esto último, se estudia el uso de la maravilla y la problemática de la verosimilitud de los sucesos, en la que los eventos fabulosos se insertan en la historia, tradición literaria e imagen del mundo de la cultura medieval.

Por último, se realiza un balance final de la investigación, presentando las conclusiones y los resultados del estudio en torno a la percepción de la otredad y las funciones de la maravilla en los libros de viajes medievales hispánicos, así como también reflexionando sobre los diferentes horizontes y posibilidades de estudio que otorgan los relatos de viajes para la comprensión de los fenómenos históricos y culturales.

1.3- Marco teórico y notas conceptuales: una aproximación a la percepción, la representación, el imaginario y la otredad oriental

Para realizar el estudio de la percepción de la otredad oriental y las representaciones e imaginarios de la maravilla en los libros de viajes medievales, resulta fundamental establecer un primer acercamiento conceptual a algunos de estos elementos, los cuales se examinen bajo una categoría histórica y cultural. Así, mediante este marco teórico, se analizan conceptos como percepción, representación, imaginario y otredad oriental, con lo que se busca articular una base crítica a conceptos troncales que se utilizan a lo largo de la investigación.

En el caso de la percepción, este concepto se entrecruza en enfoques psicológicos, antropológicos e históricos. Según Nicola Abbagnano, la percepción se define de tres maneras: primero, como una actividad cognoscitiva; segundo, como un acto cognoscitivo relacionado a un objeto real; y tercero, como un significado dado por las relaciones del sujeto con el ambiente.⁸⁹ Así, la percepción constituye una forma de conocimiento, la que se desarrolla mediante la relación con los objetos y ambientes, erigiendo nociones e ideas sobre la realidad percibida. Tal como estima José Ferrater Mora, la percepción alude a la ‘aprehensión’ y ‘recolección’, en cuanto se recogen elementos de una determinada realidad, y que, en perspectiva de la psicología moderna, esta se basa en las sensaciones del sujeto, y la articulación de representaciones y juicios.⁹⁰ De este modo, la percepción consiste en una “aprehensión directa de una situación objetiva”,⁹¹ forjando un significado sobre la realidad percibida, tanto en un ambiente físico o social. Este significado considera los sentidos y procesos psíquicos del sujeto, en la medida que se establece una interacción con un objeto, situación o grupo social, de los que se perciben rasgos que son ‘registrados’ en la mente de una persona, quien construye una idea o representación de dicha realidad.

Para Eduardo Santoro, la percepción forma parte de un proceso social de interacción entre las personas y el medio ambiente. De esto, el medio físico, social y cultural influye en las relaciones que articula el individuo con el entorno y los grupos humanos. En este sentido, la percepción de la realidad social que forja el sujeto “no actúa como un reproductor de la

⁸⁹ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993, p. 902.

⁹⁰ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, tomo 2, Buenos Aires, p. 391.

⁹¹ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, p. 391.

realidad, sino que se enfrenta a ella asimilándolas a sus sistemas cognoscitivos”.⁹² En otras palabras, el contexto histórico-social del individuo afecta en el modo en cómo se percibe a una determinada sociedad, influyendo en la percepción de los otros, la formación de impresiones y el desarrollo de juicios y estereotipos culturales, en los cuales el sujeto construye ideas de la otredad no solo a partir de lo que aprecia de otra cultura, sino también de sus propios rasgos sociales, culturales e identitarios. Sin ir más lejos, Luz María Vargas Melgarejo señala que la percepción se basa en el ‘reconocimiento’, esto “porque permite evocar experiencias y conocimientos previamente adquiridos a lo largo de la vida con los cuales se comparan las nuevas experiencias, lo que permite identificarlas y aprehenderlas para interactuar con el entorno”.⁹³ En este sentido, la percepción se concibe como una forma cognitiva, la que posee relación con las experiencias sensoriales, los conocimientos previos y las circunstancias históricas y sociales de los individuos, quienes establecen una identificación y atribución de características cualitativas a los objetos, grupos sociales y situaciones. Estas, a su vez, se hallan relacionadas al medio físico, al contexto histórico y a los sistemas sociales, culturales e ideológicos de los sujetos, quienes articulan percepciones parciales y subjetivas, pero que, se definen como representaciones significativas que realizan los individuos de su entorno y realidad cultural.

Junto con esto, el estudio de las mentalidades de los grupos humanos plantea un acercamiento a las representaciones e imaginarios culturales. Por representación se comprende una construcción mental de la realidad, una forma de percibir el mundo, y que, a su vez, permite definir la cultura y mentalidad de una sociedad. Según Richard Rorty, “lo que hay en la «mente» son *representaciones*”,⁹⁴ de modo que, aquello que las personas observan, sienten o perciben de la realidad, es aprehendido por el sujeto y codificado en sus estados mentales, con lo cual se articulan ‘imágenes’ que establecen una representación de las cosas y el mundo.

Para Roger Chartier, las representaciones muestran la relación de los individuos y los grupos con el mundo social y cultural,⁹⁵ de las que se distinguen diversos tipos de

⁹² Santoro, Eduardo, “Percepción social”. En E. Sánchez, E. Santoro y F. F. Villegas, *Psicología social*, Trillas, México, 1980, p. 109.

⁹³ Vargas Melgarejo, Luz María, “Sobre el concepto de percepción”, *Alteridades*, vol. 4, núm. 8, 1994, p. 49.

⁹⁴ Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 13.

⁹⁵ Chartier, Roger, “El sentido de la representación”, *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo*, núm. 42, 2013, p. 43.

‘representaciones sociales’: primero, el sentido sociológico, el que refiere a esquemas de percepción de la realidad, en los que se clasifica y jerarquiza la información de los grupos humanos, y que permiten edificar relaciones del mundo social; segundo, el sentido antiguo de los diccionarios, en el que se define las representaciones como prácticas, signos, conductas y formas simbólicas que muestran una identidad social o una idea de poder; y tercero, el sentido político, en el que se concibe la representación como un modo de ‘institución’, en cuanto el ‘representante’ (un individuo o una entidad colectiva), encarna de forma visible “una categoría social, la permanencia de la identidad o la pujanza de un poder”.⁹⁶ Así, la representación forma parte de un producto mental y cultural, en la medida que articula ‘imágenes’ de la realidad, basado en las percepciones y aprehensiones que realiza un sujeto de las cosas y el mundo, y que, en los procesos mentales –forjado por experiencias, ideas, recuerdos, percepciones, entre otros–, permite comprender los rasgos de identidad del sujeto que construye dichas nociones, así como también las prácticas, modos de vida y percepciones culturales de los grupos u objetos representados, las que tendrán que ser matizadas en relación con el contexto, propósito y sentido de la representación.

Por otra parte, el imaginario se relaciona a las imágenes mentales que edifican las sociedades a través del tiempo. De esta manera, el imaginario expresa símbolos, ideas e imágenes que elaboran los grupos humanos para reconstruir realidades sociales, formando parte de una construcción de las mentalidades colectivas. Tal como indica María del Mar Ramírez Alvarado, lo imaginario se entiende como lo ‘no real’, aquello que deviene de la imaginación, con lo que se configuran “imágenes tan reales como las propias imágenes de lo real”.⁹⁷ En otras palabras, el imaginario articula horizontes que representan elementos reales, pero también ideales, simbólicos y oníricos, donde se funde lo irreal y lo inconsciente. La imaginación permite “representar cosas reales e inexistentes, materiales o ideales”,⁹⁸ forjando construcciones mentales basadas en sueños, ficciones y fantasías. Así, lo imaginario se vincula a la *psiquis* colectiva, y que tal como apunta Jacques Le Goff, nutre a las mentalidades

⁹⁶ Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 2005, pp. 56-57.

⁹⁷ Ramírez Alvarado, María del Mar, *Construir una imagen. Visión europea del indígena americano*, Fundación el Monte, CSIC, Sevilla, 2001, p. 36.

⁹⁸ Ramírez Alvarado, María del Mar, *Construir una imagen. Visión europea del indígena americano*, p. 37.

de los grupos sociales, lo que permite aproximarse a sus rasgos culturales e identitarios, reflejando el mundo de las ideas, lo mental y lo invisible.⁹⁹

Estas imágenes mentales articulan nociones globales en la mentalidad colectiva de los sujetos, integrando ideas, representaciones, estereotipos y juicios, que refieren a las sensibilidades y percepciones psico-sociales de los grupos humanos. De esta manera, lo imaginario consiste en una producción de imágenes mentales que se asocian a los procesos ficticios e imaginados de los sujetos, pero que, a su vez, conforman una articulación global de un conjunto social que crea estas ‘imágenes’ y otorgan un ‘significado’ a dicha construcción mental. Así, lo imaginario, que oscila entre aspectos reales e irreales, concretos y oníricos, permite comprender las mentalidades de una sociedad, en vista que proyecta sus horizontes imaginativos y simbólicos, al igual que sus ideales, anhelos, sueños e invenciones de la realidad.

Finalmente, resulta clave precisar la noción de otredad, de la cual se articulan percepciones, representaciones e imaginarios, con la finalidad de entender a esa otra sociedad que difiere de las categorías culturales e identitarias del sujeto o grupo humano que la describe. De hecho, los grupos humanos buscan comprender a un otro, en cuanto definen y clasifican sus similitudes y diferencias, en sus diversas dimensiones sociales, culturales y humanas, con la intención, también, de pensar en su propia identidad en contraste con las otras sociedades. Según Tzvetan Todorov, el estudio de la alteridad “nos permite reflexionar sobre nosotros mismos, y descubrir tanto las semejanzas como las diferencias: una vez más, el conocimiento de uno mismo pasa por el conocimiento del otro”.¹⁰⁰ En el proceso de alteridad se articula una comparación y traducción del otro, en el que este constituye un ‘espejo’, el cual no solo expresa las características de un sujeto o grupo humano que se describe, sino que también refleja las formas culturales e identitarias del individuo que mira, encuentra, interactúa e imagina a la otredad. Así, es un proceso de ‘reflexión’ de la identidad del propio sujeto que construye ‘otredades’ para marcar diferencias culturales, reconociendo

⁹⁹ Cfr. Le Goff, Jacques, “Las mentalidades. Una historia ambigua”. En Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la Historia*, vol. 3, Laia, Barcelona, 1985, pp. 81-98.

¹⁰⁰ Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México D.F., 2003, p. 264. Véase también: Adorno, Rolena, “Todorov y de Certeau: la alteridad y la contemplación del sujeto”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 17, núm. 33, 1991, p. 52.

las formas de vida y prácticas que caracterizan a estos grupos, pero que, a su vez, difieren de la realidad cultural del sujeto que elabora esta idea del otro.¹⁰¹

Junto con esto, Rossana Reguillo indica que el proceso de alteridad es una forma de construcción de la identidad de una cultura. De esto, sostiene que una ‘cultura poderosa’ marca diferencias con las ‘culturas primitivas’, generando fronteras de un *nosotros* frente a los *otros*, dado que “para pensarse a sí mismas las culturas requieren un otro diferente y diferenciado”.¹⁰² Podemos apreciar cómo se establece una frontera cultural e identitaria, en la que los elementos políticos, económicos, sociales, religiosos, lingüísticos, culturales, entre otros, se piensan a partir de la diferencia, con la finalidad de reconocer a una otredad ‘distinta’, que en algunos casos será concebida de manera ‘inferior’, ‘salvaje’ o ‘barbárica’, y en otras situaciones, podrá ser asociada a lo ‘exótico’ y lo ‘asombroso’. En otras palabras, los sujetos fraguan una conciencia de ‘pertenencia’ a una determinada cultura, esto considerando sus normas, códigos, comportamientos y modos de vida, donde se establece un tejido cultural que ‘imagina’ un grupo homogéneo y único, que se identifica con prácticas y expresiones comunes, las cuales contrastan con otras formas culturales de otros grupos humanos que difieren de su identidad.¹⁰³

Ahora bien, para el presente estudio se considera la noción de ‘otredad oriental’, en cuanto los viajeros europeos establecen encuentros, interacciones y choques culturales con los pueblos de Oriente, lo que para el contexto medieval considera una amplia relación de pueblos y culturas. De este modo, ¿qué es Oriente? ¿Y bajo qué categorías se define a la otredad oriental? Para Edward Said, Oriente designa “Asia o el Este desde un punto de vista geográfico, moral y cultural”.¹⁰⁴ Si bien este autor en su obra *Orientalismo* aprecia un vasto enfoque de lo oriental, en lo concreto, en su estudio se concentra en el análisis del Oriente

¹⁰¹ Según François Hartog, referirse a un otro “es postularlo como diferente, es postular que existen dos términos, *a* y *b*, y que *a* no es *b*”, lo que plantea la diferencia y la noción de una otredad que refleja la ‘inversión’ cultural, en cuanto un sujeto establece una ‘retórica de la alteridad’ para *traducir* al otro grupo humano, esto mediante comparaciones, analogías y modos de resaltar la diferencia (Hartog, François, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, pp. 207-222).

¹⁰² Reguillo, Rossana, “El otro antropológico. Poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada”, *Anàlisi*, núm. 29, 2002, p. 66.

¹⁰³ Sobre la discusión de la alteridad y la otredad, véase también: Hartog, François, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, pp. 207-245; Castro, Pablo, “El imaginario de la otredad en los viajes de Heródoto: una aproximación a la intencionalidad narrativa de los «espejos» monstruosos, maravillosos y barbáricos en los confines del mundo”, *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 39, 2018, pp. 13-14.

¹⁰⁴ Said, Edward W., *Orientalismo*, Penguin Random House, Barcelona, 2016, p. 58.

Próximo durante los siglos XVIII y XIX, considerando regiones árabes, tales como el Líbano, Palestina y Egipto, así como también Siria, Jordania y Arabia.¹⁰⁵ De todas formas, Oriente, en esta amplia idea del Este, contempla también las zonas del Oriente medio (Persia o Irán), el Asia menor (Turquía en la región de Anatolia), el Asia central (las regiones situadas entre el mar Caspio y el desierto de Gobi), el sur de Asia (las regiones de la India) y el Extremo Oriente (China, Mongolia, Corea, Japón e Indochina). A los ojos del mundo occidental, se establece una frontera entre el Este y el Oeste, tanto política, geográfica y cultural, con el fin de demarcar rasgos identitarios entre estas ‘unidades’ culturales. No obstante, el contacto europeo y oriental vive diversos momentos de relaciones y encuentros, basados principalmente por choques bélicos, embajadas políticas e intercambios comerciales. Peter Frankopan señala que la ruta de la seda abre un camino rico en las relaciones entre Oriente y Occidente, la que se forja desde la antigüedad con la expansión griega por Asia menor y el imperio persa, y posteriormente, con las civilizaciones romana y cristiana que mantienen las relaciones comerciales y políticas con los pueblos de Asia.¹⁰⁶ Sin ir más lejos, podemos apreciar cómo en la época medieval se intensifican las relaciones del mundo europeo con la India y China, tanto por la búsqueda de especias, productos exóticos y asombrosos, al igual que para establecer alianzas políticas y militares con el imperio mongol en la lucha contra los musulmanes. Oriente se concibe como una tierra de abundancia, riquezas y maravillas, lo que genera un impulso por el viaje como instancia de conocimiento e intercambio, y a su vez, articula una proyección onírica, como parte del deseo material y la aventura de recorrer tierras diferentes y fabulosas.¹⁰⁷

Ahora bien, el avance del Islam —como religión de los musulmanes—, también constituye una forma expandir lo ‘oriental’, lo que no queda situado solo en el Este, sino que abarca regiones del norte de África. Desde la expansión islámica de los siglos VII y VIII,

¹⁰⁵ Llinares, Joan B., “Edward Said y la reflexión sobre Europa”, *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, núm. 6, 2006, p. 51.

¹⁰⁶ Cfr. Frankopan, Peter, *El corazón del mundo. Una nueva historia universal*, Crítica, Barcelona, 2019, pp. 21-48.

¹⁰⁷ Freedman, Paul, *Lo que vino de Oriente. Las especias y la imaginación medieval*, Universitat de València, Valencia, 2010, pp. 20 y ss.; Biglieri, Aníbal, “Sobre etnografía medieval: el Oriente de Marco Polo y Juan de Mandevilla”, *Revista de Literaturas Modernas*, núm. 42, 2012, pp. 18-19; Drège, Jean-Pierre, *Marco Polo y la ruta de la seda*, p. 76; T’Serstevens, Albert, *Los precursores de Marco Polo*, Ayma Editora, Barcelona, 1965, p. 28; Favier, Jean, *Los grandes descubrimientos. De Alejandro a Magallanes*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2004, p. 146; Cardini, Franco y Vanoli, Alessandro, *La ruta de la seda. Una historia milenaria entre Oriente y Occidente*, Almuzara, Córdoba, 2022, pp. 185-211.

gobernando regiones como Arabia, el norte de Egipto, el Magreb y al-Andalus durante la Edad Media, hasta la consolidación del Imperio Otomano, entre los siglos XV y XIX, la región norafricana también se ve influenciada por los elementos políticos, culturales e identitarios del mundo oriental.¹⁰⁸ De modo que el concepto de ‘otredad oriental’, no puede excluir a estas sociedades y culturas que forman parte del ‘otro islámico’, y que también son referidos en las percepciones, representaciones e imaginarios que articula el mundo occidental. Según Josep Fontana, para los europeos “Oriente era una tierra de maravillas y riquezas sin cuento”, aunque al mismo tiempo, por sus diferencias religiosas y culturales, se considera a los musulmanes una otredad ‘infiel’.¹⁰⁹ A pesar de la extensa riqueza cultural e intelectual del mundo islámico, el proceso de las cruzadas y las tensiones ideológicas y religiosas influyen en la construcción de imágenes de la otredad, en las que predominan ideas apocalípticas en las que los musulmanes se asocian a lo ‘bestial’, lo ‘demoníaco’ y el ‘Anticristo’, esto como parte de la diferencia cultural con el Occidente cristiano.¹¹⁰ Sin embargo, desde el punto de vista comercial, como anota Philippe Sénac, viajeros y negociantes elogian las riquezas de al-Andalus y el mundo oriental, fomentando las relaciones comerciales con Egipto, Túnez y Bagdad.¹¹¹

En definitiva, para el presente estudio centrado en las percepciones, representaciones e imaginarios de los viajeros medievales sobre el mundo oriental, se considera la idea de ‘otredad’ no solo en su relación geográfica –es decir, el Este–, sino que, se integra también, la expansión islámica –política, religiosa y cultural– como una forma de extensión de la cultura oriental en las regiones del Mediterráneo norafricano y andalusí. Así, el propósito de análisis de dicha noción de lo ‘oriental’, forma parte de la comprensión de las relaciones de alteridad entre los viajeros hispanos y los pueblos orientales que componen la idea de un otro ‘distinto’, y que permiten, además, aproximarse a las construcciones culturales e identitarias de los viajeros y sus modos de representar el mundo.

¹⁰⁸ Tolan, John V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2007, pp. 59-60; Sourdel, Dominique, *Historia de los árabes*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989, p. 29; p. 128; Kitsikis, Dimitri, *El Imperio Otomano*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989, pp. 13-26; Mantran, Robert, *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*, Labor, Barcelona, 1982, pp. 37-70.

¹⁰⁹ Fontana, Josep, *Europa ante el espejo*, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 56-57.

¹¹⁰ Sénac, Philippe, *El occidente medieval frente al islam. La imagen del otro*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2011, pp. 45-55; Flori, Jean, *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Akal, Madrid, 2010, pp. 105-175.

¹¹¹ Sénac, Philippe, *El occidente medieval frente al islam. La imagen del otro*, pp. 62-63.

1.4- Un estado de la cuestión sobre los viajes medievales a Oriente

El estudio de los viajes en la Edad Media posee un amplio repertorio de investigaciones y discusiones históricas, culturales y literarias. De esto, los estudios consideran diversos campos de análisis, centrados en los viajeros, sus itinerarios y descripciones de las ciudades, las gentes y el mundo, las formas narrativas de los libros de viajes medievales y las relaciones políticas, sociales, culturales e imaginarias que articulan los viajeros en sus encuentros con la otredad.

Si bien el presente estado de la cuestión se centra en los viajes hispánicos del mundo medieval, nos parece relevante destacar un breve recorrido de la historiografía y teoría literaria más icónica en torno a los libros de viajes de la Edad Media, esto con la finalidad de comprender las relaciones, trasposos e influencias que se establece con la crítica peninsular.

Durante el siglo XIX, apreciamos diversas obras críticas enfocadas en viajeros europeos que se desplazan por el Mediterráneo y Oriente. El orientalista británico Hugh Murray escribe la obra *Historical account of discoveries and travels in Asia. From the earliest ages to the present time* (1820), en la que entrega una panorámica amplia de viajeros occidentales que recorren Asia. Sin ir más lejos, en el libro se narran los acontecimientos históricos de la expansión occidental en las tierras asiáticas desde la época de Alejandro Magno hasta su tiempo presente. En el caso particular de la Edad Media, menciona los desplazamientos de Benjamín de Tudela, Juan de Pian Carpino, Guillermo de Rubrouck, Marco Polo, Odorico de Pordenone, John Mandeville, Riccoldo da Monte Croce, Ruy González de Clavijo, entre otros viajeros. Sobre esto, podemos apreciar cómo el autor busca establecer una descripción histórica y geográfica del territorio asiático mediante las relaciones de viajes, con la intención de ampliar el conocimiento de Oriente para los intereses políticos y económicos del Imperio Británico.¹¹²

El orientalista escocés Henry Yule desarrolla una obra influyente sobre las narraciones de viajeros y que constituye una base monumental en torno a la compilación y traducción de estos documentos. La obra *Cathay and the way thither: being a collection of medieval notices of China* (1866), reúne diversos relatos, cartas y noticias de viajeros que se

¹¹² Murray, Hugh, *Historical account of Discoveries and Travels in Asia. From the earliest ages to the present time*, Archibald Constable and Co. Edinburgh, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, London, Edinburgh, 1820, pp. V-XII.

desplazan a Oriente, tales como misioneros que recorren China y la India (Montecorvino, Pascal de Vitoria, etc.), el mercader Pegolotti, el franciscano Juan de Marignolli, el fraile Odorico de Pordenone y el viajero islámico Ibn Battuta, entre otros.¹¹³ Asimismo, Yule cuenta con la edición de libros centrados en Fray Jordanus (1863)¹¹⁴ y Marco Polo (1871).¹¹⁵ Con estas prominentes obras, Yule muestra su gran interés por el conocimiento de la historia medieval, y en particular las relaciones de viajes y las descripciones geográficas de Oriente. No hay que perder de vista que el orientalista escocés forma parte de la Hakluyt Society, establecida en 1846, la que tiene como propósito comprender la historia de los viajes, los descubrimientos y las exploraciones geográficas, por lo cual, esta sociedad se encarga de publicar diversos relatos de viajes de navegantes, exploradores y aventureros a través del tiempo. Sumado a este interés por los viajes a Asia, el historiador y orientalista francés Henri Cordier, se dedica al estudio de la historia de China y los viajes realizados por dichas regiones. De manera particular, dicta una conferencia en París para el Centenario de Marco Polo en 1896, en la que se refiere a la vida del mercader veneciano y su viaje a Oriente, destacando la enorme cantidad de material que provee el viajero para conocer las regiones asiáticas.¹¹⁶

A mediados del siglo XIX y principios del siglo XX, existe un amplio desarrollo de estudios y ediciones dedicadas a los viajes y viajeros que se desplazan hacia Oriente, África y el Nuevo Mundo, realizados tanto por eruditos, historiadores, geógrafos y escritores.

Cabe mencionar que, entre 1878 y 1890, el escritor francés Jules Verne publica textos de no ficción, los cuales se enfocan en estudios históricos y geográficos de los grandes viajeros y descubrimientos del mundo, esto como parte de su interés por la ciencia y los

¹¹³ Yule, Henry (ed.), *Cathay and the way thither: being a collection of medieval notices of China*, Hakluyt Society, 2 vols., London, 1866.

¹¹⁴ Yule, Henry (ed.), *Friar Jordanus, Mirabilia Descripta. The Wonders of the East, of the order of preachers and bishop of Columbum in India the Greater (circa 1330)*, Hakluyt Society, London, 1863.

¹¹⁵ Yule, Henry (ed.), *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian*, John Murray, Albemarle, 1871.

¹¹⁶ Cordier, Henri, "Marco Polo", *Centenaire de Marco Polo*, Conférence faite à la Société d'Études Italiennes, a la Sorbonne, Ernst Leroux, París, 1896, p. 19. Cabe mencionar que el orientalista inglés William Marsden dedica un prefacio a la obra de Marco Polo (1818), donde menciona la riqueza de Asia, sus magníficas ciudades y activo comercio, forjando una espléndida civilización (Marsden, William (ed.), *The travels of Marco Polo*, Cox and Baylis, London, 1818, p. XXV). Asimismo, Hugh Murray en su edición de la obra de Marco Polo (1845), señala que el viajero veneciano enfatiza en la población de China, las dimensiones de las ciudades, los ejércitos y los ingresos del Gran Khan, resaltando la magnificencia y grandeza de la civilización oriental (Cfr. Murray, Hugh, "Travels of Marco Polo", *The travels of Marco Polo, greatly amended and enlarged*, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1845, p. 21).

viajes. De estos escritos, destaca la obra *Histoire des grands voyages et des grands voyageurs. Découverte de la Terre*, publicada en París, la que, si bien es un estudio general en torno a los viajes, constituye un rico catálogo que intenta sistematizar a viajeros de la antigüedad, el mundo medieval y la época moderna.¹¹⁷ Dentro de los viajeros medievales, destacan los desplazamientos de Cosmas Indiclopeustes, Arculfo, Willibald, Solimán, Benjamín de Tudela, Plan de Carpín, Rubruquis, Marco Polo, Ibn Battuta, Juan de Bethencourt, Cristóbal Colón, Vasco de Gama, Erick el Rojo, entre otros. El relato de Verne se centra en los itinerarios y aventuras de los viajeros, dando cuenta de los recorridos, proezas y descubrimientos geográficos de los exploradores a través del tiempo.

Junto con esto, diversos estudiosos de los libros de viajes realizan traducciones y ediciones de relatos de viajeros hacia los confines del mundo. En 1818, William Marsden publica una edición de la obra de Marco Polo,¹¹⁸ y en 1845, Hugh Murray también edita el texto del viajero veneciano en torno a sus desplazamientos por Asia.¹¹⁹ En 1859, Clements R. Markham, efectúa la edición *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timour, at Samarcand, A.D. 1403-06*, en la que se narra la embajada política de Ruy González de Clavijo en el imperio de Tamorlán.¹²⁰ En 1874, Marcos Jiménez de la Espada realiza la edición de las *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos* (1435-1439),¹²¹ en la que se refiere a los viajes del caballero español Pero Tafur por Europa y el mundo oriental, y en 1877, edita el *Libro del Conosçimiento*, escrito de viajes anónimo, el que relata un desplazamiento imaginario por el Mediterráneo, Asia y el norte de África.¹²² En 1898, E. G. Ravenstein lleva a cabo una edición titulada *A journal to the first voyage of Vasco da Gama (1479-1499)*, centrada en los viajes de exploración y comercio de Vasco de Gama por África y la India.¹²³ En 1899, Arthur Layard realiza la edición *Voyages*

¹¹⁷ Verne, Jules, *Histoire des Grands voyages et des grands voyageurs. Découverte de la Terre*, J. Hetzel, París, 1878; y Verne, Julio, *Historia de los grandes viajes y los grandes viajeros*, Porrúa, México, 2011 [1890].

¹¹⁸ Marsden, William (ed.), *The travels of Marco Polo*, Cox and Baylis, London, 1818.

¹¹⁹ Murray, Hugh (ed.), *The travels of Marco Polo, greatly amended and enlarged*, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1845.

¹²⁰ Markham, Clements R. (ed.), *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timour, at Samarcand, A.D. 1403-06*, Hakluyt Society, London, 1859.

¹²¹ Jiménez de la Espada, Marcos (ed.), *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos* (1435-1439), Imprenta de Miguel Ginesta, Colección de Libros Españoles Raros y Curiosos, VIII, Madrid, 1874.

¹²² Jiménez de la Espada, Marcos (ed.), *Libro del Conosçimiento*, Imprenta de T. Fortanet, Madrid, 1877.

¹²³ Ravenstein, E. G. (ed.), *A journal to the first voyage of Vasco da Gama (1479-1499)*, Hakluyt Society, London, 1898.

and Travels by Sir John Mandeville, en la cual se refiere a los viajes y descripciones maravillosas del escritor inglés, como parte de su narrativa imaginaria sobre los territorios de Oriente.¹²⁴ Hacia 1900, A. W. Pollard publica el libro *The Travels of Sir John Mandeville. The version of the Cotton Manuscript in modern spelling*, el que narra los viajes de Sir John Mandeville, incluyendo una breve nota introductoria del editor. De manera complementaria, se añaden tres textos de los cuales el escritor inglés se apoya para la construcción de la narrativa de su viaje imaginario, estos son, los viajes de los misioneros Juan de Pian Carpino, Guillermo de Rubrouck y Odorico de Pordenone, cuyos textos provienen de la edición *Navigations, Voyages and Discoveries* de Richard Hakluyt, publicada en 1598-1600.¹²⁵

Del mismo modo, William Woodville Rockhill edita el texto *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine* (1900), en el que traduce del latín las fuentes de viajes de Rubrouck y Pian de Carpino, además de añadir una noticia introductoria sobre los desplazamientos de los misioneros al Este.¹²⁶ En 1903, C. Raymond Beazley realiza una edición titulada *The Texts and Versions of John de Plano Carpini and William Rubruquis*, en la cual edita los relatos de viajes de Pian Carpino y Rubrouck por las regiones de Asia, basada en la edición impresa de Hakluyt en 1598.¹²⁷

Asimismo, John Mansefield publica el libro *The travel of Marco Polo the Venetian* (1908), en la que incluye una introducción que aborda el desplazamiento del viajero italiano y su descripción de Oriente.¹²⁸ Henri Cordier lleva a cabo la edición del libro *Ser Marco Polo* (1920), basado en el trabajo de Henry Yule, agregando notas y comentarios históricos y geográficos.¹²⁹ En 1928, Guy Le Strange edita el texto *Embassy to Tamerlane, 1403-1406*, en el que se refiere al viaje de Ruy González de Clavijo.¹³⁰ N. M. Penzer realiza el texto *The most noble and famous travels of Marco Polo together with the Travels of Nicolò de' Conti*

¹²⁴ Layard, Arthur, *Voyages and Travels by Sir John Mandeville*, D. Appleton and Company, New York, 1899.

¹²⁵ Pollard, A. W., *The Travels of Sir John Mandeville. The version of the Cotton Manuscript in modern spelling*, The Macmillan Company, London and New York, 1900.

¹²⁶ Woodville Rockhill, William (ed.), *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine*, Hakluyt Society, London, 1900.

¹²⁷ Beazley, Raymond C. (ed.), *The Texts and Versions of John de Plano Carpini and William Rubruquis*, Hakluyt Society, London, 1903.

¹²⁸ Mansefield, John (ed.), *The travel of Marco Polo the Venetian*, J. M. Dent, London, 1908.

¹²⁹ Cordier, Henri (ed.), *Ser Marco Polo*, John Murray, Albemarle Street, London, 1920.

¹³⁰ Guy Le Strange (ed.), *Embassy to Tamerlane, 1403-1406*, George Routledge and Sons, Broadway House, Carter Lane, London, 1928.

(1929), apoyándose en la traducción isabelina del libro de Marco Polo elaborada por John Frampton en el siglo XVI, y en la que también se incluye el relato de viaje de Nicolò de Conti. A estos textos, Penzer añade una introducción, notas y apéndices sobre los viajes de los aventureros italianos hacia Oriente.¹³¹

En 1930, Ethan Nathan Adler escribe el libro *Jewish travellers in the Middle Ages*, en el cual se compilan diversas narraciones de viajeros judíos, tanto eruditos, comerciantes, embajadores y peregrinos, entre otros, que recorren Europa, el cercano Oriente y el norte de África.¹³² A. C. Moule y Paul Pelliot realizan la edición *Marco Polo. The description of the world* (1938), la que contiene el texto del viaje de Marco Polo a Oriente, además de incluir una rica introducción en torno a la vida y obra del viajero, los manuscritos de su libro y documentos relativos a su familia, casa y tumba.¹³³ Elaine Sanceau escribe la obra *The land of Prester John. A chronicle of Portuguese exploration* (1944), en la que se refiere cómo los viajeros portugueses en su expansión por África logran encontrar el mítico reino del Preste Juan, en la que prima el espíritu aventurero y romántico de los exploradores.¹³⁴ Malcom Letts efectúa una edición titulada *The Pilgrimage of Arnold von Harff knight from Cologne* (1946), el cual trata sobre el viaje del caballero alemán Arnold von Harff por el Mediterráneo y Oriente a fines del siglo XV.¹³⁵ C. F. Beckingham y G. W. B. Huntingford llevan a cabo una edición titulada *The Prester John of the Indies. A true relation of the Lands of the Prester John being the narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 written by Father Francisco Alvares* (1961), donde se incluyen los textos traducidos que se refieren a la presencia del Preste Juan en Etiopía, basado en la traducción de Lord Stanley de Alderley (1881), sumando también algunos apéndices con la descripción de Aksum y la vida social y

¹³¹ Penzer, N. M., *The most noble and famous travels of Marco Polo together with the Travels of Nicolò de' Conti*, The Argonaut Press, London, 1929.

¹³² Adler, Ethan Nathan, *Jewish Travellers*, George Routledge & Sons, Broadway House, Carter Lane, London, 1930; y Adler, Ethan Nathan, *Jewish Travellers in the Middle Ages, 19 Firsthands Accounts*, Dover Publications, New York, 1987 [1930]. Cabe mencionar que dentro de los relatos de viajes que se encuentran, destacan los viajes de Judah Halevi (1085-1040), Benjamín de Tudela (1165-1173), Rabí Samuel Ben Samson (1210), Judah-al-Harizi (c.1216), Rabí Jacob, el mensajero del rabí Jechiel de París (1238-1344), Elijah de Ferrara (1434), Obadiah da Bertinoro (1487-90), entre otros.

¹³³ Moule, A. C. y Pelliot, Paul, *Marco Polo. The description of the world*, George Routledge & Sons, Carter Lane, London, 1938.

¹³⁴ Sanceau, Elaine, *The land of Prester John. A chronicle of Portuguese exploration*, Alfred A. Knopf, New York, 1944.

¹³⁵ *The Pilgrimage of Arnold von Harff knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499*, Hakluyt Society, London, 1946.

religiosa del mundo etíope.¹³⁶ Estos, entre otros relatos y traducciones, generan un gran interés por el estudio de las exploraciones, el conocimiento histórico y geográfico y el encuentro con el mundo oriental.¹³⁷

En perspectiva historiográfica, Arthur Percival Newton realiza la obra *Travel and travellers of the Middle Ages* (1926), en la que reúne los trabajos de diversos autores mediante capítulos especializados, esto enfocado en el concepto de mundo en la Edad Media, el conocimiento geográfico, las peregrinaciones cristianas, la época de los viajeros árabes y vikingos, el comercio y la comunicación con Oriente, las nuevas rutas hacia Catay, las maravillas y la imaginación, el Preste Juan y el reino de Etiopía, y la búsqueda de la ruta marítima hacia la India.¹³⁸ Estos estudios se centran en las condiciones de los viajes y las exploraciones medievales, al igual que en la noción de mundo que tenían los viajeros en esta época, examinando el desarrollo histórico del pensamiento y el conocimiento político, geográfico y cultural del mundo europeo y oriental.

En 1950, Maurice Collis realiza la biografía titulada *Marco Polo*,¹³⁹ en la cual examina con sumo detalle el recorrido del viajero italiano por Asia, considerando la preparación del viaje y el contexto histórico del mercader. Así, el estudio revisa el itinerario de Marco Polo, el encuentro con los mongoles y su llegada a China, refiriendo las descripciones en torno a las riquezas, formas de vida, cultura y religión de los pueblos orientales. De este modo, la obra sintetiza el viaje del mercader europeo, dando cuenta de sus

¹³⁶ Beckingham, C. F. y Huntingford, G. W. B., *The Prester John of the Indies. A true relation of the Lands of the Prester John being the narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 written by Father Francisco Alvares*, Hakluyt Society and The University Press, Cambridge, 1961.

¹³⁷ Incluso, podemos destacar la obra monumental de Charles Francis Horne: *The Sacred Books and Early Literature of the East*, publicada en 1917, la que constituye una antología de fuentes históricas y literarias de la antigüedad dedicadas a Babilonia, Asiria, Egipto, Arabia, Persia, India, China, Japón, entre otras regiones y culturas, que si bien no responden de manera precisa a relatos de viajes, reflejan el interés por compilar relatos del Este, y que, además, generan una gran atracción, curiosidad y exotismo por sus diferencias culturales con el mundo occidental (Horne, Charles Francis, *The Sacred Books and Early Literature of the East*, Parke, Austin and Lipscomb, New York and London, 1917).

¹³⁸ Newton, Arthur Percival, *Travel and travellers of the Middle Ages*, Routledge, London and New York, 2002 [1926]. De los capítulos, véase: Newton, Arthur Percival “The conception of the world in the Middle Ages”, pp. 1-18; Laistner, M.L.W., “The decay of geographical knowledge and the decline of exploration, A.D. 300-500”, pp. 19-38; Jenkins, Claude, “Christian Pilgrimages, A.D. 500-800”, pp. 39-69; Mawer, Alan, “The Viking Age”, pp. 70-87; Arnold, T.W., “Arab travellers and merchants, A.D. 1000-1500”, pp. 88-103; Meyendorff, A.F., “Trade and Communication in Eastern Europe, A.D. 800-1200”, pp. 104-123; Power, Eileen, “The opening of the land routes to Cathay”, pp. 124-158; Newton, Arthur Percival, “Travellers tales’ of wonder and imagination”, pp. 159-167; y “European travellers in Africa in Middle Ages”, pp. 167-173; Ross, E. Denison, “Prester John and the Empire of Ethiopia”, pp. 174-194; Prestage, Edgar, “The search for the sea route to India, A.D. 1415-1460”, pp. 195-216.

¹³⁹ Collis, Maurice, *Marco Polo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1955 [1950].

principales acciones en Oriente y su descripción del mundo como un testimonio de las noticias de las tierras lejanas.

En 1959, Albert T'Serstevens escribe el libro *Los precursores de Marco Polo*, en el que traza una revisión sobre los viajes de Marco Polo y su idea de Oriente, además de examinar la imagen de Asia por el mundo greco-romano y las rutas que se utilizaron para viajar a dicho territorio durante la Antigüedad y la Edad Media. Junto con esto, la obra compila algunos libros de viaje del mundo árabe y europeo, tales como el *Libro de los Dos Mahometanos*, que incluye el *Libro de Suleimán* y el *Libro de Abu-Zeid*, así como también el *Viaje* de Juan del Plano Carpino y el *Viaje* de Fray Guillermo de Rubrouk, relatos que anteceden el viaje del mercader veneciano y que muestran las diversas relaciones entre el mundo oriental y occidental.¹⁴⁰ En 1960, Leonardo Olschki realiza el estudio *Marco Polo's Asia*, el que forma parte de una monografía enfocada en Marco Polo y sus viajes por Oriente. En la obra se analizan dimensiones de la civilización asiática vistas por el viajero, las percepciones de la naturaleza (animal, vegetal y mineral), la estructura política y religiosa de los pueblos orientales y las relaciones históricas, míticas y culturales fraguadas en la narrativa del viajero italiano.¹⁴¹ En 1974, José Antonio del Busto Duthurburu escribe la obra *Historia de los descubrimientos geográficos (siglos V al XV)*, en la que realiza una revisión de exploraciones y descubrimientos de viajeros escandinavos, celtas, árabes, mediterráneos y portugueses.¹⁴² De estos casos, examina los intereses políticos, sociales y económicos que impulsan a los viajeros realizar los desplazamientos, generando 'descubrimientos' de nuevos territorios y ampliando la imagen de mundo de estas sociedades.

Hacia la década de 1980, los estudios adquieren un carácter más cultural en sus enfoques, estableciendo diálogos más frecuentes con las mentalidades y las relaciones socioculturales que se articulan entre los viajeros y los pueblos orientales. Claude Kappler escribe la obra *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age* (1980), en la que analiza la historia de los monstruos y maravillas en el imaginario de la sociedad medieval.¹⁴³ Ahora bien, el estudio desarrolla un análisis documentado en torno a la cosmografía y el

¹⁴⁰ T'Serstevens, A., *Los precursores de Marco Polo*, Ayma, Barcelona, 1965 [1959].

¹⁴¹ Olschki, Leonardo, *Marco Polo's Asia. An introduction to his 'Description of the World' called 'Il Milione'*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1960.

¹⁴² Del Busto Duthurburu, José Antonio, *Historia de los descubrimientos geográficos (siglos V al XV)*, Arica, Didáctica, Izcalli, Lima, 1974.

¹⁴³ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1986 [1980].

imaginario, examinando la idea del universo, los lugares y sus simbolismos en la cultura medieval, además de revisar los viajes y las mentalidades del mundo occidental. En particular, los viajes se conciben como una forma de conocimiento, de “entrar en *otro mundo*”,¹⁴⁴ en el que las maravillas generan un gran atractivo por lo novedoso y lo distinto. Así, el viaje se considera como una ‘ruptura’, en cuanto rompe con lo cotidiano y se aventura hacia lo desconocido, donde los viajeros refieren en sus narraciones tramas de historias fabulosas, repletas de peligros, seres maravillosos y otredades diferentes.

En 1981, Jean Richard escribe la monografía *Les récits de voyages et de pèlerinages*, la que establece un ‘giro’ en el estudio de los viajes medievales y sus formas narrativas. El autor desarrolla una definición del género de los relatos de viajes, considerando que estas obras poseen una extrema heterogeneidad. De hecho, plantea que es un género ‘multiforme’, el cual se compone de relatos de peregrinos, mercaderes, letrados, embajadores, misioneros, aventureros, entre otros. Sin ir más lejos, las características de redacción de cada uno de estos escritos pueden variar en función de sus contextos y destinatarios. Por otro lado, sostiene que el relato de viajes se define como un tipo de escrito factual, testimonial y verosímil, el que refleja un desplazamiento real realizado por un viajero, y que se diferencia de la literatura de viajes, ya que esta última narra trayectos ficticios e imaginarios, donde el viaje solo constituye un motivo o tópico de la narración.¹⁴⁵

Michel Mollat redacta la obra *Les explorateurs du XIII^e au XVI^e siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux* (1984), la que se centra en las exploraciones de los viajeros europeos por Asia, África y América.¹⁴⁶ Así, analiza a los frailes mendicantes, mercaderes, diplomáticos y aventureros, considerando sus recorridos y testimonios. Sumado a esto, revisa los descubrimientos de los exploradores y su percepción de las maravillas, los paisajes y las diferencias culturales con los pueblos de los nuevos mundos. Por otro lado, Norbert Ohler escribe el libro *The medieval traveller* (1986), el que trata sobre las características fundamentales que definen al viajero medieval, abordando el contexto y las condiciones del viaje (geografía, clima, estaciones), las rutas por mar y por tierra, y los tipos de desplazamiento y condiciones materiales en los viajes. Asimismo, analiza algunos casos de

¹⁴⁴ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 57.

¹⁴⁵ Richard, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, Turnhout, 1996 [1981].

¹⁴⁶ Mollat, Michel, *Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1990 [1984].

viajeros, estudiando sus descripciones de los viajes, tanto de los caminos que recorren y los peligros que enfrentan, ya sea en casos de relatos de clérigos, peregrinos, aventureros, mercaderes y humanistas.¹⁴⁷

En 1988, Mary B. Campbell publica el libro *The Witness and the Other world. Exotic European Travel Writing, 400-1600*, en el que se examinan los viajes y la percepción de las maravillas en Oriente y el Nuevo Mundo.¹⁴⁸ El estudio analiza la expansión europea – mediante peregrinaciones, viajes comerciales, misiones religiosas y viajes imaginarios–, en los cuales se articulan percepciones e ideas sobre el mundo exótico y maravilloso de Asia. Asimismo, se estudian los viajes de Colón y Raleigh en América, dando cuenta de los encuentros, intercambios y representaciones que se gestan entre europeos y nativos americanos. Estos últimos viajeros expanden sus imaginarios clásicos y medievales en las nuevas tierras que recorren, en las que predominan ideas míticas como El Dorado, las Amazonas y el Paraíso terrenal. Incluso, J. R. S. Phillips escribe *The medieval expansion of Europe* (1988), obra que aborda los viajes de la Europa medieval en los continentes de Asia, África y América entre los siglos XI y XVI.¹⁴⁹ Sobre esto, el análisis considera una revisión al contexto de expansión, basado en el comercio, las cruzadas y la *pax mongolica*, además de examinar el conocimiento, la geografía y la imaginación de la sociedad medieval, como parte de las ideas que favorecen en el desarrollo de técnicas e instrumentos de navegación que permiten forjar caminos de exploración del mundo exterior.

En la década de 1990, destaca el trabajo de Margaret Wade Labarge, quien escribe la obra *Medieval travellers. The Rich and Restless* (1992), texto en el que se analiza la configuración y la percepción del espacio en la Edad Media, al igual que los diversos tipos de viajes que se realizan en el período.¹⁵⁰ De estos, se estudian los viajes de reyes y reinas, los viajeros nobiliarios, peregrinos, caballeros y cruzados, diplomáticos, clérigos, aventureros, e incluso, los ‘viajes de los muertos’, esto último como procesiones y cortejos fúnebres que representan el último viaje simbólico del difunto. Junto con esto, Miguel Ángel Ladero Quesada escribe el texto *El mundo de los viajeros medievales* (1992), un breve

¹⁴⁷ Ohler, Norbert, *The medieval traveller*, The Boydell Press, Woodbridge, 2010 [1986].

¹⁴⁸ Campbell, Mary, *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991 [1988].

¹⁴⁹ Phillips, J. R. S., *La expansión medieval de Europa*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1994 [1988].

¹⁵⁰ Labarge, Margaret Wade, *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos*, Nerea, Madrid, 2000 [1992].

manual sobre los viajes en la Edad Media, que realiza una síntesis conceptual sobre el espacio y el contexto histórico que propicia los desplazamientos europeos por Asia y el Atlántico.¹⁵¹ Asimismo, Paul Zumthor publica *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge* (1993), enfocándose en la representación del espacio como objeto cultural, en cuanto puede constituir un espacio social, mítico, sagrado o profano.¹⁵² De forma particular, el estudio revisa el caso de viajeros medievales que se desplazan hacia diferentes espacios, articulando representaciones de estos lugares, sus gentes y formas de vida. El análisis oscila entre lo antropológico, lo histórico y lo literario, estableciendo una lectura crítica a los discursos de los libros de viajes medievales y las construcciones culturales e imaginarias que forjan los viajeros sobre los espacios ajenos. Por otra parte, Jean Verdon escribe el libro *Voyager au Moyen Age* (1998), el cual analiza el viaje en el mundo medieval, considerando las rutas y formas de desplazamiento por tierra y mar, los recursos materiales y el conocimiento geográfico de los viajeros. Del mismo modo, también examina las construcciones mentales e imaginarias que se articulan en el encuentro con los nuevos espacios y gentes, donde predominan imágenes fabulosas y maravillosas de las tierras lejanas.¹⁵³ Sumado a esto, John Larner redacta el texto *Marco Polo and the Discovery of the World* (1999), el que se focaliza en el viaje de Marco Polo a Oriente, examinando el contexto de su familia y desplazamiento comercial, la situación histórica de Asia, la redacción de la obra y la descripción del mundo. Posteriormente, se revisa la recepción de la obra del mercader italiano, ya sea por comerciantes, misioneros, humanistas, navegantes, entre otros, lo que impulsa nuevas expediciones en búsqueda de las riquezas y las maravillas descritas en su relato de viajes.¹⁵⁴

Desde el año 2000 hasta la actualidad se han realizado nuevos estudios en torno a los viajes, los cuales poseen múltiples enfoques, ya sean históricos, culturales, literarios y filológicos. Sergio Gensini realiza el libro *Viaggiare nel Medioevo* (2000), el que compila varios estudios centrados en los viajeros medievales, sus itinerarios, los modos de

¹⁵¹ Ladero Quesada, Miguel Ángel, *El mundo de los viajeros medievales*, Anaya, Madrid, 1992.

¹⁵² Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 1994 [1993].

¹⁵³ Verdon, Jean, *Travel in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2003 [1998].

¹⁵⁴ Larner, John, *Marco Polo and the Discovery of the World*, Yale University Press, New Haven and London, 1999.

desplazamiento, los tipos de viajeros (príncipes, peregrinos, embajadas y mercaderes), las dificultades y peligros en los caminos, el caso de los corsarios y los piratas, los viajes imaginarios, entre otros temas.¹⁵⁵ Junto con esto, John Block Friedman y Kristen Mossler Figg realizan un estudio enciclopédico titulado *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia* (2000), que desarrolla diversos conceptos troncales en torno a la historia de los viajes, las exploraciones, los descubrimientos y los traspasos mercantiles entre Europa, Asia, África y el Nuevo Mundo. Los términos consideran a viajeros, embajadores, geógrafos, cartógrafos, cosmógrafos, ciudades y regiones, sucesos de batallas y eventos históricos, cruzadas, prácticas y leyes comerciales, itinerarios, obras literarias vinculadas a los viajes, mapas, monstruos y maravillas, lugares míticos, barcos, transportes y tecnologías, entre otros.¹⁵⁶ Esta obra constituye un intento de sistematizar los elementos fundamentales que definen a los viajes, desarrollando un diccionario crítico y documentado, en el cual se precisa cada término y se añade un breve listado de bibliografía especializada de la materia.

Por otra parte, Rafael Beltrán realiza el libro *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico* (2002), en el que se ofrece una mirada interdisciplinar de la literatura de viajes medieval y renacentista, donde se reúnen los trabajos de varios especialistas que revisan los relatos de viajes verídicos y textos ficcionales.¹⁵⁷ De

¹⁵⁵ Gensini, Sergio, *Viaggiare nel Medioevo*, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Pacini, Pisa, 2000. Dentro de los capítulos del libro, se encuentran: Fonseca, Cosimo Damiano, “Viaggiare nel Medioevo: percorsi, luoghi, segni e strumenti”, pp. 1-17; Szabó, Thomas, “Viabilità terrestre, maggiore e minore, nell’Europa centrale”, pp. 19-38; Tucci, Ugo, “Gli itinerari marittimi nel Tardo Medioevo”, pp. 39-57; Manikowska, Halina, “Le vie dei pellegrinaggi nell’Europa centro-orientale”, pp. 59-90; Ohler, Norbert, “I mezzi di trasporto terrestri e marittimi”, pp. 91-120; Pistarino, Geo, “Viaggi per mare e viaggi per terra negli scritti di Cristoforo Colombo”, pp. 121-162; Widder, Ellen, “I viaggi di imperatori, principi e sovrani nel Tardo Medioevo”, pp. 163-194; Dini, Bruno, “I viaggi dei mercanti e il commercio internazionale nel Medioevo”, pp. 195-225; Civini, Nadia, “«Studiando el mappamondo»: trasferimenti di genti d’arme tra logiche statali e relazioni con le realtà local”, pp. 227-266; Senatore, Francesco, “I diplomatici e gli ambasciatori”, pp. 267-298; Petti Balbi, Giovanna, “*Qui causa studiorum peregrinantur*: studenti e maestri”, pp. 299-316; Mazzi, Maria Serena, “I viaggi dei poveri e degli emarginati”, pp. 317-338; Sensi, Mario, “Protagonisti di viaggi nel basso Medioevo. Religiosi e questuanti”, pp. 339-367; Simbula, Pinuccia, “I pericoli del mare: corsari e pirati nel Mediterraneo basso medievale”, pp. 369-402; Palumbo, Genoveffa, “Viaggi delle donne. Annotazioni per una ricerca di lunga durata sulle insegne di pellegrinaggio”, pp. 403-420; Riera-Melis, Antoni, “El sistema viario de la Corona Catalanoaragonesa en la Baja Edad Media”, pp. 421-446; Castelnuovo, Guido, “Difficoltà e pericoli del viaggio”, pp. 447-464; Picasso, Giorgio, “La liturgia del viaggio”, pp. 465-479; Castelnuovo, Enrico, “Iconografie del viaggio”, pp. 481-491; Cardini, Franco, “I viaggi immaginari”, pp. 493-516; Tangheroni, Marco, “A propósito di scritture letterarie di viaggio nel Medioevo. Note su Francesco Petrarca”, pp. 517-536; Cherubini, Giovanni, “I pellegrini”, pp. 537-566.

¹⁵⁶ Block Friedman, John y Mossler Figg, Kristen, *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia*, Routledge, New York, 2011 [2000].

¹⁵⁷ Beltrán, Rafael, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 9-11.

esto, el libro considera diversas dimensiones que contemplan lo onírico, lo mítico y lo paradisiaco en el viaje; las peregrinaciones y las cruzadas a los Lugares Sagrados; los libros de maravillas; los espacios narrativos en la literatura de viajes; y una visión crítica sobre el viaje desde el Mediterráneo a Oriente en la Edad Media.¹⁵⁸

En 2004, Rosamund Allen lleva a cabo el estudio *Eastward Bound. Travel and travellers, 1050-1550*, en el cual también compila diversos trabajos de especialistas centrados en los viajes europeos a Oriente, en particular los desplazamientos de misioneros y peregrinos a Tierra Santa, la literatura de viajeros judíos e islámicos, la descripción del mundo y la diversidad de gentes en la obra de John Mandeville, e incluso, la percepción del Este en el caso de viajeros hispanos tardomedievales, como Clavijo, Tafur, Encina y Tarifa.¹⁵⁹ En 2008,

¹⁵⁸ De los capítulos del libro, véase: Deyermond, Alan, “El Alejandro medieval, el Ulises de Dante y la búsqueda de las Antípodas”, pp. 15-32; López Estrada, Francisco, “El imaginado desvelo por los viajes del poeta cordobés don Pedro González de Uceda”, pp. 33-45; Martínez Pérez, Antonia, “Una caracterización del viaje en la narrativa medieval a través del medio extraordinario utilizado: el viaje aéreo (de Cleomades a Don Quijote)”, pp. 47-58; Popeanga, Eugenia, “Viajeros en busca del Paraíso Terrenal”, pp. 59-75; Rubio Tovar, Joaquín, “El viaje de Dante por los cielos”, pp. 77-97; Soler, Isabel, “El aprendizaje de la *infirmas*: luz y tinieblas en los espejos del navegante”, pp. 99-110; Alonso Asenjo, Julio, “En torno al *Viaje de Jerusalén* de Francisco Guerrero”, pp. 113-150; Baranda, Nieves, “*Los misterios de Jerusalem* de El Cruzado (un franciscano español por Oriente Medio a fines del siglo XV)”, pp. 151-170; Beltran, Vicenç, “El Viaje a Jerusalén del marqués de Tarifa: un nuevo manuscrito y los problemas de composición”, pp. 171-185; Domínguez, César, “El relato de viajes como intertexto: el caso particular de las crónicas de cruzada”, pp. 187-210; Monferrer i Monfort, Àlvar, “Los viajes rituales en Valencia y Cataluña: rogativas y peregrinaciones”, pp. 211-236; Benito, Ana, “El viaje literario de las amazonas: desde las *Estorias* de Alfonso X a las crónicas de América”, pp. 239-251; Casas Rigall, Juan, “Razas humanas portentosas en las partidas remotas del mundo (de Benjamín de Tudela a Cristóbal Colón)”, pp. 253-290; Herrero Massari, José Manuel, “La percepción de la maravilla en los relatos de viajes portugueses y españoles de los siglos XVI y XVII”, pp. 291-305; Lemarchand, Marie-José, “La recepción de n manuscrito francés del *Libro de las maravillas del mundo*: ¿un dato nuevo sobre la identidad del autor?”, pp. 307-313; Pérez Bosch, Estela, “Los viajes de Juan de Mandeville o el *mercado* del conocimiento”, pp. 315-323; Carmona, Fernando, “El espacio narrativo a la aparición de la literatura de viajes del siglo XIII”, pp. 327-342; Carrizo Rueda, Sofía, “Analizar un relato de viajes. Una propuesta de abordaje desde las características del género y sus diferencias con la *literatura de viajes*”, pp. 343-358; Daly, Karen, “Hombres virtuosos y mujeres escandalosas en las *Andanças* de Pero Tafur”, pp. 359-367; Montañés, Rubén, “El viaje y los viajes en la literatura bizantina”, pp. 369-384; Sales Dasi, Emilio José, “Literatura de viajes y libros de caballerías: la *Crónica de Adramón*”, pp. 385-409; Beltrán, Rafael, “Una mirada actual al viaje desde el Mediterráneo a Oriente en la Edad Media”, pp. 413-423.

¹⁵⁹ Allen, Rosamund, *Eastward Bound. Travel and travellers, 1050-1550*, Manchester University Press, Manchester and New York, 2004. Dentro de los capítulos del libro, se encuentran: Hamilton, Bernard, “The impact of the crusades on western geographical knowledge”, pp. 15-34; Weber, Elka, “Sharing the sites: medieval Jewish travellers to the Land of Israel”, pp. 35-52; Toorawa, Shawkat M., “Travel in the medieval Islamic world: the importance of patronaje, as illustrated by ‘Abd al-Latif al-Baghdadi (d.629/1231) (and other littérateurs)”, pp. 53-70; Christie, Niall, “Just a bunch of dirty stories? Women in the ‘memoirs’ of Usamah Ibn Munqidh”, pp. 71-87; Jotischky, Andrew, “The Mendicants as missionaries and travellers in the Near East in the thirteenth and fourteenth centuries”, pp. 88-106; Delano-Smith, Catherine, “The intelligent pilgrim: maps and medieval pilgrimage to the Holy Land”, pp. 107-130; Edson, Evelyn, “Reviving the crusade: Sanudo’s schemes and Vesconte’s maps”, pp. 131-155; Akbari, Suzanne Conklin, “The diversity of mankind in *The Book of John Mandeville*”, pp. 156-176; Voaden, Rosalynn, “Travels with Margery: pilgrimage in context”, pp. 177-

Paul Freedman escribe *Lo que vino de Oriente. Las especias y la imaginación medieval*, un estudio que analiza la historia de las especias mediante la literatura de viajes, libros de cocina y crónicas de la Edad Media. Con respecto a esto, el trabajo examina el papel de las especias y las transformaciones en la cocina medieval, el uso de las especias en la medicina, sus olores paradisíacos, su presencia en el comercio, el valor exótico de este objeto material, y los discursos de la Iglesia en torno a las especias como peligro moral, en cuanto encamina a las tentaciones, los vicios y los pecados.¹⁶⁰

En 2009, Palmira Brummett escribe *The Book of Travels. Genre, Ethnology and Pilgrimage, 1250-1700*, obra en la que reúne diversos trabajos centrados en los viajes medievales y renacentistas.¹⁶¹ En concreto, los libros de viajes forman parte de un género múltiple, en el que se cruzan diversos materiales y modos retóricos. Así, los libros de viajes pueden tener distintas formas, tales como cartas, informes, memorias, cuentos, entre otros, en los que se refleja la progresión de un desplazamiento, y la relación e informe de los viajeros sobre las tierras, gentes y cosas que encuentran en estos viajes. De hecho, estas noticias se caracterizan de detalles geográficos y etnográficos, sumado a percepciones y construcciones imaginarias, que, en definitiva, expresan el ‘ojo del viajero’ y sus formas de mirar al mundo, en la medida que el sujeto describe, aprehende e interpreta la realidad, clasificando a los otros y forjando las bases de su propia identidad cultural.¹⁶²

En 2010, Pamela White redacta el libro *Exploration in the World of the Middle Ages, 500-1500*, el cual se enfoca en los diversos viajes del mundo medieval, tales como peregrinaciones, misiones religiosas, viajes de vikingos y musulmanes, y viajeros occidentales que se internan en Asia y África. La obra es un breve manual sobre los viajes y las exploraciones, dando cuenta de los diversos descubrimientos territoriales, los encuentros

195; Simon, Anne, “Of smelly seas and ashen apples: two German pilgrims’ view of the East”, pp. 196-220; Taylor, Barry, “Late medieval Spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa”, pp. 221-234.

¹⁶⁰ Freedman, Paul, *Lo que vino de Oriente. Las especias y la imaginación medieval*, Universitat de València, Valencia, 2010 [2008].

¹⁶¹ Brummett, Palmira, *The ‘Book’ of Travels: Genre, Ethnology and Pilgrimage, 1250-1700*, Brill, Leiden, Boston, 2009.

¹⁶² Dentro de los artículos del libro, se encuentran: Palmira Brummett, “Introduction: Genre, Witness, and Time in the ‘Book’ of Travels”, pp. 1-35; Rubiés, Joan-Pau, “Late Medieval Ambassadors and the Practice of Cross-Cultural Encounters, 1250-1450”, pp. 37-112; Roxburgh, David, “Ruy González de Clavijo’s Narrative of Courtly Life and Ceremony in Timur’s Samarqand, 1404”, pp. 113-158; Connolly, Daniel K., “Copying maps by Matthew Paris: Itineraries Fit for a King”, pp. 159-203; Williams, Wes, “‘A mirroure of mis-haps, / A Mapped of Miserie’: Dangers, Strangers, and Friends in Renaissance Pilgrimage”, pp. 205-239; Banerjee, Pompa, “Postcards from the Harem: The Cultural Translation of Niccolao Manucci’s Book of Travels”, pp. 241-281.

con otras gentes y las percepciones del mundo.¹⁶³ En 2011, Paul B. Newman escribe el estudio *Travel and Trade in the Middle Ages*, el que analiza los motivos de los viajes, las formas de viajar por tierra y mar, los recursos y materiales de los viajeros para sus desplazamientos, y los intercambios comerciales que se generan entre los viajeros occidentales y las regiones con las cuales interactúan.¹⁶⁴ En 2014, Kim Phillips desarrolla la investigación *Before Orientalism. Asian peoples and cultures in European travel writing, 1245-1510*, la que aborda una revisión al concepto de Orientalismo y su relación con los viajeros y las percepciones de la otredad. Acerca de esto, el trabajo posee un enfoque cultural centrado en el análisis de las comidas, el mundo femenino, los actos sexuales, la civilidad y la percepción de los cuerpos de las gentes de Oriente.¹⁶⁵ Ese mismo año, Shirin A. Khanmohamadi publica la obra *In light of Another's World. European Ethnography in the Middle Ages*, la que se encauza en un estudio sobre las relaciones de alteridad entre el mundo europeo y los pueblos foráneos. Se establece una revisión a la escritura etnográfica de los cronistas y viajeros medievales,¹⁶⁶ quienes integran voces y palabras de los pueblos descritos, lo que permite articular rasgos de consolidación de la identidad cultural europea frente al encuentro con una otredad ajena y diferente.¹⁶⁷

En 2015, Marianne O'Doherty y Felicitas Schmieder realizan un estudio titulado *Travels and Mobilities in the Middle Ages. From the Atlantic to the Black Sea*, centrándose en el análisis histórico y cultural de los viajes y desplazamientos de la sociedad medieval. En particular, se compilan diversos capítulos realizados por especialistas, en los que se analizan los centros, las periferias y los viajeros en los márgenes del mundo; los desplazamientos de la nobleza, como reflejo del poder y el estatus; los viajes de hombres y mujeres, y su relación con el género y la identidad; y, por último, la migración de los pueblos y el desplazamiento de objetos y cultura material.¹⁶⁸ En 2016, Maria Serena Mazzi escribe la obra *In viaggio nel*

¹⁶³ White, Pamela, *Exploration in the World of the Middle Ages, 500-1500*, Chelsea House Publishers, New York, 2010.

¹⁶⁴ Newman, Paul B., *Travel and Trade in the Middle Ages*, McFarland & Company, Jefferson, North Carolina and London, 2011.

¹⁶⁵ Phillips, Kim M., *Before Orientalism. Asian peoples and cultures in European travel writing, 1245-1510*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014.

¹⁶⁶ En particular, se examina los casos de Gerald de Gales, Guillermo de Rubruck, Jean de Joinville y John Mandeville.

¹⁶⁷ Khanmohamadi, Shirin A., *In Light of Another's Word: European Ethnography in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014.

¹⁶⁸ O'Doherty, Marianne y Schmieder, Felicitas, *Travels and Mobilities in the Middle Ages. From the Atlantic to the Black Sea*, Brepols, Turnhout, 2015. Dentro de los capítulos, se encuentran: O'Doherty, Marianne y

Medioevo, la que estudia el concepto de viaje, los nuevos horizontes y las condiciones materiales de los desplazamientos. Asimismo, examina el saber geográfico y las representaciones del mundo desconocido, la imaginación, los monstruos y las maravillas, y la percepción del paisaje y el encuentro con la otredad.¹⁶⁹ En 2017, Shayne Aaron Legassie escribe la obra *The medieval invention of travel*, la cual se focaliza en el concepto de viaje y la narrativa de los desplazamientos, enfatizando en las nociones de lo exótico, la escritura como memoria y el viajero como un ‘investigador’, en vista de que aporta testimonios y noticias de tierras lejanas. Incluso, revisa casos de viajeros que recorren regiones de Europa y el Mediterráneo, tales como Petrarca y Pero Tafur, analizando en el viajero italiano su curiosidad, disposición intelectual y experiencias individuales y subjetivas, y en el caso del viajero hispano, sus aventuras caballerescas, el sentido de honor y la posición nobiliaria como parte de su estatus social.¹⁷⁰

Finalmente, en el año 2019, Rafael Beltrán edita un nuevo libro: *Viajeros en China y los libros de viajes a Oriente. Siglos XIV-XVII*, el cual reúne una serie de artículos en los que se abordan cuestiones de la literatura de viajes hacia el mundo oriental. Los trabajos se centran en el estudio de las lenguas, comercios, descubrimientos y utopías; las relaciones de misioneros y peregrinos en Oriente; y los mitos e imaginarios de la cultura medieval. Este trabajo considera una gran riqueza interdisciplinaria, incluyendo estudios de filología, lingüística y literatura, historia social y cultural, e historia de las ideologías y las

Schmieder, Felicitas, “Introduction: Travels and Mobilities in the Middle Ages: From the Atlantic to the Black Sea”, pp. ix-xliii; Gøgsig Jakobsen, Johnny Grandjean “«Them Friars Dash About»: Mendicant *Terminario* in Medieval Scandinavia”, pp. 3-29; Walaker Nordeide, Saebjörg, “Papal delegations to the Edge of the World: visits from the Papal Curia to Norway between 1050 and 1536”, pp. 31-53; McCleery, Iona, “From the Edge of Europe to Global Empire: Portuguese Medicine Abroad (Thirteenth to Sixteenth Centuries)”, pp. 55-90; Metzler, Irina, “Have Crutch, Will Travel: Disabled People on the Move in Medieval Europe”, pp. 91-117; Hosler, John D., “Why didn’t King Stephen crusade?”, pp. 121-142; Kekez, Hrvoje, “The travels of Ivan Babonić: the mobility of Slavonian noblemen in the fourteenth century”, pp. 143-162; Fischer, Mary, “The Perfect Gentle Knight: Fourteenth-Century Crusaders in Prussia”, pp. 163-188; Rüter, Stefanie, “Dangerous Travellers: identity, profesión and gender among the German Landsknechts (1450-1570)”, pp. 191-213; Rohr, Zita, “On the Road Again: The Semi-Nomadic Career of Yolande of Aragon (1400-1439)”, pp. 215-244; Schuh, Maximilian, “Student mobilities and masculinities: the case of the Empire North of the Alps in the Fifteenth Century”, pp. 245-263; Nikolić Jakus, Zrinka, “Slavs but not slaves: Slavic migrations to southern Italy in the Early and High Middle Ages”, pp. 267-290; Quirini-Popławski, Rafał, “*Ex partibus orientalibus translata ad hanc urbem*: the evacuation of elements of Church decoration from Pera to Genoa in 1461”, pp. 291-312; Watson, Gemma L., “A Herald and his objects in exile: Roger Machado and his Memorandum Book, 1484-1485”, pp. 313-334.

¹⁶⁹ Mazzi, Maria Serena, *Los viajeros medievales*, Machado Libros, Madrid, 2018 [2016].

¹⁷⁰ Legassie, Shayne Aaron, *The Medieval Invention of Travel*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2017.

mentalidades.¹⁷¹ Y en el año 2021, María del Pilar Carceller Cerviño edita la obra *Viajes y viajeros en la Edad Media*, en la que se incluyen varios trabajos enfocados en la experiencia del viaje, los viajes reales e imaginarios, los desplazamientos de mujeres, los viajes políticos y militares, y las descripciones de otros pueblos y culturas a partir de los periplos.¹⁷²

En definitiva, mediante este estado de la cuestión podemos apreciar la trayectoria de estudios que se han realizado sobre los viajes, exploraciones y descubrimientos en la Edad Media. Ahora bien, esta puesta al día sobre los desplazamientos medievales en ningún caso agota la posibilidad de incluir otros estudios, considerando que en este caso solo se han referenciado aquellos trabajos que consideramos claves desde el siglo XIX hasta la actualidad, en los cuales ha primado la relevancia de la investigación, en cuanto a sus

¹⁷¹ Beltrán, Rafael, *Viajeros en China y libros de viaje a Oriente. Siglos XIV-XVII*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2019. De los capítulos del libro, se encuentran: Beltrán, Rafael, “Peripeccia y retórica del libro de viajes a Oriente”, pp. 11-22; Albuquerque-García, Luis, “El empirismo *avant la lettre* en *Il Milione* de Marco Polo”, pp. 25-48; Rubio Tovar, Joaquín, “Los viajeros medievales y las lenguas”, pp. 49-74; Jacqueland, Clotilde, “Las grandes y estupidas cosas del Mar Océano’: Antonio Pigafetta en el corazón de la epopeya de los descubrimientos renacentistas”, pp. 75-90; De Lama, Víctor, “El último reino del Preste Juan: la utopía de Luis de Urreta en su *Historia eclesiástica, política, natural y moral de los grandes y remotos reynos de la Etiopía*”, pp. 91-121; Béguelin-Argimón, Victoria, “Alimentación y retórica de la alteridad en los relatos de viajeros españoles a China en el siglo XVI”, pp. 125-150; Busquets, Anna, “Los viajes de un misionero cosmopolita: Fernández de Navarrete en México, Filipinas y China”, pp. 151-174; Castro, Pablo, “Comidas, especias y prácticas alimentarias en los viajes medievales a Oriente (ss. XIII-XV)”, pp. 175-201; Folch, Dolors, “A trancas y barrancas: la expedición franciscana a China de 1579”, pp. 203-226; Han, Fang, “El viajero Matteo Ricci y el choque cultural con la China del siglo XVI”, pp. 227-243; Roumier, Julia, “Relatos de viajes y peregrinaciones (ss. XV-XVI): cuestionar la frontera de género a partir del tema de la religión y de la fe”, pp. 245-274; Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Una desconocida traducción castellana del *Itinerarium Sacrae Scripturae* de Heinrich Bünting (Ms. BNE 17806): apuntes para su estudio y edición”, pp. 277-296; Pérez Rodenas, Sandra, “Las hormigas guardianas de tesoros que encontraron los viajeros de Oriente: desde Heródoto hasta el siglo XIV”, pp. 297-312; Carrizo Rueda, Sofía M., “Mitos orientales e instituciones medievales en el imaginario de las expediciones al Río de la Plata (siglo XVI)”, pp. 313-341; Zygumt, Karolina, “Viajes a Oriente, ayer y hoy: la *Embajada a Tamorlán* en el imaginario viajero actual”, pp. 343-358.

¹⁷² Carceller Cerviño, María del Pilar (coord.), *Viajes y viajeros en la Edad Media*, La Ergástula, Madrid, 2021. De los capítulos del libro, se encuentran: Gonzalo Sánchez-Molero, José Luis, “Leer, escribir y viajar con libros en la Edad Media”, pp. 15-42; Martín Prieto, Pablo, “Molestias y peligros para los viajeros medievales: algunos testimonios y ejemplos”, pp. 43-62; Villarroel González, Óscar, “Una vida en el camino: el viaje diplomático y sus peligros”, pp. 63-83; Escribano López, Ana, “Descubriendo Granada. El viaje de Jerónimo Münzer por la antigua capital del reino nazarí”, pp. 85-107; Martínez García, Pedro, “«Esto yo non lo vi, pero dicho me fue»: lo maravilloso y lo monstruoso en el relato de viajes bajomedieval”, pp. 111-127; Rábade Obradó, María del Pilar, “Los viajes en las causas de fe contra los judeoconvertos en la Castilla de los Reyes Católicos”, pp. 129-141; Cobos Rodríguez, Ariadna, “Leonor de Castilla, princesa y reina viajera hasta su muerte”, pp. 145-159; Carceller Cerviño, María del Pilar, “El periplo de Constanza de Castilla y de Catalina de Lancaster en la búsqueda de su legitimidad al trono castellano”, pp. 161-180; García Torresano, Carlos y Lidó Miravé, Javier, “El establecimiento de la monarquía goda en la Tarraconense: penetraciones, contactos y resistencias (siglo V)”, pp. 183-202; Alvira Cabrer, Martín, “Viajar a la cruzada a mediados del siglo XIII: el testimonio de Joinville”, pp. 203-223; Curto Adrados, Iván, “*De itinere cordis audacis*: recorrido y explicaciones políticas del viaje del corazón del rey escocés Roberto I Bruce hasta la frontera granadina”, pp. 225-243; Moya Córdoba, Carlos, “Un viaje en la era vikinga. Una aproximación”, pp. 247-267; García Espada, Antonio, “Marco Polo, semuren de Qublai Khan”, pp. 269-290.

postulados, enfoques y metodologías, así como también por el alcance de estos estudios dentro del ámbito de la historiografía y la literatura de viajes.¹⁷³

1.4.1- La crítica literaria e historiográfica de los libros de viajes de la España medieval

Ángel Lasso de la Vega, miembro de la Sociedad Geográfica, pronuncia la conferencia “Viajeros españoles en la Edad Media” (1882), iniciando un camino hacia la crítica de los libros de viajes en la España medieval. Su análisis se centra en el conocimiento geográfico, considerando los itinerarios y lugares que recorren los viajeros hispanos. Asimismo, establece una mirada de conjunto en la que se agrupan relatos de diversos viajeros hispánicos, incluyendo también a árabes y judíos nacidos en la península Ibérica.¹⁷⁴ Ahora bien, su comunicación aborda cuestiones geográficas e históricas, en las cuales se refiere a la curiosidad de los viajeros y el interés por recorrer tierras inexploradas. Sin embargo, no se

¹⁷³ Para una mayor revisión de otros estudios y monografías, véase: Schlesier, Renate y Zellmann, Ulrike (eds.), *Mobility and Travel in the Mediterranean from Antiquity to the Middle Ages*, Lit, Münster, 2004; Ladner, Gerhart, “Homo Viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order”, *Speculum*, vol. 12, núm. 2, 1967, pp. 233-259; Zumthor, Paul y Peebles, Catherine, “The medieval travel narrative”, *New Literary History*, vol. 25, núm. 4, 1994, pp. 809-824; Lopes, Paulo, “Os libros de viagens medievais”, *Medievalista*, año 2, núm. 2, Instituto de Estudos Medievais, 2006, pp. 1-32; Favier, Jean, *Los grandes descubrimientos. De Alejandro a Magallanes*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2004; Novoa Portela, Feliciano y Villalba Ruiz de Toledo, Francisco, *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Lunwerg, Barcelona, 2007; Aznar Vallejo, Eduardo, *Viajes y descubrimientos en la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 2007; García de Cortázar, José Ángel, *Los viajeros medievales*, Santillana, Madrid, 1996; García Barrios, Ana, Ozcáriz Gil, Pablo y Rodríguez Cerezo, Tomás Martín, *Viajes y viajeros en el mundo antiguo y medieval*, Dykinson, Madrid, 2018; Carmona Fernández, F. y Martínez Pérez, A. (eds.), *Libros de viaje*, Actas de las Jornadas sobre *Los libros de viaje en el mundo románico* (Murcia, 1995), Universidad de Murcia, Murcia, 1996; Bravo García, Antonio; Guzmán Guerra, Antonio (ed.); Pérez Martín, Inmaculada (ed.) y Signes Codoñer, Juan (ed.), *Viajes por Bizancio y Occidente*, Dykinson, Madrid, 2014; Bellini, Giuseppe, *Dal Mediterraneo al Mare Oceano. Saggi tra storia e letteratura*, Oèdipus, Salerno, 2008; Richard, Jean, “European voyages in the Indian Ocean and Caspian Sea (12th-15th century)”, *Iran*, vol. 6, 1968, pp. 45-52; Dierkens, Alain y Sansterre, Jean-Marie, *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, Actas du colloque international (1994), Université Libre de Bruxelles, Université de Liège, Droz, Liège, 2000; Cortés Arrese, Miguel, *Caminos de Bizancio*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007; Chareyron, Nicole, *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Ages*, Columbia University Press, New York, 2000; Birch, Debra, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and change*, The Boydell Press, Woodbridge, 2000; Webb, Diana, *Medieval European Pilgrimage, c.700-c.1500*, Palgrave, New York, 2002; Touati, Houari, *Islam & Travel in the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2010; Whalen, Brett Edward, *Pilgrimage in the Middle Ages. A reader*, University of Toronto Press, Toronto, 2011; Romano, John F., *Medieval Travel and Travelers. A reader*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo and London, 2020.

¹⁷⁴ Lasso de la Vega, Ángel, *Viajeros españoles en la Edad Media*, Conferencia pronunciada en la Sociedad Geográfica de Madrid (7 de marzo de 1882), Imprenta de Fortanet, Madrid, 1882, pp. 227-257.

establece un estudio sistemático de las formas narrativas, las dimensiones literarias y filológicas, o los elementos socioculturales que se desprenden de estos relatos.

En la segunda mitad del siglo XX, se encuentran algunos estudios dedicados a la literatura española medieval, en la que se refieren de manera general a los libros de viajes como parte de un género literario. Francisco López Estrada, en su obra *Introducción a la literatura medieval española* (1952), menciona que los libros de viajes establecen una descripción del mundo, redactando un itinerario y anotaciones de los lugares que recorren. Para el autor, “estos libros muestran el temple curioso de los viajeros castellanos de la Edad Media, y su participación en la empresa europea de extender el conocimiento que se tenía del mundo”,¹⁷⁵ articulando una conciencia histórica de los viajeros en sus diálogos con las nuevas rutas, los espacios y los pueblos que encuentran.

Alan Deyermond, en su escrito *Historia de la literatura española* (1973), se refiere a los libros de viajes como relatos basados en “la experiencia personal”, en los cuales los viajeros enuncian hechos, establecen observaciones directas de las tierras que recorren y realizan descripciones de las gentes, sus actividades y costumbres locales.¹⁷⁶ Bárbara W. Fick, en su trabajo *El libro de viajes en la España medieval* (1976), realiza un estudio crítico en el que aborda el libro de viajes como un género literario, donde busca articular una visión de conjunto de los relatos de viajes hispánicos del mundo medieval, enfatizando en la estructura narrativa de las obras, el estilo, el lenguaje y la valoración estética de estos textos. Asimismo, examina al viajero y sus propósitos, los itinerarios realizados y la historicidad de sus libros de viajes.¹⁷⁷

Miguel Ángel Pérez Priego, en su artículo “Estudio literario de los libros de viajes medievales” (1984), propone una sistematización de los libros de viajes de la Edad Media, lo que considera la presencia del itinerario, el orden cronológico, el orden espacial, los *mirabilia* y la forma de presentación del relato (lineal, continua, con el viajero como protagonista y narrador del escrito).¹⁷⁸ Así, mediante estas categorías se definen los rasgos narrativos de los libros de viajes como género literario, en los que se precisa un modo de

¹⁷⁵ López Estrada, Francisco, *Introducción a la literatura medieval española*, Gredos, Madrid, 1962 [1952], p. 201.

¹⁷⁶ Deyermond, Alan, *Historia de la literatura española, La Edad Media*, I, Ariel, Barcelona, 1999 [1973], pp. 276-278.

¹⁷⁷ Fick, Bárbara W., *El libro de viajes en la España medieval*, pp. 11-42.

¹⁷⁸ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, pp. 217-239.

escritura centrada en legitimar el relato de viaje como una narración que refiera un desplazamiento auténtico, al igual que transmitir una descripción de la imagen del mundo y una relación verosímil de los lugares que se recorren.

Junto con esto, Joaquín Rubio Tovar, en la obra *Libros españoles de viajes medievales* (1986), efectúa una síntesis sobre los viajes y el contexto de la expansión europea hacia Oriente, además de incluir una antología de relatos de viajes hispánicos. De manera concreta, se refiere al contacto de Europa con el mundo mongol, la descripción del espacio por parte de los viajeros, la invención de fábulas y prodigios y la tradición libresca que poseen estos relatos. Incluso, señala que el libro de viajes forma parte de un “género multiforme” – siguiendo el planteamiento de Jean Richard–, en el que estas obras pueden ser de origen muy diverso, considerando relatos de peregrinos, mercaderes, embajadores y misioneros, sumado a relatos ficticios e imaginarios.¹⁷⁹ Estos relatos pueden resultar guías prácticas para los comerciantes, peregrinos y aventureros, así como también fuentes para conocer la geografía, la historia y las formas de vida de los pueblos lejanos.¹⁸⁰

En 1989, José Luis Hernando, Miguel Ángel García Guinea y Pedro Luis Huerta Huerta, publican la obra *Viajes y viajeros en la España medieval*, editado por el Centro de Estudios del Románico de la Fundación Santa María la Real. En este libro se compilan diversos trabajos enfocados en los viajes, la geografía y la cultura medieval, los viajeros castellanos a Oriente, la peregrinación y la errancia, el viajero musulmán, los viajes nobiliarios, políticos y diplomáticos, los desplazamientos de artistas hispanos, los recorridos de canónigos, arzobispos y peregrinos, y los viajes de hispanojudíos.¹⁸¹

¹⁷⁹ Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (Selección)*, pp. 9-41.

¹⁸⁰ Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (Selección)*, p. 30. Cabe mencionar que los textos considerados por el autor son: *Liber Sancti Jacobi*, la *Fazienda de Ultramar*, el *Libro de viajes* de Benjamín de Tudela, el *Libro de las maravillas* de Marco Polo, el viaje del granadino Abu-Hamid, los viajes de Juan de Mandeville, el *Libro del Conosçimiento*, la *Embajada a Tamorlán* de Ruy González de Clavijo, las *Andanças e viajes* de Pero Tafur, *El Victorial* o la *Crónica de Pero Niño* de Díez de Games y el *Libro del Infante don Pedro de Portugal* de Gómez de Santiesteban.

¹⁸¹ Hernando, José Luis; García Guinea, Miguel Ángel y Huerta Huerta, Pedro Luis, *Viajes y viajeros en la España medieval*, Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 1989. Dentro de los artículos, se encuentran: Rubio Tovar, Joaquín, “Viajes, mapas y literatura en la España medieval”, pp. 9-36; Antelo Iglesias, Antonio, “Estado de las cuestiones sobre algunos viajes y relatos de viajes por la Península Ibérica en el siglo XV: caballeros y burgueses”, pp. 37-58; López Estrada, Francisco, “Viajeros castellanos a Oriente en el siglo XV”, pp. 59-82; Ruiz Domènec, José Enrique, “El viaje y sus modos: peregrinación, errancia, paseo”, pp. 83-94; Chalmeta Gendrón, Pedro, “El viajero musulmán”, pp. 95-108; Plötz, Robert, “Milites et nobilitates in itinere stellarum: saeculum XI ad saeculum XVI”, pp. 109-120; Peña Pérez, F. Javier, “San Lesmes, embajador de la cultura feudal en Burgos a finales del siglo XI”, pp. 121-142; Fernández Flores, José Antonio, “Escribir, en León-Castilla, en la época medieval”, pp. 143-176; Ruiz de la

En 1991, la *Revista de Filología Románica* publica bajo la coordinación de Eugenia Popeanga, un anejo monográfico sobre los libros de viajes y su difusión en el mundo medieval. Dentro de este volumen, la autora escribe el artículo “Lectura e investigación de los libros de viajes medievales”, en el que se señala que los relatos de viajes constituyen documentos histórico-geográficos que permiten conocer la dimensión del *homo viator*, sus circunstancias históricas y culturales, y discursos centrados en la aventura del viaje y del descubrimiento hacia lo desconocido. En este sentido, el relato considera el elemento de lo ‘real’, lo informativo, como transmisión de las noticias de las tierras que se recorren, así como también lo ‘ficticio’, como parte de la aventura y la maravilla, en la cual se potencia la creatividad, la imaginación y la fantasía basada en la descripción de lugares lejanos y asombrosos.¹⁸²

Por otra parte, en este mismo volumen, Rafael Beltrán redacta el artículo “Los libros de viajes medievales castellanos”, en el que examina cuáles son los libros de viajes medievales escritos en la lengua castellana, diferenciándolos de los libros de viajes españoles, ya que estos últimos son producidos por escritores de la Península, o vinculados muy estrechamente al mundo hispánico. Para el autor, la *Embajada a Tamorlán* de Ruy González

Peña Solar, Juan Ignacio, “La función comercial de las villas nuevas del norte de España en la Edad Media (1150-1300 circa)”, pp. 177-192; Bermejo Martínez, Elisa, “Viaje a España de un artista flamenco y su importancia en la transición a la Edad Moderna: Juan de Flandes”, pp. 193-212; Lacarra Ducay, María del Carmen, “Artistas viajeros en Aragón durante el siglo XV”, pp. 213-230; Merino de Cáceres, José Miguel, “Los monasterios viajeros: Ovila y Sacramenia”, pp. 231-262; Ocón Alonso, Dulce María, “El renacimiento bizantinizante de la segunda mitad del siglo XII y la escultura monumental en España”, pp. 263-292; Gutwirth, Eleazar, “Viajes y viajeros hispanojudíos en la Baja Edad Media”, pp. 293-308; Olivera Arranz, María del Rosario, “Viajeros y peregrinos en el Hospital de Esgueva de Valladolid a fines de la Edad Media”, pp. 309-330; Pérez Rodríguez, Francisco Javier, “Viajes y desplazamientos de los canónigos de Santiago en la Edad Media (siglos XII-XIV)”, pp. 331-344; González Vásquez, Marta, “Los viajes de los arzobispos compostelanos (siglos XII-XV)”, pp. 345-358; Reglero de la Fuente, Carlos Manuel, “Viajeros, poblamiento y fiscalidad en la Castilla del siglo XV”, pp. 359-374; Ferreras Fincias, Francisco Javier, “Viajeros y Libro de Viajes de la Orden Militar de Santiago en 1494”, pp. 375-398; Gómez Gómez, Agustín, “Viajeros en el arte románico: una iconografía de pobres y peregrinos”, pp. 399-422; Lahoz Gutiérrez, María Lucía, “Sobre el viaje de los Apóstoles en la plástica gótica monumental hispánica”, pp. 423-440.

¹⁸² Popeanga, Eugenia, “Lectura e investigación de los libros de viajes medievales”, *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 9-26. Cabe mencionar que la autora realiza también un estudio orientado en los discursos de los libros de viajes, que, si bien no sitúa particularmente para el caso hispano –dado que examina un amplio corpus de viajeros medievales de la Europa occidental– en este trabajo reflexiona sobre el carácter informativo, descriptivo, referencial y simbólico-enciclopédico de los libros de viajes, los que en conjunto con otras funciones narrativas y discursivas, definen el sentido de estas narraciones histórico-literarias. Así, “dentro del sistema cultural medieval el libro de viajes informaba y deleitaba, contaba cosas verdaderas y cosas maravillosas y se recibía como una fuente de verdades tanto en su aspecto realista informativo como en el maravilloso-imaginativo” (Popeanga, Eugenia, “El discurso medieval en los libros de viajes”, *Revista de Filología Románica*, núm. 8, 1991, pp. 151-152).

de Clavijo y el *Tratado* de Pero Tafur cumplen con “la triple regla de ser originalmente escritos en castellano, ser históricos y ser libros de viajes”, a lo cual suma el *Libro del Conosçimiento*, que si bien no cumple con la historicidad, permite apreciar las relaciones de viajes reales e imaginados del mundo medieval.¹⁸³ De estos relatos, destaca los principales lineamientos de cada escrito: el *Libro del Conosçimiento* como un libro de viajes ficticio, apoyado en contenido enciclopédico y geográfico que permite desarrollar un escrito imaginario y que busca mantener vivo el interés por la materia de los viajes y la exploración del mundo; la *Embajada a Tamorlán* como libro de viaje real que transmite noticias del itinerario a Oriente, indicando topónimos, distancias y fechas, al igual que descripciones de lugares y sucesos políticos; finalmente, el *Tratado* de Pero Tafur como libro de viaje destaca por su carácter comercial, aventurero y turístico, en el que prima un interés por conocer el mundo y hacer resaltar su prestigio y estatus social por las tierras que recorre, todo esto escrito en un modo autobiográfico que le otorga un gran valor literario por la originalidad de la obra.¹⁸⁴

Hacia principios del siglo XXI, prolifera una gran cantidad de trabajos enfocados en la literatura de viajes del mundo medieval, en los que se busca dar cuenta de las formas narrativas de los libros de viajes, al igual que en estudios monográficos que puntualizan sobre dimensiones específicas de los relatos de viajeros hispánicos.

Francisco López Estrada, en su clásico estudio *Libros de viajeros hispánicos medievales* (2003), articula una obra que busca sistematizar el género de los libros de viajes, precisando el corpus de viajeros hispánicos.¹⁸⁵ Asimismo, su trabajo posee una amplia riqueza por la discusión de la teoría literaria de los libros de viaje, en la que considera este escrito como “un relato parcial e incompleto”, dado que “el viajero es alguien que está de paso, y su convivencia con las gentes del lugar visitado es limitada y circunstancial”.¹⁸⁶ De este modo, el relato recoge lo que ve y escucha, lo que se funde con sus experiencias y

¹⁸³ Beltrán, Rafael, “Los libros de viajes medievales castellanos”, pp. 121-164.

¹⁸⁴ Beltrán, Rafael, “Los libros de viajes medievales castellanos”, pp. 123-164.

¹⁸⁵ En este trabajo, el autor considera un amplio abanico de libros de viajes medievales hispánicos, dentro de los que destacan los relatos de viajes árabes y judíos procedentes de la Península Ibérica (como Ibn Chubayr, Abuobaid el Becri y Abu Hamid el Granatí, en el caso árabe, y Benjamín de Tudela, en el caso judío); también los relatos del Preste Juan y la *Flor* de Hayton, la peregrinación de Egeria, el *Libro del Conosçimiento*, la *Embajada a Tamorlán*, los viajes de Pero Tafur, *El Victorial*, el relato de viajes de Cristóbal Colón hacia el Nuevo Mundo, y las traducciones de los viajes de Marco Polo y John Mandeville.

¹⁸⁶ López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, p. 12.

conocimientos previos, además de la prominente curiosidad, el interés de informar y estructurar un relato verosímil sobre las tierras lejanas y fabulosas.

Junto con esto, Anca Crivat, en su obra *Los libros de viajes de la Edad Media española* (2003), estudia libros de viajes hispánicos, considerando una tipología acerca de los libros de viajes, los que se clasifican en guías y relatos de peregrinación, relatos de embajadores y misioneros, relatos de exploradores y aventureros, y los viajes imaginarios. Posteriormente, su análisis se centra en el discurso geográfico e histórico de los relatos de viajes, el análisis retórico del discurso, el itinerario, las secuencias descriptivas (*descriptio urbis*, el paisaje, los *mirabilia* y el retrato), las formas de presentación del relato, las técnicas del humor y la estrategia prologal.¹⁸⁷ Así, tal como plantea la autora, los libros de viajes tienen la intención “de informar e instruir al público lector oyente con respecto a las realidades evocadas”,¹⁸⁸ aportando datos geográficos, históricos y culturales, con lo cual se busca enseñar y moralizar a la sociedad europea mediante los rasgos de diferencia que se describen de los pueblos extranjeros.

Sofía Carrizo Rueda edita el libro *Escrituras del viaje. Construcción y recepción de ‘fragmentos de mundo’* (2005), en el que se compilan diversos trabajos dedicados a la literatura de viajes en el mundo occidental, con particular énfasis en los relatos de fines de la Edad Media y el mundo Moderno. De este libro, resulta de interés el capítulo introductorio de la autora, titulado: “Construcción y recepción de fragmentos de mundo”, en el que aborda la discusión sobre los ‘relatos de viajes’, ‘libros de viajes’ y ‘literatura de viajes’, como formas de denominar las narraciones de desplazamiento y que tensionan los modos de escritura de este género literario. Para ello, la autora sostiene que el relato de viajes se articula en relación con un “discurso narrativo-descriptivo”, en el que se narran informaciones y sucesos de diversa índole, al igual que acciones de los personajes. El escrito responde a “un principio de selección y jerarquización situado en el contexto histórico, y que responde a expectativas y tensiones profundas de la sociedad a la que se dirigen”.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Crivat, Anca, “Los libros de viajes de la Edad Media española”, Universitatea din Bucuresti, Bucarest, 2003. Disponible en: <http://ebooks.unibuc.ro/filologie/AncaCrivat/s%20u%20m%20a%20r%20i%20o.htm> (Julio, 2020).

¹⁸⁸ Crivat, Anca, “Los libros de viajes de la Edad Media española”. Disponible en: <http://ebooks.unibuc.ro/filologie/AncaCrivat/cap6.htm> (Julio, 2020).

¹⁸⁹ Carrizo Rueda, Sofía, “Construcción y recepción de fragmentos de mundo”. En Sofía Carrizo Rueda (ed.), *Escrituras del viaje. Construcción y recepción de ‘fragmentos de mundo’*, Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 28.

En 2009, José Ignacio de la Iglesia Duarte realiza la obra *Viajar en la Edad Media*, correspondiente a las actas de la XIX Semana de Estudios Medievales de Nájera, publicado por el Instituto de Estudios Riojanos. En este trabajo de compilación de artículos, se reúnen diversos estudios centrados en los viajeros medievales, los viajes santos, la geografía y los mapas medievales, los viajes diplomáticos, políticos y militares, los viajes de pastores y ganados, y los viajes comerciales, religiosos e imaginarios.¹⁹⁰ En 2013, Víctor de Lama de la Cruz efectúa la obra *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, en la que examina relatos de viajeros hispánicos de los siglos XV y XVI. En particular, estudia los desplazamientos de estos viandantes a Tierra Santa y Egipto,¹⁹¹ considerando sus trayectos, intencionalidad del viaje, percepciones y relaciones con el mundo oriental.¹⁹²

Finalmente, nos parece relevante nuevamente destacar los trabajos realizados por Rafael Beltrán: *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico* (2002) y *Viajeros en China y los libros de viajes a Oriente. Siglos XIV-XVII* (2019), los cuales ya fueron descritos en el acápite anterior. De todas formas, estas dos obras se inscriben con fuerza en el análisis literario, cultural e historiográfico sobre los viajes del mundo hispánico medieval, en cuanto se establecen estudios monográficos que examinan las formas narrativas y la retórica de la alteridad de los libros de viajes, así como también las

¹⁹⁰ De la Iglesia Duarte, José Ignacio (ed.), *Viajar en la Edad Media*, XIX Semana de Estudios Medievales, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2009. Dentro de los artículos, se encuentran: Aznar Vallejo, Eduardo, “Introducción a los viajes medievales: una mirada geográfica y cultural”, pp. 19-48; García de Cortázar, José Ángel, “El *Sanctus Viator*: los viajes de los santos (venidas del más allá, difusión de advocaciones, traslado de reliquias)”, pp. 49-102; Rubio Tovar, Joaquín, “Geografía y literatura: algunas consideraciones sobre los mapas medievales”, pp. 103-134; García Fitz, Francisco, “El viaje de la guerra”, pp. 135-192; Beceiro Pita, Isabel, “Embajadas, viajes y relaciones culturales en el mundo ibérico (1370-1460)”, pp. 193-228; Martínez Sopena, Pascual, “La península, espacio de la nobleza. Cortes, fronteras y andanzas (ca. 1085-1230)”, pp. 229-272; Asenjo González, María, “Viajes de pastores y ganados: la trashumancia (siglos XIII-XV)”, pp. 273-304; Casado Alonso, Hilario, “Viajes de negocios. Comercio regional y gran comercio en Castilla a fines de la Edad Media”, pp. 305-334; Martínez García, Luis, “Viajar a Santiago de Compostela: el viaje soñado por todos en la plena Edad Media”, pp. 335-362; Ruiz Baños, Sagrario y Muñoz Caravaca, Antonia María, “El viaje en la literatura medieval”, pp. 363-380; Rodríguez López, Ana, “Viajar y gobernar: la monarquía itinerante”, pp. 381-404; Pérez Priego, Miguel Ángel, “Otros mundos, mundos imaginarios en los libros de viajes españoles”, pp. 405-422; López de Ocariz y Alzola, José Javier, “Iconografía de los viajes en la Edad Media”, pp. 423-456; Prieto Sierra, Óscar, “Obispo versus Cabildo: los problemas de hospedaje en la iglesia riojana bajomedieval”, pp. 457-484; Pérez Rodríguez, Antonino Mariano, “Viajar después de muerto al servicio del poder. Trasiego de reliquias en el libro III de la Crónica Najarense (CN)”, pp. 485-508; Medel, Marchena, Ignacio, “Viajar en la Edad Media: bibliografía”, pp. 509-572.

¹⁹¹ En la obra se estudia *El viaje de la Tierra Santa* de Bernardo de Breidenbach, *Los misterios de Jerusalén* del Cruzado, la *Legatio Babylonica* de Pedro Mártir de Anglería, el *Viaje a Oriente* de Fray Diego de Mérida y el *Alcázar Imperial de la Fama del Gran Capitán* de Alonso Gómez de Figueroa.

¹⁹² Lama de la Cruz, Víctor de, *Relatos de viaje por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, Miraguano, Madrid, 2013.

percepciones, discursos y construcciones mentales de los viajeros europeos sobre las otredades con las cuales interactúan en sus desplazamientos.

Ahora bien, en este amplio recorrido sobre los estudios de los libros de viajes de la España medieval, en los que se han destacado algunas obras que consideramos fundamentales en la articulación del camino de la crítica literaria e historiográfica de este campo de investigación, no se ha referido el detalle de las diversas monografías y artículos especializados en torno a cada viajero hispánico, o vinculados a los viajes de la España medieval, lo cual excede la intención de este estado de la cuestión.¹⁹³ De manera particular, en el presente estado de la cuestión se busca encauzar hacia las temáticas específicas de esta investigación; primero, las relaciones de alteridad y las percepciones de la otredad en los libros de viajes medievales hispánicos; y segundo, la presencia de las maravillas y los elementos fabulosos en la narrativa de viajes de la España medieval.

1.4.2- Alteridad y otredad en los libros de viajes medievales hispánicos

El estudio de la alteridad y la otredad en la literatura de viajes de la España medieval cuenta con algunas investigaciones en dicho campo, estableciendo análisis específicos en torno a algunos viajeros y sus relaciones con otras sociedades.

En 2001, Gloria B. Chicote escribe el artículo “Las representaciones de la alteridad en *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games”, en el que se mencionan diferentes tipos de otredad en *El Victorial*.¹⁹⁴ Dentro de esta clasificación, se reconocen: los ‘paganos’, los que aluden a los guerreros que no conocieron la fe cristiana (Salomón, Alejandro Magno, Nabucodonosor, Julio César); los ‘judíos’, a quienes considera ‘malaventurados’ y ‘pueblo

¹⁹³ Para una mayor revisión sobre los diferentes artículos dedicados a los viajeros medievales hispánicos, véase: García Sánchez, Enrique, “Libros de viaje en la península ibérica durante la Edad Media: bibliografía”, pp. 353-402; Medel, Marchena, Ignacio, “Viajar en la Edad Media: bibliografía”. En José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), *Viajar en la Edad Media*, XIX Semana de Estudios Medievales, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2009, pp. 509-572; Antelo Iglesias, Antonio, “Estado de las cuestiones sobre algunos viajes y relatos de viajes por la Península Ibérica en el siglo XV: caballeros y burgueses”. En José Luis Hernando, Miguel Ángel García Guinea y Pedro Luis Huerta Huerta, *Viajes y viajeros en la España medieval*, Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 1989, pp. 37-58; Castro, Pablo, “Un estado de la cuestión sobre las *Andanças e viajes* de Pero Tafur: discusiones historiográficas y problemáticas de estudio”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, vol. 6, 2013, pp. 27-71.

¹⁹⁴ Chicote, Gloria B., “Las representaciones de la alteridad en *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games”, *Alp: Cuadernos Angers*, vol. 4, núm. 4, La Plata, 2001, pp. 69-82.

perdido’, por no reconocer el amor de Dios; los ‘villanos’, personas que mejoran su posición en el reino a partir de alianzas con la corona, y de los cuales se señala que huyen y abandonan la plaza donde combaten, dando cuenta de la diferencia con la caballería noble que mantiene en alto el honor y la valentía en la guerra; los ‘franceses’, con quienes los castellanos mantienen una alianza política, articulando una representación positiva de estos, tanto por sus virtudes y honra; los ‘ingleses’ que encarnan lo negativo, reflejan la ‘mala gente’, asociado a un mundo primitivo, exótico y diferente, en el que además pueblan ‘maravillas’, tales como hombres salvajes, aves que nacen de los árboles y un pez cubierto de una armadura; y finalmente, los ‘árabes’, que representan al ‘infidel’ islámico, enemigos de la cristiandad. En 2007, Santiago Pérez publica el estudio “El motivo de los ‘Hombres salvajes’ en *El Victorial*”, en el que analiza la alteridad y las representaciones identitarias en la obra de Gutierre Díaz de Games. El otro, el salvaje, se relaciona a lo cruel, lo bestial y lo perverso. Así, se busca consolidar la mirada cristiana de Pero Niño, quien en su lucha contra los enemigos de la fe y del reino castellano, legitima su acción contra los ingleses y berberiscos, quienes integran a la otredad salvaje e incivilizada.¹⁹⁵

En 2010, Pedro Martínez García redacta el artículo “*Andanças e viajes*: el otro Pero Tafur”, en el que aborda la cuestión de la alteridad en la narrativa del viajero español Pero Tafur. Así, la construcción de alteridad es vista con los ojos de un caballero andante prerrenacentista, que en algunos momentos posee tintes de devoción cristiana y apego a lo religioso, y en otros, se caracteriza de un mayor escepticismo en las miradas a los sucesos de su realidad cultural.¹⁹⁶ En particular, también examina el caso de la mujer como objeto de alteridad, en el que resalta la virtud como elemento de lo ‘bueno’, lo ‘noble’ y lo ‘puro’. En este sentido, el comportamiento de las mujeres puede influir en la percepción de Tafur sobre otra cultura, ya sea si son castas y sumisas –como rasgos de virtuosismo–, o si son adúlteras, libidinosas y viciosas –como parte del pecado y el mal–. La mujer constituye un espejo mediante el cual el viajero contrasta su ‘yo’, tanto en una perspectiva social y cultural, y que, en este caso, a partir de dicha contraposición de género, el caballero hispano refleja su

¹⁹⁵ Pérez, Santiago, “El motivo de los ‘Hombres salvajes’ en *El Victorial*”. En Chicote, Gloria B. (ed.), *Extraños en la casa. Alteridad y representaciones ficcionales en la literatura española (siglos XIII al XVII)*, Editorial de la Universidad de La Plata, Buenos Aires, 2007, pp. 55-66.

¹⁹⁶ Martínez García, Pedro, “*Andanças e viajes*: el otro Pero Tafur”, *Edad Media. Revista de Historia*, núm. 11, 2010, pp. 263-284.

identidad, la que expresa un imaginario de la masculinidad que define las normas, los códigos y las conductas de las personas en la sociedad.

En 2011, Victoria Béguelin-Argimón publica el libro *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, que, resulta importante destacar, constituye uno de los libros más extensos y completos publicados durante los últimos veinte años. Esta obra se centra en el análisis en la descripción geográfica del mundo a partir de los libros de viajes medievales.¹⁹⁷ La autora revisa la percepción de las ciudades, la naturaleza, la flora, la fauna y las gentes de los territorios que recorren los viajeros. Respecto a la retórica de la alteridad, sostiene que los viajeros utilizan diversos recursos para exponer el universo extraño y novedoso, entre los que se encuentra el “nombrar, cuantificar, adjetivar, comparar o expresar la admiración y la sorpresa”,¹⁹⁸ con la finalidad de transmitir las noticias y discursos de las tierras lejanas que puedan ser codificadas, relacionadas e imaginadas por los lectores y audiencia de estos relatos de viajes. Junto con esto, la misma autora escribe la investigación “Viaje y diferencias culturales: la visión del otro en la *Embajada a Tamorlán*” (2012), en la que se examina cómo los embajadores castellanos describen a la otredad oriental.¹⁹⁹ En particular, se analiza las condiciones de vida de los pueblos de Asia central, sus convenciones sociales (hospitalidad, regalos y alimentación) y el lenguaje corporal (gestos y saludos). De esto, la autora señala que “el discurso sociocultural de los castellanos es objetivo”,²⁰⁰ en cuanto describe a las sociedades a partir de sus características, códigos y costumbres, reduciendo al mínimo la comparación explícita entre la cultura europea y asiática.²⁰¹

¹⁹⁷ Béguelin-Argimón, Victoria, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, Hispanica Helvetica, Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, Lausanne, 2011.

¹⁹⁸ Béguelin-Argimón, Victoria, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, p. 366.

¹⁹⁹ Béguelin-Argimón, Victoria, “Viaje y diferencias culturales: la visión del otro en la *Embajada a Tamorlán*”. En María Pilar Celma Valero, María Jesús Gómez del Castillo y Susana Heikel (Eds.), *El español y la cultura hispánica en la ruta de la seda*, Actas del Coloquio Internacional de la AEPE (Tashkent, 2012), Valladolid, 2013, pp. 27-38.

²⁰⁰ Béguelin-Argimón, Victoria, “Viaje y diferencias culturales: la visión del otro en la *Embajada a Tamorlán*”, p. 37.

²⁰¹ Para una mayor revisión de los discursos de la otredad en los relatos de viajes hispánicos, véase también: Béguelin-Argimón, Victoria. “Decir, preguntar y responder: la interacción con el *Otro* en la *Embajada a Tamorlán* y las *Andanças e Viajes de un hidalgo español*”. En Victoria Béguelin-Argimón, Gabriela Cordone y Mariela de La Torre (eds.), *En pos de la palabra viva: huellas de la oralidad en textos antiguos. Estudios en honor al profesor Rolf Eberenz*, Peter Lang, Bern, 2012, pp. 371-392.

En 2014, Julia Roumier escribe el artículo “La apreciación de lo extranjero: comprensión, elogio y placer en los relatos de viajes medievales cristianos (siglos XIV-XV)”, en el que sostiene que las relaciones de alteridad de los viajeros europeos con Oriente no se puede caricaturizar en torno a la idea de la hostilidad occidental hacia la otredad asiática, basado en el etnocentrismo y rechazo de las otras culturas, sino que los viajeros europeos transmiten nociones de ‘admiración’ por lo extranjero.²⁰² Así, se admira la política urbana de Tamorlán, el trabajo de los artesanos mongoles, el gigantismo de las ciudades asiáticas, la abundancia de recursos y la riqueza de los comercios de los reinos de Oriente. Acerca de esto, Roumier enfatiza en cómo se articula una estética de la otredad, en la que el viajero siente placer y fascinación por lo foráneo y lo distinto, describiendo los banquetes de las cortes, imágenes hiperbólicas de las comidas, los alimentos exóticos, y las diversas maravillas que generan ‘alegría’ y ‘deleite’ en los viajeros.²⁰³

En 2015, Laura Carbó escribe el estudio “El otro lejano: la descripción del extranjero y su entorno natural en la embajada a Tamorlán”, en el que se refiere a las características de los pueblos que se conocen en el viaje de los embajadores castellanos y a las descripciones que se vinculan a la experiencia cultural de los viajeros y los propósitos de la embajada, esto con la expectativa de consolidar una alianza política y económica con Tamorlán.²⁰⁴ En

²⁰² Roumier, Julia, “La apreciación de lo extranjero: comprensión, elogio y placer en los relatos de viajes medievales cristianos (siglos XIV-XV)”, *LEMIR*, núm. 18, 2014, pp. 387-398.

²⁰³ Cabe mencionar que la autora ha desarrollado un amplio estudio sobre los libros de viajes hispánicos medievales, destacando diversos trabajos realizados en dicho campo: Roumier, Julia, “Preuve et matérialité du souvenir d’ailleurs. Les objets dans les récits de voyages et pèlerinages hispaniques la fin du Moyen Âge”, *Etudes Epistémè. Revue de Littérature et de Civilisation (XVI^e – XVIII^e siècles)*, núm. 36, 2020. Disponible en: <http://journals.openedition.org/episteme/5821> (Enero, 2023); Roumier, Julia, “Espace du voyage, lieux de la foi: le passage dans les récits de voyages et de pèlerinages aux XV^e-XVI^e siècles en Espagne”, *Atlante. Revue d’études romanes*, núm. 12, 2020, pp. 119-148; Roumier, Julia, “Relatos de viajes y peregrinaciones (ss. XV y XVI): cuestionar la frontera de género a partir del tema de la religión y de la fe”. En Rafael Beltrán (ed.), *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente, siglos XIV-XVII*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2019, pp. 245-274; Roumier, Julia, “Confiance et lecture dans les récits de l’ailleurs: démonstrations et stratégies de véridiction. Les traductions castillanes de Marco Polo et de Mandeville”, *e-Spania. Revue interdisciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes*, núm. 34, 2019. Disponible en: <https://journals.openedition.org/e-spania/32381> (Diciembre, 2022); Roumier, Julia, “Au travers des frontières dans les récits de voyages du Moyen Âge espagnol: témoignage, mobilité et perméabilité des frontières”, *Roda da Fortuna*, vol. 5, núm. 2, 2016, pp. 73-88; Roumier, Julia, “Un mundo de colores: fuerza y significado del cromatismo en los relatos de viajes hispánicos a finales de la Edad Media”, *Epos. Revista de Filología*, núm. 29, 2013, pp. 117-129; Roumier, Julia, “Réceptions hispaniques de Marco Polo et variations du regard sur l’étranger (XIV^e-XV^e siècles)”, *HispanismeS*, núm. 1, 2013, pp. 279-297.

²⁰⁴ Carbó, Laura, “El otro lejano: la descripción del extranjero y su entorno natural en la embajada a Tamorlán”, *VII Jornada de Estudios Clásicos y Medievales ‘Diálogos Culturales’* (Ensenada, Argentina, 2015), Universidad Nacional de La Plata, Ensenada, 2015, pp. 1-12.

concreto, para Carbó, en el relato de Clavijo no se establecen “alusiones peyorativas relacionadas al otro lejano”,²⁰⁵ por el contrario, destaca sus grandes fiestas y banquetes, recursos económicos, producción de alimentos, hospitalidad, mercaderías y redes comerciales, que, en suma, enfatizan en el interés de la embajada castellana de articular un intercambio material y comercial con el pueblo oriental.

Asimismo, podemos destacar el texto de Pedro Martínez García, *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje* (2015), el cual aborda el discurso del otro a partir de los relatos de viajes de los siglos XIV al XVI.²⁰⁶ Según el autor, “el otro es para el viajero el origen de todo el relato; a través del otro se crea el yo; el yo viajero y el yo narrador”,²⁰⁷ con lo que se articula la noción de una otredad que permite la construcción de la identidad del viajero mediante el contraste cultural. De manera particular, el estudio analiza la otredad en la narrativa de viajes hispánica y centroeuropea, considerando los relatos de la *Embajada a Tamorlán* de Clavijo, las *Andanças e viajes* de Tafur, la *Crónica de Pero Niño*, el viaje caballeresco de Georg von Ehingen, el viaje diplomático de Leo von Rožmital y el *Itinerario* de Hyeronimus Münzer. Asimismo, la investigación considera una revisión a lo monstruoso y lo fantástico en los relatos de conquista de las Islas Canarias, en la que se examina a una otredad ‘maravillosa’. Esto se complementa con el análisis de la cartografía renacentista y la literatura de viajes moderna centrada en el Nuevo Mundo, en la que se describen elementos simbólicos de la alteridad americana, tales como los gigantes patagones y los caníbales. Por último, se examina el discurso del otro en América, considerando la descripción de los nativos, sus formas de vida y su realidad cultural, con el fin de aproximarse a las nociones identitarias de los viajeros europeos en la comprensión de su propia cultura y representación del mundo.

En el 2019 se han publicado nuevos trabajos referidos a la alteridad por parte de los viajeros medievales hispánicos. En un estudio que he realizado recientemente, titulado “Comidas, especias y prácticas alimentarias en los viajes medievales a Oriente (ss. XIII-

²⁰⁵ Carbó, Laura, “El otro lejano: la descripción del extranjero y su entorno natural en la embajada a Tamorlán”, p. 12.

²⁰⁶ Martínez García, Pedro, *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, 2015.

²⁰⁷ Martínez García, Pedro, *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*, p. 23.

XV)”, se analizan las percepciones y representaciones de la otredad a partir de las comidas, bebidas y formas de alimentación de la cultura oriental.²⁰⁸ Respecto a esto, se plantea que los viajeros construyen una imagen exótica de Oriente, en la que entregan juicios positivos o negativos sobre sus prácticas alimentarias, lo que devela discursos e imaginarios sobre las otras culturas. En este sentido, mediante los libros de viajes medievales es posible distinguir tres formas de descripción de la otredad: la primera, basada en la riqueza material, considerando la abundancia o escasez de bienes que poseen; la segunda, las costumbres y prácticas de alimentación de los pueblos que visitan, estableciendo juicios de valor sobre sus comidas y prácticas socio-culturales de alimentación; y la tercera, las sensaciones, los gustos y las experiencias de los viajeros, en cuanto articulan una percepción directa de agrado o desagrado frente a las comidas y sabores. Así, considerando la suma de estos factores referidos, los viajeros europeos construyen ideas, percepciones y representaciones mentales sobre la otredad oriental. Junto con esto, Victoria Béguelin-Argimón escribe el artículo “Alimentación y retórica de alteridad en los relatos de viajeros españoles a China en el siglo XVI” (2019), en el que menciona cómo a partir de la cocina, la mesa y la alimentación descrita en los libros de viajes se forja un discurso sobre el Otro, lo diferente.²⁰⁹ De esto, se destaca la fertilidad y abundancia de la tierra de China, lo espectacular de la mesa oriental, tanto en sus ceremonias, fiestas y banquetes, y la diferencia de los objetos y utensilios de mesa, como, por ejemplo, la vajilla refinada y los palillos largos que usan para comer los chinos. Incluso, la autora señala los recursos retóricos de la alteridad en los que se ‘verbaliza al Otro’,²¹⁰ de manera que se establece la denominación de nuevos alimentos, resaltando las cosas que no se conocen. Asimismo, se articula una reflexión comparativa que enfatiza en la diferencia, y que, en este caso, para explicar las formas de alimentación ajena, los viajeros recurren a códigos y referencias de su propia cultura para referir los contrastes. Por último, los viajeros evalúan las diferencias, estructurando un lenguaje descriptivo, hiperbólico o laudatorio, basados en una adjetivación positiva que expresa la admiración de la otredad.

²⁰⁸ Castro, Pablo, “Comidas, especias y prácticas alimentarias en los viajes medievales a Oriente (ss. XIII-XV)”. En Rafael Beltrán, *Viajeros en China y libros de viaje a Oriente (siglos XIV-XVII)*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2019, pp. 175-201.

²⁰⁹ Béguelin-Argimón, Victoria, “Alimentación y retórica de la alteridad en los relatos de viajeros españoles a China en el siglo XVI”. En Rafael Beltrán, *Viajeros en China y libros de viaje a Oriente (siglos XIV-XVII)*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2019, pp. 125-150.

²¹⁰ Béguelin-Argimón, Victoria, “Alimentación y retórica de la alteridad en los relatos de viajeros españoles a China en el siglo XVI”, p. 139.

Finalmente, Luis Miguel dos Santos escribe el estudio “Generación de Poniente: natura y alteridad religiosa en los viajes de Pero Tafur y el *Libro del Infante don Pedro de Portugal*” (2019), en el que aborda la cuestión de la religiosidad y la alteridad en los viajeros castellanos y el mundo oriental.²¹¹ De este modo, se formula que la ‘Generación de Poniente’, que alude a los reinos hispánicos, puede detener el avance del Islam, por lo cual las noticias que aportan los viajeros sobre Oriente constituye información fundamental para cimentar estrategias políticas y militares contra los ‘enemigos naturales’. Así, en los viajes de Pero Tafur y el *Libro del Infante don Pedro de Portugal* se articula una alteridad religiosa, en la que los musulmanes son vistos como enemigos de la fe cristiana, de modo que estos textos reflejan una propaganda expansionista y bélica, justificando las acciones de la nobleza castellana como parte de sus aspiraciones globales en la expansión territorial por el Atlántico y el sur del Mediterráneo.

En suma, podemos apreciar cómo el estudio de la alteridad se centra en la retórica del otro, tanto en la perspectiva del encuentro como en la del contraste, y que esto permite dar luces de los rasgos de identidad cultural de los viajeros europeos. De este modo, resulta interesante notar cómo las percepciones del otro no solo entroncan con representaciones ‘negativas’ y ‘peyorativas’, sino que consideran una amplia gama de matices, valorando la diferencia con los pueblos que dialogan, e inclusive, resaltando los elementos maravillosos –en seres, fenómenos y objetos– que generan una gran atracción y sorpresa por la novedad, lejanía y exotismo de los pueblos extranjeros.

1.4.3- Las maravillas en los libros de viajes de la España medieval

El estudio de las maravillas en la Edad Media posee un amplio repertorio bibliográfico, que trata de abarcar toda una serie de elementos fabulosos y extraordinarios que sorprenden por su calidad de rareza y diferencia. La maravilla se asocia a fenómenos, seres y objetos que provocan admiración por su carácter sobrenatural e insólito. En cierta medida, se establece una ‘ruptura’ con lo cotidiano, integrando elementos extraordinarios a la realidad cultural, lo que puebla el imaginario de eventos maravillosos, mágicos, milagrosos

²¹¹ Dos Santos, Luis Miguel, “Generación de Poniente: natura y alteridad religiosa en los viajes de Pero Tafur y el *Libro del Infante don Pedro de Portugal*”, pp. 59-82.

y monstruosos.²¹² Ahora bien, en el presente estado de la cuestión, se establece una revisión de la presencia de las maravillas en los libros de viajes del mundo hispánico, con el fin de examinar los principales estudios que refieren a los elementos extraordinarios en torno a los viajes y los encuentros con las tierras lejanas y exóticas.

En 1984, Miguel Ángel Pérez Priego sostiene que las maravillas reflejan los elementos fabulosos que se asocian a un “Oriente insólito, desconocido y casi increíble”,²¹³ difundido por diversos medios, tales como enciclopedias, bestiarios, cosmografías, noticias de autores antiguos, leyendas, entre otros, que fueron recogidos por los libros de viajes. Para el caso de la literatura de viajes hispánica, señala que en el *Libro del Conosçimiento* abundan las maravillas que se refieren a leyendas o criaturas asombrosas, como los hombres sin cuello y con cabeza en el pecho, los hombres con cabeza de perro (cinocéfalos), o los árboles que dan como fruto grandes pájaros. Sin ir más lejos, este tipo de maravillas extraordinarias se encuentran también en el *Libro del Infante don Pedro*, el libro de John Mandeville y la *Embajada a Tamorlán* de Ruy González de Clavijo. Incluso, se refiere a lo ‘maravilloso real’ de los libros de viajes verdaderos, como parte de elementos que causan asombro por su grandiosidad, rareza y novedad. Este tipo de maravillas carecen de un carácter ‘sobrenatural’, por el contrario, se observan en el mundo real y cotidiano, y para el autor, se encuentran narradas en la *Embajada a Tamorlán* de Clavijo y las *Andanças e viajes* de Tafur, ya sea cuando se menciona en el primer relato la magnificencia de Constantinopla, el esplendor de los mosaicos de Santa Sofía y la riqueza ceremonial de la corte de Tamorlán, o en el caso del segundo escrito, con la descripción del Nilo y sus animales extraños, y la grandeza de las

²¹² Para una mayor revisión sobre la presencia de lo maravilloso en la Edad Media, véase: Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 2008; Daston, Lorraine y Park, Katharine, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, Zone Books, New York, 1998; Gingras, Francis, *Une étrange constance. Les motifs merveilleux dans les littératures d’expression française du Moyen Age à nos jours*, Les Presses, de l’Université Laval, Québec, 2006; Rùth, Axel, “Representing wonder in medieval miracle narratives”, *MLN*, vol. 126, núm. 4, 2011, pp. 89-114; Bynum, Caroline Walker, “Wonder”, *The American Historical Review*, vol. 102, núm. 1, 1997, pp. 1-26; Wittkower, Rudolf, “Marvels of the East. A study in the history of monsters”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 5, 1942, pp. 159-197; Álvarez Moctezuma, Israel y Gutiérrez Trapaga, Daniel (eds.), *Historia y literatura: maravillas, magia y milagros en el Occidente medieval*, Memorias del Segundo Coloquio Interdisciplinario de Estudios Medievales, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2015; Karnes, Michelle, “Marvels in the medieval imagination”, *Speculum*, vol. 90, núm. 2, 2015, pp. 327-365; Orriols, Anna; Cerdà, Jordi & Duran-Porta, Joan, *Imago & Mirabilia. Las formas del prodigio en el Mediterráneo medieval*, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2020.

²¹³ Pérez Priego, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, p. 230.

ciudades, sus industrias y comercios.²¹⁴ En esta misma línea, Rafael Beltrán (1991), señala que Pero Tafur se refiere a ‘maravillas reales’, las que constituyen obras de la naturaleza o del hombre, en cuanto provocan admiración por su carácter grandioso e increíble. Dentro de estas maravillas reales, se consideran algunos animales fabulosos como la jirafa, el elefante, la cebra, el cocodrilo, el hipopótamo y el camello; y los edificios de Santa Sofía, las obras de Constantinopla, las pirámides de Egipto, entre otros.²¹⁵

María Jesús Lacarra en su investigación “La imaginación en los primeros libros de viajes” (1994), analiza el mundo imaginario de los libros de viajes medievales hispánicos, entre aquellos el *Libro del Conosçimiento*, el *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, la *Embajada a Tamorlán* y las *Andanças e viajes* de Pero Tafur. Para la autora, estos relatos incluyen la presencia de las maravillas como parte de la tradición narrativa medieval, donde el imaginario de lo maravilloso se vincula a Oriente.²¹⁶ De esto, en algunos casos las maravillas se aceptarán como parte de ese mundo lejano y exótico, y en otros, los viajeros presentarán sus dudas y escepticismo frente a los sucesos y seres fabulosos que no han visto de forma directa. Aún así, la mención de la materia de la India aviva el interés del público occidental por estas tierras de sueños, anhelos y proyecciones.

Anca Crivat en su artículo “*Mirabilis Oriens*: fuentes y transmisión” (1994-95), examina lo maravilloso como un tópico que participa de una larga tradición, en el que destaca la abundancia vegetal, la riqueza fastuosa, la fauna hiperbólica, y la presencia de seres monstruosos y fabulosos.²¹⁷ En el estudio se realiza una mirada amplia a la maravilla desde la antigüedad griega hasta fines de la Edad Media, y en particular, referente al mundo hispánico, se alude el caso de las *Andanças e viajes* de Pero Tafur, en cuyo relato se plantea que las maravillas caen en un desuso total, “apareciendo sólo bajo la forma de pálidas y diseminadas alusiones o expresiones de incredulidad”.²¹⁸ Del mismo modo, Catherine Soriano publica el trabajo “‘Angliaterra, tierra de maravillas’ en *El Victorial*” (1995), en el que se aborda la presencia de lo maravilloso en la obra de *El Victorial* de Games, donde el

²¹⁴ Pérez Priego, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, p. 231.

²¹⁵ Beltrán, Rafael, “Libros de viajes medievales castellanos”, p. 135.

²¹⁶ Lacarra, María Jesús, “La imaginación en los primeros libros de viajes”. En María Isabel Toro Pascua (ed.), *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 1989)*, vol. 1, 1994, pp. 501-509.

²¹⁷ Crivat, Anca, “*Mirabilis Oriens*: fuentes y transmisión”, *Revista de Filología Románica*, 11-12, Universidad Complutense de Madrid, 1994-95, pp. 471-479.

²¹⁸ Crivat, Anca, “*Mirabilis Oriens*: fuentes y transmisión”, p. 478.

caballero hispano Pero Niño llega a la isla de Anglaterra y se describen sus habitantes, flora y fauna, además de diversos sucesos maravillosos en ese espacio. La isla constituye un espacio que se asocia a la aventura y la imaginación, como un ‘universo cerrado’ que posee sus propias leyes, donde predomina lo sobrenatural y lo desconocido. Sin ir más lejos, la maravilla es una forma de legitimar las andanzas del caballero Pero Niño, como parte de la aventura caballeresca, en la medida que se enfrenta a sierpes, dragones y animales fieros, además de referirse a hombres salvajes, criaturas fabulosas y elementos mágicos.²¹⁹

Miguel Ángel Pérez Priego escribe el artículo “Maravillas en los libros de viajes medievales” (1995), en el cual define lo maravilloso como los eventos extraordinarios y fabulosos provenientes de Asia, el escenario principal de las experiencias viajeras. Asimismo, destaca las maravillas cristianas, las que se asocian a las peregrinaciones a Jerusalén, la veneración de reliquias, las ceremonias religiosas y los innumerables vestigios del pasado cristiano. Finalmente, menciona lo maravilloso antiguo, como parte de las referencias a la leyenda troyana y los *mirabilia urbis Romae*.²²⁰ Junto con esto, César Domínguez en su trabajo “‘*E contauan vna grand maravilla*’. Lo Maravilloso y sus fórmulas retóricas en los relatos de viajes medievales” (1997), examina el papel de las maravillas en la narrativa de viajes, las que transmiten noticias de lo extraño y lo desconocido de las regiones lejanas, además de constituir una colección de historias que generan asombro por la diferencia. Acerca de esto, el autor señala que en los relatos de viajes se articulan algunas técnicas retóricas: la *descriptio*, utilizada para describir el objeto desconocido, esto es, seccionando el objeto en una serie de unidades que sean fáciles de reconocer por el lector, o usando unidades-base de elementos conocidos por los lectores y que permita articular una comparación; la *narratio*, la que se usa para narrar historias informativas y moralizantes, las cuales reflejan noticias de las tierras lejanas, donde abundan menciones de maravillas etnográficas y de la naturaleza; y el *catalogus*, usado para enumerar diversos elementos en

²¹⁹ Soriano, Catherine, “‘Anglaterra, tierra de maravillas’ en *El Victorial*”. En Juan Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 1993)*, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 351-362.

²²⁰ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Maravillas en los libros de viajes medievales”, *Compás de Letras*, núm. 7, 1995, pp. 65-78.

la construcción del relato, tales como objetos sagrados y maravillas, constituyendo un testimonio descriptivo-informativo y un registro documental de los viajes.²²¹

Por otra parte, Alberto Montaner publica la investigación “Las maravillas de La Meca en el *Libro del Conoscimiento* y en el *Digenis Akritas*” (2000), en la que aborda las referencias maravillosas del mundo árabe, aludiendo a la caja de acero donde se encuentra el Corán y el edificio de calamita (o piedra imán) que lo custodia, en este caso, la Caaba, la Casa de Dios de la mezquita mayor de La Meca.²²² Así, el arca de hierro que contiene la ley y testamento de Mahoma expresa un objeto de devoción islámica, el cual al estar custodiado por el edificio de la piedra imán, se mantiene en equilibrio en el aire, esto “por fuerzas magnéticas que la atraen en todos los sentidos”.²²³ Desde otra línea, Juan Casas Rigall escribe el trabajo “Razas humanas portentosas en las partidas remotas del mundo (de Benjamín de Tudela a Cristóbal Colón)” (2002), en el que se analiza la presencia de los monstruos en la narrativa histórica y la literatura de viajes de la Edad Media. El monstruo forma parte de los *mirabilia*, reflejando un ser maligno y pecaminoso, el que se encuentra en los márgenes del mundo, alejado de la civilización.²²⁴ Asimismo, Victoria Béguelin-Argimón redacta el artículo “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV” (2004), en el que se examina la categoría de la maravilla en tres libros de viajes medievales hispánicos: la *Embajada a Tamorlán*, las *Andanças e viajes* y la *Historia del Infante don Pedro*. El universo cultural de lo maravilloso, según la autora, se divide en cuatro facetas: lo maravilloso cristiano, como referencia a elementos sagrados y milagrosos; lo maravilloso material, como parte de las riquezas y objetos materiales fabulosos; lo maravilloso antropológico, lo que considera un encuentro cultural con el Otro, una humanidad distinta, generando rechazo, inquietud o curiosidad; y lo maravilloso folklórico y mítico, como parte de la búsqueda de

²²¹ Domínguez, César, “‘E contauan vna grand maravilla’. Lo Maravilloso y sus fórmulas retóricas en los relatos de viajes medievales”, *Scriptura*, núm. 13, 1997, pp. 179-191.

²²² Montaner, Alberto, “Las maravillas de La Meca en el *Libro del Conoscimiento* y en el *Digenis Akritas*”. En Margarita Freixas y Silvia Iriso (eds.), *VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 1999)*, Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santander, 2000, pp. 1313-1325.

²²³ Montaner, Alberto, “Las maravillas de La Meca en el *Libro del Conoscimiento* y en el *Digenis Akritas*”, p. 1320.

²²⁴ Casas Rigall, Juan, “Razas humanas portentosas en las partidas remotas del mundo (de Benjamín de Tudela a Cristóbal Colón)”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 253-290.

paraísos y espacios oníricos, como el reino del Preste Juan, la tierra de las Amazonas y el Paraíso Terrenal.²²⁵

Sofía Carrizo Rueda escribe el estudio “Símbolos, mitos y prodigios en el horizonte de los viajeros medievales” (2004), en el que menciona la presencia de las maravillas en los libros de viajes medievales, donde se articulan catálogos y descripciones de sucesos extraños, fabulosos y sobrenaturales. Para la autora, estas maravillas cumplen un rol de entretenimiento, en cuanto la gente siente agrado y placer de oír este tipo de historias, que además constituyen una construcción de la imagen del mundo de su tiempo. La mención a los libros de viajes hispánicos se concentra en la obra de Pero Tafur, en la medida que en su escrito se incluyen sucesos milagrosos, maravillas de la India y menciones al reino del Preste Juan, esto último referido en el encuentro con el viajero Nicolò dei Conti, quien narra algunos eventos extraordinarios de Oriente.²²⁶ Por otra parte, Barry Taylor en su trabajo “Late medieval Spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa” (2004), revisa los viajes hispánicos de fines de la Edad Media, y en particular, las anotaciones sobre las maravillas, las relaciones de alteridad, y las descripciones religiosas, comerciales y sociales de los pueblos asiáticos.²²⁷ Sobre esto, el autor sostiene que los libros de viajes hispánicos se refieren a diversos tipos de maravillas: Clavijo habla de las amazonas, jardines y curiosidades naturales, arquitectura y mosaicos del claustro de Santa María de Peribletos; en otros casos, Tafur señala que no ve monstruos, y en su encuentro con el viajero italiano Nicolò dei Conti, este último dice que vio un elefante blanco, un asno multicolor y algunos unicornios. Así, tal como aprecia Taylor, los viajeros mantienen posturas imparciales y escépticas frente a lo maravilloso. Si bien pueden mencionar algunos sucesos extraordinarios en sus relatos, esto lo apoyan con testimonios de otros viajeros o formas retóricas como ‘dizen que’ o ‘yo no estaba ahí’, dando cuenta que dichos eventos solo se han escuchado de otras fuentes y no los han visto con sus propios ojos.²²⁸

²²⁵ Béguelin-Argimón, Victoria, “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV”. En Julio Peñate Rivero (ed.), *Relato de viaje y literaturas hispánicas*, Visor Libros, Madrid, 2004, pp. 87-99.

²²⁶ Carrizo Rueda, Sofía, “Símbolos, mitos y prodigios en el horizonte de los viajeros medievales”, *Quimera: Revista de Literatura*, núm. 246-247, 2004, pp. 12-20.

²²⁷ Taylor, Barry, “Late medieval Spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa”. En Rosamund Allen, *Eastward Bound. Travel and travellers, 1050-1550*, Manchester University Press, Manchester and New York, 2004, pp. 221-234.

²²⁸ Taylor, Barry, “Late medieval Spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa”, pp. 225-226.

Karen M. Daly, en su artículo “Here there be no dragons: *Maravilla* in Two Fifteenth-Century Spanish *libros de viajes*” (2012), señala que la *Embajada a Tamorlán* de Clavijo y las *Andanças e viajes* de Pero Tafur generan un cambio en la forma de describir las maravillas extraordinarias y fabulosas, tan características en la tradición literaria medieval. En este sentido, la autora sostiene que en estos relatos de viajes predomina la idea de lo ‘maravilloso real’ –acuñando la expresión de Pérez Priego–, donde las maravillas se vinculan a las construcciones realizadas por las personas, los objetos lujosos o las maravillas que impresionan por su carácter inusual y diferente, sin poseer ninguna cualidad fantástica.²²⁹

Desde el 2014 a la actualidad, se han realizado otros trabajos que abordan discusiones en torno a las maravillas, los milagros y los monstruos en la literatura hispánica medieval. Con respecto a esto, he publicado el estudio “La tradición de las maravillas en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur (1436-1439)”, en el que se examina el concepto de lo maravilloso en la tradición de los relatos de viajes medievales y se analiza la tipología de las maravillas extraordinarias, mágicas, milagrosas, extrañas y monstruosas.²³⁰ En esta investigación se señala que las maravillas forman parte de la creación de Dios, en el que confluyen elementos extraordinarios y fabulosos, los que generan admiración en los viajeros que recorren las tierras lejanas de Oriente. En particular, los viajes de Tafur incluyen la presencia de las maravillas, las que se integran en la tradición narrativa de los viajeros medievales, manteniendo una actitud de asombro frente a los eventos sobrenaturales y prodigiosos de su realidad cultural.²³¹

Noemí Martín Santo publica el estudio “El espacio y la maravilla en el *Libro de Alexandre*” (2016), en el que se analiza la presencia de las maravillas en el imaginario de los

²²⁹ Daly, Karen M., “Here there be no dragons: *Maravilla* in two Fifteenth-Century Spanish *libros de viajes*”, *Notandum*, núm. 29, 2012, pp. 25-34.

²³⁰ Castro, Pablo, “La tradición de las maravillas en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur (1436-1439)”, *LEMIR. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, núm. 18, 2014, pp. 329-382.

²³¹ Cabe mencionar que el mismo autor ha publicado otros trabajos referidos a las maravillas en los libros de viajes medievales, dentro de los cuales se encuentran: Castro, Pablo, “Monstruos, prodigios y maravillas en los viajes de Pero Tafur”, *Revista Medievalista*, Universidade Nova de Lisboa, núm. 20, 2016, pp. 2-25; “La magia en los libros de viajes medievales: una aproximación a la nigromancia y los encantamientos en las andanzas de Pero Tafur”, *Revista Sans Soleil, Estudios de la Imagen*, vol. 8, 2016, pp. 66-75; “Los milagros en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, núm. 13, 2014, pp. 110-131; “El otro mundo en los libros de viajes medievales: una aproximación a la imagen maravillosa del infierno (siglos XII-XIV)”, *Revista Ab Initio*, núm. 12, 2018, pp. 23-57; “La magia en el mundo medieval: percepciones y actitudes de los viajeros frente a los encantamientos, hechicerías y nigromancias (ss. XIII-XV)”. En Marta Piñol Lloret (ed.), *Relaciones ocultas: símbolos, alquimia y esoterismo en el arte*, Ediciones Sans Soleil, Vitoria-Gasteiz, Buenos Aires, 2018, pp. 113-149.

viajes de Alejandro Magno a Oriente. Así, se señala que el *Libro de Alexandre* funde elementos de la literatura y los relatos de viajes, dando cuenta de elementos históricos y ficticios en la narración.²³² En cuanto a esto, lo maravilloso está en el viaje con los grifos, la aventura por el mar, la grandeza del ejército del mundo persa, la abundancia de bienes y especias, el encuentro con las Amazonas, elefantes, gigantes, acéfalos y animales fabulosos. Alejandro representa un *homo viator*, un viajero que mediante su curiosidad se expande hacia las tierras asiáticas y descubre diversas maravillas que le asombran por su novedad, rareza y diferencia, lo cual refleja el imaginario de lo extraño y lo desconocido de los confines del mundo.

Finalmente, Melisa Laura Marti escribe el artículo “Noticias de reinos lejanos. La imagen del mundo medieval en los relatos de viajes de la Baja Edad Media” (2018), en el que se estudia la exploración de las tierras orientales y la idea de la maravilla en la literatura hispánica, particularmente el *Libro de Alexandre*, el *Libro del Caballero Zifar* y la *Embajada a Tamorlán*.²³³ En estos relatos se encuentra la mención de elementos maravillosos, tales como bestias fabulosas y prodigios, que integran el imaginario de las tierras lejanas. La maravilla refleja lo inaccesible, lo extraño y la diferencia con la otredad. Ahora bien, para el caso de estos relatos, se sostiene que la maravilla cumple propósitos diferentes en cada escrito: en el *Libro de Alexandre* se da cuenta del conocimiento del mundo, incorporando las novedades de las tierras exóticas; en el *Libro del Caballero Zifar*, los episodios maravillosos se asocian a la aventura del caballero, en el que los elementos fabulosos forman parte del escenario en el que ocurren sus andanzas, peligros y pruebas heroicas; y en la *Embajada a Tamorlán*, la maravilla se racionaliza, perdiendo su carácter sobrenatural o extraño, quedando más bien vinculada a la realidad conocida.²³⁴

²³² Martín Santo, Noemí, “El espacio y la maravilla en el *Libro de Alexandre*”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, núm. 32, 2016, pp. 559-569.

²³³ Marti, Melisa Laura, “Noticias de reinos lejanos. La imagen del mundo medieval en los relatos de viajes de la Baja Edad Media”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, núm. 40, 2018, pp. 195-211.

²³⁴ Marti, Melisa Laura, “Noticias de reinos lejanos. La imagen del mundo medieval en los relatos de viajes de la Baja Edad Media”, pp. 209-210. Por otra parte, existen otros trabajos referidos a los viajes y las maravillas en la literatura hispánica medieval y renacentista, los cuales se enfocan en los viajes de exploración hacia el Nuevo Mundo, o bien se desarrollan en otros géneros narrativos, tales como crónicas o libros de caballería, los que recogen herencias de los *mirabilia* medievales. Para una mayor revisión de algunos de estos estudios, véase: Greenblatt, Stephen, *Marvelous Possessions. The wonder of the New World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992; Paniagua Pérez, Jesús, “Los *mirabilia* medievales y los conquistadores y exploradores de América”, *Estudios Humanísticos. Historia*, núm. 7, 2008, pp. 139-159; Herrero Massari, José Manuel, “La percepción de la maravilla en los relatos de viajes portugueses y españoles de los siglos XVI y XVII”. En Rafael

En definitiva, los estudios referentes a las maravillas se han centrado en el ámbito de la literatura y la historia cultural, bordeando con las percepciones, las mentalidades y las construcciones imaginarias. Si bien se han desarrollado trabajos en torno a la escritura y las fórmulas retóricas de lo maravilloso, o sus distintas clasificaciones como categorías culturales del asombro y la imaginación medieval, los estudios no se detienen de manera acabada en las funciones de la maravilla en los libros de viajes de la España medieval, teniendo en cuenta los propósitos narrativos, discursivos, estéticos e histórico-ficcionales, que permitan develar su relación con la otredad y el sentido de la representación en la construcción cultural e identitaria de los pueblos orientales.

De este modo, el presente estudio realiza un análisis diacrónico de las fuentes de los libros de viajes de la España medieval, con el fin de comprender la percepción que tienen los viajeros medievales sobre la otredad oriental durante los siglos XIV y XV. En esta línea, la hipótesis inicial que planteamos es que el otro, lo diferente, tensiona con las categorías sociales, culturales y mentales del mundo europeo, quien intenta describirlo, asimilarlo y clasificarlo. Frente a este escenario de la alteridad, los viajeros articulan discursos, ideas, prejuicios, sueños y proyecciones del otro, el cual se ‘moldea’ en función de los intereses y

Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 291-305; Estévez Benítez, Estela, “Colón y la transmisión de los mitos de los pueblos monstruosos a América”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, núm. 15, 2015, pp. 78-100; Gil, Juan, “De los mitos de las Indias”. En Carmen Bernard, *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1994, pp. 266-288; Castro, Pablo, “Monstruos, rarezas y maravillas en el Nuevo Mundo. Una lectura a la visión europea de los indios de la Patagonia y Tierra del Fuego mediante la cartografía de los siglos XVI y XVII”, *Revista Sans Soleil*, Estudios de la Imagen, núm. 4, 2012, pp. 30-52; García Arranz, José Julio, “Monstruos y mitos clásicos en las primeras crónicas e imágenes europeas de América: los acéfalos”. En J. M. Maestre, J. Pascual Barea y Luis Charlo Brea (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Luis Gil*, Ayuntamiento de Alcañiz – Universidad de Cádiz, Cádiz, 1997, pp. 337-347; Sales Dasí, Emilio José, “Algunos aspectos de lo maravilloso en la tradición del *Amadís de Gaula*: serpientes, naos y otros prodigios”. En Santiago Fortuño Llorens y Tomàs Martínez Romero (eds.), *Actes del VII Congrés de l’Associació Hispànica de la Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 1997)*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 1999, pp. 345-360; Vargas Díaz Toledo, Aurelio, “Un mundo de maravillas y encantamientos: los libros de caballerías portugueses”. En Armando López Castro y María Luzdivina Cuesta Torre, *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (León, 2005)*, Universidad de León, 2007, pp. 1099-1108; García Piqueras, Isabel, “Análisis de los elementos maravillosos en la redacción de *La Fazienda de Ultramar*”. En José Manuel Lucía Megías, *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 1995)*, vol. 1, Alcalá de Henares, 1997, pp. 653-660; Zubillaga, Carina, “Realidades milagrosas y maravillas posibles en el *Libro del caballero Zifar*”, *Medievalia*, núm. 42, 2010, pp. 1-6; Pérez, Paula, “Análisis de dos relatos maravillosos del *Libro del caballero Zifar*”, *Tirant*, 21, 2018, pp. 433-456; Duce García, Jesús, “Magia y maravillas en los libros de caballerías hispánicos”. En José Manuel Lucía Megías y María Carmen Marín Pina, *Amadís de Gaula: quinientos años después. Estudios en homenaje a Juan Manuel Cacho Blecua*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2008, pp. 191-200; Mérida Jiménez, Rafael, ‘*Fuera de la orden de natura*’: magias, milagros y maravillas en el «*Amadís de Gaula*», Reichenberger, Kassel, 2001.

los contextos de los sujetos que forjan sus representaciones. Así, la maravilla se integra como una categoría cultural para referir a la admiración ante fenómenos extraños, fabulosos y distintos, y que, además, permite ir ‘poblando’ con representaciones e imaginarios aquellas cosas desconocidas de las tierras lejanas y exóticas. En este sentido, lo maravilloso no solo expresa la descripción de imaginarios fabulosos de las tierras incógnitas, sino que también abre camino para comprender la construcción de identidades políticas, sociales y culturales del mundo europeo, y en este caso particular, hispánico, frente a Oriente, que se concibe como un espejo múltiple que oscila entre la barbarie, la rareza y el exotismo.

II

Los viajes y la percepción de la otredad oriental en la Edad Media

La noción del viaje expresa una multiplicidad de enfoques en torno a su concepto y los modos narrativos que construyen los viajeros a partir de sus desplazamientos. El estudio de los viajes nos permite comprender las percepciones del mundo y las relaciones de alteridad por parte del sujeto que se desplaza. En este recorrido, el viajero observa, anota e integra elementos que le causan curiosidad o desea realzar en su narrativa de viaje. Mediante la escritura del periplo se articula una intencionalidad de parte del autor de transmitir un mensaje y la realidad que se observa, y con ello, describir los lugares, las gentes y los sucesos que ocurren. Los relatos de viajes recogen la experiencia y la memoria de los viajeros, así como también su forma de representar el mundo.

Ahora bien, el concepto de viaje sintetiza las ideas de movimiento, búsqueda y encuentro, en cuanto existe un desplazamiento que permite al viajero trasladarse de manera física, espiritual o simbólica, estableciendo una relación con un objeto u otredad que se integra a su realidad cultural. En su raíz etimológica, el término viaje deriva del latín *via*, lo que alude a la idea de ‘vía’, ‘conducto’, ‘calle’ o ‘camino’,²³⁵ un espacio que es recorrido por

²³⁵ Diccionario Esencial VOX Latino-Español, Larousse Editorial, Barcelona, 2010, p. 505. Según Joan Coromines, el concepto *via* alude al ‘camino’, ‘carretera’, ‘calle’ y ‘viaje’ (Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Barcelona, 2012, p. 575). Junto con esto, tal como refiere Pascual

el viajero. Asimismo, esta noción de viajar se asocia al itinerario, en la medida que expresa el rumbo o trayecto que sigue el viandante. Itinerario deriva de la raíz latina *iter, itineris*, lo que se vincula a las nociones de ‘camino’, ‘viaje’, ‘marcha’ y ‘ruta’.²³⁶ Con todo, el sujeto que se desplaza se concibe como *viator, viatoris*, esto es, un ‘viajero’, un ‘viandante’,²³⁷ una persona que transita por un camino, que se traslada físicamente de un lugar a otro, o que realiza un desplazamiento interno o espiritual.

El viaje constituye las acciones de caminar, trasladarse y recorrer, en todas las cuales se expresa un desplazamiento material e inmaterial. En perspectiva simbólica, Juan Eduardo Cirlot señala que el viaje “no es nunca la mera traslación del espacio, sino la tensión de búsqueda y de cambio que determina el movimiento y la experiencia que se deriva del mismo”.²³⁸ En cierta medida, el viaje se concibe como travesía, una búsqueda intensa de algo nuevo y desconocido; así, este traslado significa pasar de un estado a otro, tanto en un nivel físico, espiritual y simbólico. El desplazamiento no solo se entiende desde una perspectiva material, sino que genera una relación de búsqueda interna del sujeto, ya sea como peregrinación o, ya como viaje iniciático, que refleje una transformación en el estado del alma. Asimismo, Jean Chevalier y Alain Gheerbrant sostienen que el viaje simboliza “una aventura y una búsqueda, se trate de un tesoro o de un simple conocimiento, concreto o espiritual”.²³⁹ En esta línea, el viaje expresa un sentido de aventura, cambio y nuevas experiencias, como parte de una progresión del alma. El sujeto amplía sus espacios y horizontes, generando una ruptura con su mundo cotidiano, y abriendo nuevas rutas que permitan aspirar al objetivo de su traslado o alcanzar el objeto de su búsqueda.

Si consideramos la definición de viaje que plantea Claude Kappler, notaremos:

Martínez Calvo, la palabra *via* significa ‘camino’ y ‘viaje’, manteniendo una relación con *viaticus* como lo ‘propio para el viaje’ y *viaticum*, la ‘provisión para el viaje’ (Martínez Calvo, Pascual, *Diccionario Latino-Castellano Etimológico*, Cometa, Colección Cultura Clásica, Zaragoza, 2009, p. 261). Véase también: Meillet, Antoine y Ernout, Alfred, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1951, p. 1292; Glare, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press – Oxford University Press, London, 1968, pp. 2053-2054; Segura Munguía, Santiago, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Publicaciones Universidad de Deusto, Deusto, 2013, p. 836.

²³⁶ Diccionario Esencial VOX Latino-Español, p. 241; Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 317; Glare, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, p. 975; Segura Munguía, Santiago, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, p. 400.

²³⁷ Diccionario Esencial VOX Latino-Español, p. 506; Martínez Calvo, Pascual, *Diccionario Latino-Castellano Etimológico*, p. 261.

²³⁸ Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Siruela, Madrid, 2005, p. 463.

²³⁹ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 2015, p. 1067.

El viaje es ruptura, y esta ruptura engendra el peligro. Pero es un peligro que puede ser fecundo: al igual que en los mitos de los orígenes la ruptura del estado edénico primero se salda no solamente con el sufrimiento, pero también con la cultura, sello del genio específicamente humano, el viaje conduce al individuo hacia un conocimiento superior del Mundo, del Hombre y de sí mismo. El viaje encierra un mensaje: el mensajero (que no podría ser otra cosa que el viajero) es el intermediario, desde tiempos inmemoriales, entre el secreto de los dioses y de las cosas y los hombres. De este modo, lo desconocido se entrega a la humanidad.²⁴⁰

El viaje se concibe como una ruptura con el mundo cotidiano, en cuanto quiebra con lo común y lo conocido, para dar espacio a la aventura, la tensión y el peligro. El desplazamiento refleja el carácter errante del viajero, que busca lo desconocido y lo diferente, y en él prima un sentido de apertura de la realidad que se observa. A partir de ahí, el viandante es el intermediario de su espacio de origen y las tierras que recorre, entregando noticias sobre la realidad de otras sociedades, sus costumbres y formas de vida, así como también los paisajes, la naturaleza y los objetos de la otredad. El viaje abre el contacto con otras realidades culturales, lo que plantea una proximidad con lo ajeno y la diferencia.

Tal como estima Maria Serena Mazzi, el viaje “es separarse del mundo propio, de lo ya sabido, de nuestras costumbres cotidianas”, con lo cual el viajero “sale del orden de lo conocido para entrar en el orden del extrañamiento”.²⁴¹ El desplazamiento hacia regiones nuevas y desconocidas nutre un estado de extrañeza en el viaje, en vista de que el sujeto se enfrenta a realidades disímiles con otros paisajes, gentes y costumbres, como parte de un proceso de encuentro y choque con lo ajeno. Para la autora, “si mayor es la lejanía, mayor es la alienación”.²⁴² El mismo viandante en su recorrido puede reflejar un proceso de sincretismo, en la medida que integre, adopte o asimile elementos de las culturas foráneas, resultando un ‘extraño’ o ‘forastero’ para su propia sociedad.

En otras palabras, el viaje refleja un desplazamiento, ‘salir’ de un espacio, estado o situación, y moverse hacia otras regiones u horizontes. Paul Zumthor señala que el viaje expresa un “tránsito que arranca de *aquí*; una proyección hacia *allá* –hacia un fuera que podría ser peligroso; una extracción”,²⁴³ con lo cual el recorrido significa una ruptura con el

²⁴⁰ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 88.

²⁴¹ Mazzi, Maria Serena, *Los viajeros medievales*, p. 23.

²⁴² Ídem.

²⁴³ Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, p. 162.

punto de partida. El viaje puede conllevar dificultades y peligros, lo que estructura una diferencia entre el *aquí* –como lugar cerrado, ordenado, seguro y conocido–, en relación con el *allá* –como reflejo de los espacios ajenos, abiertos, extraños y diferentes–.²⁴⁴ Así, el concepto de viaje refleja la tensión entre los espacios conocidos y foráneos, de modo que el viandante cruza límites en los cuales dialoga, encuentra y choca con la alteridad.

En suma, la noción del viaje concentra las ideas de búsqueda y desplazamiento, entendido como un traslado en el que se busca un objeto material o simbólico. El viaje se expresa en la apertura, como parte de un proceso de exteriorización en el cual el sujeto recorre otros espacios y horizontes. Así, al viajar hacia ‘fuera’, al exterior, en las regiones lejanas y los márgenes del mundo, el viandante cruza los límites del orden de lo conocido para internarse en espacios ajenos y extraños, proclives a la diferencia. A partir de aquí, el viaje incide en la construcción de la identidad del viajero, en cuanto el sujeto establece encuentros con una alteridad que, expresada en pueblos, gentes, códigos culturales, formas de vida, espacios, naturaleza, etc., permite que el viajero pueda reconocer lo propio y lo distinto. En este sentido, el viandante aprende, dialoga y descubre de otras realidades, con lo cual establece rupturas con el orden de lo conocido y articula nuevas fronteras culturales e identitarias que amplían su imagen de mundo.

2.1- Los viajes en la Edad Media

2.1.1- Notas para un contexto histórico. Los viajes y la expansión de Occidente

El viaje medieval oscila entre lo temporal y lo espiritual, donde el viajero, como *homo viator*, simboliza a la persona que se desplaza de un lugar a otro, tanto en un traslado físico, como también en una búsqueda de lo trascendente. La sociedad medieval realiza diversos desplazamientos, con fines políticos, religiosos, comerciales, diplomáticos, aventureros,

²⁴⁴ En cierta medida, se establece una dicotomía en la percepción del espacio, tanto en la relación interna y externa (dentro y fuera, cerrado y abierto), donde el *aquí* expresa el ‘encierro’, la ‘protección’ y el ‘refugio del hogar’, mientras que el *allá* alude al ‘movimiento’, las acciones ‘peligrosas’ y los espacios ‘extraños’ y ‘desconocidos’. Véase: Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, pp. 58-67; Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1965, pp. 268-290.

entre otros, que amplían las relaciones con otros pueblos y los horizontes de los lugares que se recorren.

En el caso del viaje espiritual, el *homo viator* se considera como un peregrino que recorre el mundo –mediante su existencia y vida– en búsqueda del ascenso del alma. En perspectiva simbólica, el viaje “es el paso a través de la existencia hacia la Jerusalén celestial, el reino de los cielos”,²⁴⁵ donde las personas se desplazan de manera espiritual en busca de lo trascendente, el reino de Dios. Peter Dinzelbacher estima que el peregrino viaja de forma errante en búsqueda de la *coelestis patria*.²⁴⁶ Incluso Gerhart B. Ladner señala que el *homo viator* es una persona que sigue un camino, moviéndose entre dos mundos, el terrenal y el celestial; de este modo, el sujeto medieval se traslada como un peregrino en búsqueda del orden eterno y superior.²⁴⁷ De esto, podemos apreciar cómo el viaje medieval se vincula a un estado espiritual y trascendente, en cuanto el recorrido concentra una noción de ‘búsqueda’ interna y ‘purificación’ del alma. A través de este viaje espiritual, el peregrino desea alcanzar un estado de plenitud y ascensión, lo que permita proyectar un tránsito hacia la morada definitiva del cielo.

Hay que tener presente que las peregrinaciones se realizan de manera temprana en el mundo cristiano. De hecho, tal como indica Adeline Rucquoi, entre los siglos III y V d.C., se establecen desplazamientos de eremitas hacia los desiertos de Oriente medio, e incluso, a partir del siglo VI d.C., en Occidente, se suma una labor misionera, donde se busca convertir a los pueblos paganos al cristianismo.²⁴⁸ Ahora bien, los mayores peregrinajes comienzan con el siglo X, considerando el contexto escatológico y la búsqueda de la redención de los pecados, con lo cual los viajes hacia Tierra Santa adquieren una connotación de ‘penitencia’ y ‘purificación’; los lugares santos poseen virtudes espirituales con las que se puede obtener la remisión de las faltas.²⁴⁹ Sin ir más lejos, entre los siglos XI y XIII d.C., se amplían las peregrinaciones bajo el contexto de las cruzadas, donde este viaje espiritual se concibe como un rito de penitencia, lo que permite que la persona pueda enmendarse y crear una vida nueva.

²⁴⁵ Mazzi, Maria Serena, *Los viajeros medievales*, p. 24.

²⁴⁶ Dinzelbacher, Peter, “The Way to the Other World in Medieval Literature and Art”, *Folklore*, vol. 97, núm. 1, 1986, pp. 79-80.

²⁴⁷ Cfr. Ladner, Gerhart B., “Homo Viator: medieval ideas on alienation and order”, *Speculum*, vol. 42, núm. 2, 1967, p. 233.

²⁴⁸ Rucquoi, Adeline, “Peregrinos medievales”, *Tiempo de Historia*, núm. 75, año VII, 1981, pp. 82 y ss.

²⁴⁹ Runciman, Steven, *Historia de las Cruzadas. La primera cruzada y la fundación del reino de Jerusalén*, vol. 1, Alianza, Madrid, 1980, p. 56.

Así, la peregrinación alcanza un estado de purificación, en el que se articula “la conciencia de una marcha para el cumplimiento de un sacrificio común, ofrenda propiciatoria y redentora”.²⁵⁰ La peregrinación se enmarca como un desplazamiento interno y espiritual que tiene como objetivo la búsqueda de lo trascendental, las hierofanías y el encuentro místico con Dios. De este modo, se logra establecer un desarraigo hacia las cosas mundanas, con la finalidad de alcanzar un estado de pulcritud y renovación del alma.

Cabe mencionar que este viaje se considera una práctica devocional, en cuanto el creyente realiza un desplazamiento hacia lugares con una condición de sacralidad, ya sea ciudades como Jerusalén, Roma o Santiago de Compostela, al igual que espacios asociados a eventos milagrosos, reliquias, mártires, santos y personajes bíblicos. El espacio sagrado enaltece el recorrido del viajero, en la medida que se proyecta una búsqueda de la patria celeste. De este modo, “la vida del hombre solo tiene sentido si se toma como un camino hacia Dios”,²⁵¹ de manera que el viaje adquiere una connotación de desapego a lo mundano y lo terreno, con el objetivo de conseguir un estado de pureza del alma y así ascender al reino de los cielos. De hecho, tal como estima Franco Cardini, el hombre cristiano se halla en un estado de viaje constante, de modo que la peregrinación le permite acceder al Paraíso, como sede definitiva en la que puede escapar del mundo y encontrar refugio en Dios.²⁵²

Para José González Luis, el peregrino se concibe como un “extranjero” o “quien anda por tierras extrañas”, reflejando a quien abandona su país de origen y se encuentra lejos de su patria.²⁵³ De manera concreta, el peregrino cristiano realiza su viaje a los Santos Lugares con el propósito de hacer la oración, para ver y tocar los espacios donde acaecieron los eventos bíblicos, y finalmente, para evocar y recordar los lugares sagrados como parte de la memoria cristiana, lo que a su vez fortalece el proceso de edificación espiritual del peregrino.²⁵⁴ A esto se suma la mirada de Diana Webb, quien indica que el peregrino refleja al ‘extraño’ o ‘extranjero’,²⁵⁵ aquella persona que se encuentra en tránsito, desplazándose

²⁵⁰ Alphantery, Paul y Dupront, Alphonse, *La Cristiandad y el Concepto de Cruzada*, UTEHA, México, 1959, pp. 7-8.

²⁵¹ Novoa Portela, Feliciano, “Los viajeros de Dios en la Edad Media”. En AA.VV., *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Lunwerg, Barcelona, 2007, p. 159.

²⁵² Cardini, Franco, “Il Pellegrinaggio in Terrasanta”. En Bonita Clero, *Homo Viator: nella fede, nella cultura, nella storia*, QuattroVenti, Urbino, 1996, p. 9.

²⁵³ González Luis, José, “Origen y espíritu de las antiguas peregrinaciones *Ad Loca Sancta*”, *Fortunatae: Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, núm. 3, 1992, p. 266.

²⁵⁴ Cfr. González Luis, José, “Origen y espíritu de las antiguas peregrinaciones *Ad Loca Sancta*”, pp. 281-282.

²⁵⁵ Webb, Diana, *Pilgrims and Pilgrimages in the Medieval West*, I. B. Tauris, London, 2001, p. 2.

entre la tierra y el cielo, de lo cual proyecta su esperanza en la salvación y la vida eterna. Por ello, estima que los principales motivos del peregrinaje se encuentran en la penitencia, la cura, la devoción, los votos, los milagros y las indulgencias.²⁵⁶ En esta línea, el viaje espiritual refleja un recorrido interno de expiación, culto o búsqueda de lo sagrado, donde la manifestación divina pueda expresar su poder sobre el fiel, ya sea realizando milagros, sanando las dolencias de alguna persona, o bien entregando un estado de paz y purificación en el alma del peregrino.

En este sentido, la peregrinación constituye una marcha en búsqueda de una vida nueva, donde se abandona “el espacio de lo cotidiano” y se dejan atrás “unas prácticas religiosas rutinarias”.²⁵⁷ Así, el cristiano proyecta una itinerancia como parte del ‘exilio’ y ‘abandono’ de la patria, llevando a cabo una vida errante que le permita liberarse de toda atadura con lo temporal. El viaje expresa el desarraigo: el dejar atrás la tierra, la casa y la familia; un abandono movido por una necesidad religiosa, mística y simbólica de comunicación con lo divino. De este modo, el viaje espiritual tiene un sentido de desmaterialización, en cuanto el peregrino se intenta desprender de lo terreno, enmendar las faltas y alcanzar una purificación espiritual que permita su encuentro con lo sagrado.²⁵⁸

Junto con esto, el viaje temporal se expresa mediante diversos tipos de desplazamientos, con fines políticos, comerciales, bélicos, diplomáticos, aventureros, ficcionales, entre otros. Desde el siglo VII hasta el X, es posible apreciar viajes de evangelización de los predicadores cristianos, entre ellos los de los monjes irlandeses que navegaron por las islas del Atlántico norte.²⁵⁹ Por otro lado, los pueblos nórdicos realizaron

²⁵⁶ Webb, Diana, *Pilgrims and Pilgrimages in the Medieval West*, pp. 49-71.

²⁵⁷ Rubio Tovar, Joaquín, “La peregrinación como encuentro”. En *Liébana y Letras*, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2008, p. 72.

²⁵⁸ Para una mayor revisión sobre las peregrinaciones en la Antigüedad y la Edad Media, véase: García Iglesias, Luis, “Las peregrinaciones en la Antigüedad”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, núm. 13-14, 1986-87, pp. 301-312; Popeanga, Eugenia, “El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos”, *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 27-37; Ruiz Domènec, J. E., “El viaje y sus modos: peregrinación, errancia, paseo”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, núm. 45, 1996, pp. 83-94; Lyman, Thomas, “The Pilgrimage Roads Revisited”, *Gesta*, vol. 8, núm. 2, 1969, pp. 30-44; Turner, Victor, “The Center out There: Pilgrim’s Goal”, *History of Religions*, vol. 12, núm. 3, 1973, pp. 191-230; y Chareyron, Nicole, *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Ages*, Columbia University Press, New York, 2005.

²⁵⁹ Ladero Quesada, Miguel Ángel, *El mundo de los viajeros medievales*, p. 14; Del Busto Duthurburu, José Antonio, *Historia de los descubrimientos geográficos (siglos V al XV)*, pp. 107-123; González Marrero, José Antonio, “Predicar en un mar desértico: la *Vita Sancti Machutis*”, *Medievalia*, 37, 2005, pp. 61-68; González Marrero, José Antonio, “Concepto o conceptos de *peregrinatio* en las *Vitae Sanctorum Hiberniae*”, *Sémata: Ciencias Sociales e Humanidades*, 33, 2021, pp. 1-14; González Marrero, José Antonio, “La importancia de la Biblia en la redacción de la *Navigatio Sancti Brendani*”, *Fortvnatae*, 11, 1999, pp. 205-214.

exploraciones y movimientos migratorios, todo ello mediante actividades comerciales, saqueos, conquistas y colonizaciones.²⁶⁰ En el caso de Europa occidental, entre los siglos XII y XIII, se vive un proceso de consolidación política por parte de la Iglesia y una relativa paz en los reinos feudales, sumado a una expansión económica y un aumento de contactos hacia las regiones orientales. El impulso de las cruzadas genera una apertura hacia el Próximo Oriente, en cuanto estas expediciones políticas, religiosas y militares tienen como objetivo recuperar los Santos Lugares para los cristianos, pero, además establecer relaciones de encuentro e intercambio comercial y cultural con el mundo oriental.

En 1099, con la conquista de Jerusalén por parte de los cruzados, y posteriormente con la creación de los Estados Latinos en Palestina, se desarrolla un aumento en el flujo de viajes de Occidente hacia Tierra Santa. Las cruzadas permiten articular nuevas rutas de comercio, guerra y peregrinación. En el aspecto bélico-religioso, diversos reinos europeos desplazan sus contingentes militares para combatir contra los musulmanes, y así obtener la remisión de las faltas y la promesa de la salvación, a lo que se suman fines materiales, como la obtención de nuevas tierras y riquezas.

A su vez, mediante estos nuevos caminos, los mercaderes europeos intensifican las relaciones con los puertos del Mediterráneo oriental, estableciendo traspasos e intercambios de diversos productos materiales. Peter Frankopan señala que las ciudades-estado italianas obtienen grandes ganancias de estos recorridos en Asia menor y el Próximo Oriente, en cuanto regiones como Venecia, Pisa, Génova y Amalfi envían flotas a Bizancio, Siria y Palestina, manteniendo una presencia constante en sus puertos.²⁶¹ Existe una amplia demanda de “seda, algodón, lino y textiles producidos en el Mediterráneo oriental”, además de especias y artículos de lujo provenientes de la India y China.²⁶² Tal como añade Jonathan Phillips, Europa occidental exporta tejidos de lana, pieles y madera, y trae de las regiones orientales “tejidos de seda y algodón, aceite de oliva, azúcar y especias”.²⁶³ Podemos referir que se forja

²⁶⁰ Aznar Vallejo, Eduardo, *Viajes y descubrimientos en la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 2007, pp. 25-36; Ladero Quesada, Miguel Ángel, *El mundo de los viajeros medievales*, pp. 14-15; Moya Córdoba, Carlos, “El viaje en la era vikinga. Una aproximación”. En María del Pilar Carceller Cerviño (coord.), *Viajes y viajeros en la Edad Media*, La Ergástula, Madrid, 2021, pp. 247-267.

²⁶¹ Frankopan, Peter, *El corazón del mundo. Una nueva historia universal*, pp. 170-175.

²⁶² Frankopan, Peter, *El corazón del mundo. Una nueva historia universal*, pp. 177-178.

²⁶³ Phillips, Jonathan, *La expansión medieval de Europa*, p. 70.

un interés por el comercio de lujo, sobre todo, en objetos y bienes exóticos, los cuales cautivan a la sociedad occidental por su novedad y diferencia.²⁶⁴

En esta misma línea, es posible apreciar una revolución comercial que impulsa un período de prosperidad en Europa. Según Jacques Le Goff, el cese de las invasiones de germanos, escandinavos, nómadas de las estepas euroasiáticas y sarracenos, permite establecer una mayor seguridad en los caminos, a lo que se suma una disminución de la mortalidad por accidente y mejoras en las condiciones de alimentación y subsistencia.²⁶⁵ La sociedad medieval, entre los siglos XI y XII, logra disponer de un momento de estabilidad, debido al crecimiento demográfico, la consolidación económica, la disposición de mayor mano de obra en las zonas rurales y urbanas, y los excedentes obtenidos en el trabajo de la tierra, lo que permite impulsar un comercio internacional con otras regiones.²⁶⁶

Por otro lado, con la expansión mongola durante el siglo XIII se establecen diversas transformaciones políticas y territoriales en el interior de Asia. En 1215, Gengis Khan efectúa un avance sobre China y conquista la ciudad de Pekín. En 1218, los mongoles derrotan al imperio de los Kara Khitai, ubicados en el lago Balkhash. Posteriormente, entre 1219 y 1222, los mongoles vencen al Imperio Jorezmio, situados entre el mar Aral y Afganistán, avanzando hacia regiones del Asia central, entre ellas Bujara, Samarcanda y Merv. A su vez, los sucesores de Gengis Khan llevaron a cabo nuevas conquistas y ataques en el Próximo Oriente. En 1258, los mongoles lograron conquistar Bagdad, y en 1260, atacaron Siria y

²⁶⁴ Hay que tener presente que, mediante el fenómeno de las cruzadas y la expansión occidental hacia Tierra Santa, los mercaderes europeos multiplican su presencia en los puertos de medio Oriente. En 1104, Génova posee una colonia en San Juan de Acre y Pisa se abastece comercialmente de los estados fundados en Siria por los cruzados. Incluso, en 1136, Marsella desarrolla un activo comercio en los puertos de Tierra Santa. Sin ir más lejos, la navegación occidental se abre paso por el Mediterráneo oriental, comerciando diversos productos en las regiones de Siria, además de conseguir especias provenientes de caravanas de la India y China (Pirenne, Henri, *Historia económica y social de la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1990, p. 29). De esta manera, podemos apreciar cómo se instaura un momento de apertura relevante para Occidente, en cuanto se consolidan las ciudades, las rutas y los puertos que interconectan con Oriente, permitiendo mayores viajes e intercambios comerciales, lo que a su vez fomenta que se puedan conocer nuevos lugares, gentes y realidades culturales.

²⁶⁵ Le Goff, Jacques, *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1962, pp. 11-12.

²⁶⁶ Para Robert Sabatino Lopez, durante los siglos XI y XII, el mundo europeo logra un despegue mediante una revolución comercial, lo que se encuentra impulsado por el aumento demográfico y el progreso agrícola, factores que permiten asegurar la subsistencia de campesinos y señores, esto debido a que se dispone de más alimentos, al igual que mejoran las dietas de las personas y su esperanza de vida. Adicionalmente, se debe considerar los excedentes obtenidos en el trabajo agrícola, con lo que las ciudades expanden sus redes y comercian sus productos en otras regiones de Europa y el Mediterráneo oriental (Lopez, Robert Sabatino, *La revolución comercial en la Europa medieval*, El Albir, Barcelona, 1981, pp. 93-105).

tomaron la ciudad de Damasco.²⁶⁷ Este conjunto de sucesos político-militares dan cuenta de la expansión mongola y de la hegemonía que logran articular en Oriente. De hecho, esto permite que se pueda desarrollar la *Pax Mongolica*, estableciendo una unificación territorial y administrativa por parte del imperio mongol, la cual favorece a los viajeros europeos para que se trasladen por Asia.²⁶⁸

Los viajes se multiplican, tanto por parte de diplomáticos, misioneros y comerciantes, que buscan forjar alianzas con el imperio mongol. Para los reinos cristianos, establecer una alianza política con los mongoles les permite proyectar una esperanza de vencer a los musulmanes y dominar la Tierra Santa. En 1245, el papa Inocencio IV envía misiones religiosas a los mongoles para conseguir la paz y convertirlos a la fe cristiana.²⁶⁹ Las embajadas de los misioneros buscan generar una conversión de los pueblos paganos de Asia, de manera que tanto frailes franciscanos y dominicos inician diversas expediciones de evangelización. Los viajes de Juan de Pian Carpino, Ascelin de Cremona, André de Longjumeau, Guillermo de Rubruck, entre otros, confirman las embajadas que los cristianos realizaron en las cortes mongolas.²⁷⁰ En estos viajes se describen prolijamente los pueblos mongoles, ya sea considerando su organización política, social y económica, además de mencionar sus prácticas, modos de vida y cultura material. Por otro lado, tal como señala Folker Reichert, también se construye una idea de los mongoles asociada a un pueblo feroz y devastador, del cual se piensa que proviene del Tártaro o que se identifica con los pueblos

²⁶⁷ Phillips, Jonathan, *La expansión medieval de Europa*, pp. 88-89; Jackson, Peter, *The Mongols and the West, 1221-1410*, Routledge, London & New York, 2018, pp. 40-43; pp. 65-81; pp. 119-131.

²⁶⁸ Cabe destacar que la expansión mongola y la unificación de Asia y Rusia meridional, permiten que los mercaderes occidentales puedan generar una apertura en sus viajes de comercio. A partir de esta *pax mongolica*, los europeos pueden ingresar al corazón del mundo oriental, y así recorrer las regiones de Rusia, Turquestán y las tierras del Extremo Oriente. Esto permite que puedan conocer sus ciudades, geografía, pueblos, y sobre todo, los objetos de valor, como la pólvora, el carbón, la seda y las especias (Postan, M., y Rich, E., *Historia económica de Europa: el comercio y la industria en la Edad Media*, vol. 2, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1967, p. 395).

²⁶⁹ Drège, Jean-Pierre, *Marco Polo y la ruta de la seda*, p. 101.

²⁷⁰ García Espada, Antonio, *Marco Polo y la Cruzada. Historia de la literatura de viajes a las Indias en el siglo XIV*, pp. 129-132. Para Jean Richard, los misioneros cruzan las estepas euroasiáticas y rusas para llegar a la región de Mongolia, esto con el objetivo de lograr la conversión de este pueblo oriental al cristianismo, y que así se torne en un aliado para la Iglesia y la cristiandad (Richard, Jean, “Le debut des relations entre la Papauté et les Mongols de Perse”. En *Les relations entre l’Orient et l’Occident au Moyen Age. Etudes et documents*, Variorum Reprints, Londres, 1977, pp. 291-293). Hay que tener presente que los mongoles al no conocer al Dios cristiano son considerados paganos, por lo cual no se encuentran en la categoría de ‘infidelidad’ en la que catalogan a los musulmanes. Así, los mongoles son vistos como ‘potenciales’ aliados que pueden ayudar en la lucha contra los enemigos de la cristiandad.

de Gog y Magog, precediendo a la llegada del Anticristo como parte del fin de los tiempos.²⁷¹ Es más, los diplomáticos europeos sostienen que “los mongoles querían dominar el mundo”,²⁷² de modo que resultaría muy difícil sumarlos a la cristiandad. De hecho, podemos notar cómo el rey Luis IX de Francia envía a Jean de Joinville para que gesticule una alianza con el Gran Khan; sin embargo, este último bastante agradecido con los regalos enviados por el monarca francés, le señala al embajador que era el rey de Francia quien tenía que pagar el tributo y someterse al poder del soberano oriental. Tal como estima José Miguel de Toro, “el mongol, más que un aliado, era un competidor en las tierras de levante”.²⁷³ Ahora bien, las embajadas y regalos continuaron por varias décadas de parte de los europeos con los mongoles, intentando alcanzar una alianza provechosa para la cristiandad, aunque finalmente esta no se concretara.

Incluso, entre 1260 y 1269, podemos apreciar el viaje de Marco Polo, su padre Nicolò y su tío Matteo, quienes se internan en Asia con fines comerciales. Ahora bien, el escrito de Marco Polo no solo muestra el interés por lo económico, sino que, además, devela un relato etnográfico en la descripción de la otredad oriental, sumado a las diversas maravillas y elementos fabulosos que generan admiración en el viajero. Oriente provoca una atracción a la sociedad europea, que se deja fascinar por el sueño de la abundancia, las piedras preciosas, las especias y las maravillas.

Así, las cartas, los mapas, las crónicas y las relaciones de viajes que describen Oriente, lo muestran como ‘otro mundo’; un lugar nuevo, el cual proyecta imaginarios paradisiacos, utópicos y diferentes. Durante el siglo XII, con las cartas del Preste Juan, se exalta a un supuesto rey-sacerdote que gobierna en las Tres Indias Orientales, destacando por su “virtud, poder y riquezas inigualables”.²⁷⁴ En sus tierras abunda la leche y la miel, vive una variada

²⁷¹ Reichert, Folker, “Los viajes políticos: embajadas y diplomacia”. En AA.VV., *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Lunewerg, Barcelona, 2007, pp. 201-208.

²⁷² Reichert, Folker, “Los viajes políticos: embajadas y diplomacia”, p. 208.

²⁷³ Toro Vial, José Miguel de, “Las invasiones mongolas del siglo XIII: entre historia y fantasía”, *Revista Europa*, núm. 9, 2016, p. 44.

²⁷⁴ Chimeno del Campo, Ana Belén, “La ‘Carta del Preste Juan’ y la literatura utópica”, *Hesperia. Anuario de Filología Hispánica*, XIII, 2, 2010, p. 117. Tal como afirma Víctor de Lama de la Cruz, “tras el fracaso de las Cruzadas, varios reinos europeos acariciaron el sueño de que un monarca oriental –a la vez sacerdote cristiano y dueño de un inmenso y poderoso reino– se prestara a poner freno a los musulmanes y a participar en la recuperación de los Santos Lugares de Palestina” (Lama de la Cruz, Víctor de, “El último reino del Preste Juan: la utopía de Luis de Urreta en su *Historia eclesiástica, política, natural y moral de los grandes y remotos reynos de la Etiopía*”. En Rafael Beltrán (ed.), *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente, siglos XIV-XVII*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2019, p. 92). En cierta medida, esto contribuye a

fauna exótica y atraviesa un río que procede del Paraíso terrenal y que arrastra gran cantidad de piedras preciosas.²⁷⁵ Las tierras se proyectan como parte de un imaginario onírico, las que se encuentran pobladas de riquezas, maravillas y seres fabulosos. A esto se suman las descripciones de viajeros del siglo XIII, como Jordan Catalán de Séverac y Odorico de Pordenone, quienes en sus relatos de misiones religiosas si bien establecen anotaciones vinculadas al proceso de evangelización, su narrativa se entronca en la imagen maravillosa de Levante. En estos escritos prolifera “la acumulación desmesurada de elementos exóticos”,²⁷⁶ las cuales se aprecian en maravillas naturales, animales extraños, fenómenos mágicos y objetos extraordinarios realizados por el ingenio del hombre. Incluso, en el siglo XIV, la narrativa ficticia de John Mandeville, basada en enciclopedias, bestiarios y relatos de viajeros, también define el espacio oriental a partir de la concentración de maravillas: islas pobladas de monstruos y seres extraños, ciudades con gran abundancia de riquezas y bienes exóticos, y diversos fenómenos de la naturaleza que asombran por su diferencia.

En definitiva, la expansión de las cruzadas y la relativa paz en Europa permiten que la sociedad occidental pueda articular un mayor desplazamiento hacia la zona oriental. A esto se añade la unificación de Asia bajo el poderío mongol, lo que genera un período de paz, prosperidad y seguridad en las rutas que utilizan los viajeros para acceder a Oriente. Estos caminos abren la posibilidad de que los viandantes europeos intensifiquen una comunicación activa con los pueblos asiáticos, propiciando una apertura cultural e integrando elementos

consolidar la idea de un reino fabuloso en las tierras remotas, reflejando una ‘esperanza’ para el mundo cristiano que le permita asegurar una posición en Tierra Santa y generar un proceso de apertura hacia Oriente.

²⁷⁵ González Rolán, Tomás, “La carta del Preste Juan de las Indias. Un ejemplo de la superación de las fronteras culturales y del interés europeo por el mundo maravilloso de Oriente”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 22, 2014, pp. 15-16. Para una mayor revisión sobre la narrativa del mito del Preste Juan, véase: Helleiner, Karl F., “Prester John’s Letter: A Mediaeval Utopia”, *Phoenix*, vol. 13, núm. 2, 1959, pp. 47-57; Richard, Jean, “L’Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge: Roi David et Prêtre Jean”, *Annales d’Éthiopie*, vol. 2, 1957, pp. 225-244; Franco, Hilário, “La construction d’une utopie: l’Empire de Prêtre Jean”, *Journal of Medieval History*, 23, 3, 1997, pp. 211-225; Chimeno del Campo, Ana Belén, “La leyenda del Preste Juan y los precursores de Marco Polo”. En Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz, *Medievalismo en Extremadura: estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2009, pp. 1009-1017; González Rolán, Tomás, “Viaje imaginario y utopía: la difusión de la *Carta del Preste Juan* en la España del siglo XV”, *Revista de Estudios Latinos*, núm. 14, 2014, pp. 97-117; Popeanga, Eugenia, “La carta del Preste Juan: las versiones catalana y castellana”, *Cuadernos de Filología Italiana*, núm. extraordinario 1-2, 2000, pp. 149-160; Lama de la Cruz, Víctor de, “Andanzas y espejismos del Preste Juan: de la leyenda medieval al motivo retórico de los Siglos de Oro”. En Victoria Béguelin-Argimón (ed.), *Viajes hacia Oriente en el mundo hispánico durante el Medioevo y la Modernidad. Retórica, textos, contextos*, Visor, Madrid, 2021, pp. 169-205.

²⁷⁶ Popeanga, Eugenia, “El relato de viajes de Odorico de Pordenone”, *Revista de Filología Románica*, núm. 9, 1992, p. 51.

materiales e inmateriales de las sociedades con las cuales se encuentran. De esta apertura cultural, los viajeros se deslumbran por las tierras y las gentes exóticas, además de exaltar la naturaleza, los prodigios y los eventos extraordinarios. Oriente se imagina como una tierra de maravillas, un lugar que nutre la curiosidad y el deseo de seguir explorando, lo que incentiva a la realización de diversos viajes, al igual que a dejar anotadas las experiencias de estos trayectos, fomentando un rico género literario de escritura de los periplos.

2.1.2- Relatos y literatura de viajes. Narrativas factuales e imaginadas

La escritura de los viajes significa la anotación de historias, experiencias y descripciones de cosas que el viajero vislumbra o escucha en sus recorridos. Estos escritos trazan la aventura y legitiman la autenticidad de la andanza, como una manera de dejar registro del desplazamiento y la acción del viandante. La escritura de los periplos es múltiple, en cuanto nace de la intencionalidad de cada viajero, cronista o escritor, oscilando en elementos factuales e imaginarios, evocando descripciones objetivas de la realidad retratada, al igual que emociones, recuerdos y ficciones.

La narración de viajes proyecta la imagen de mundo que posee el viajero, en la que se establecen descripciones de los pueblos, sus costumbres, prácticas y formas de vida, así como también de los fenómenos naturales y la realidad material. La narración concentra un cúmulo de discursos sobre la otredad –políticos, sociales y culturales– que significan una instancia de representación y construcción de identidades.

Ahora bien, la narración de los periplos se expresa de múltiples formas, considerando una variedad de géneros, materiales y modos retóricos. El escrito de viaje constituye un conjunto de materiales que se cruzan, donde predomina la anotación, descripción e información de los sucesos, y que se complementa con noticias de crónicas, enciclopedias, guías de itinerario, mapas, cuentos e historias populares.²⁷⁷ Así, la escritura del viaje adquiere una amplia riqueza por lo variopinto de sus materiales históricos, geográficos y literarios, y

²⁷⁷ Para Palmira Brumett, el libro de viajes se encuentra en cartas, memorias, informes, planos, entre otros, donde se narran desplazamientos de un lugar a otro, en los que se concentran cuentos orales, compendios de conocimiento y memorias de los lugares visitados (Cfr. Brumett, Palmira, *The 'Book' of Travels: Genre, Ethnology and Pilgrimage, 1250-1700*, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 1 y ss.).

que permiten, en su conjunto, entregar noticias de las tierras que se recorren y establecer una representación de su realidad cultural.²⁷⁸

Para Jean Richard, la narración de viajes posee un problema coyuntural, dado que los libros de viajes contemplan un género muy diverso. De hecho, los escritos son realizados por diferentes tipos de viajeros –peregrinos, mercaderes, aventureros, misioneros, embajadores, entre otros–, donde el propósito del recorrido varía en función de cada viandante y su destinatario, al igual que las características de la redacción y los elementos descritos en cada relato. A partir de aquí, es posible reconocer dos formas de escritura para los desplazamientos: los relatos de viajes y la literatura de viajes. La primera forma considera un tipo de escrito factual, objetivo y verosímil, que busca reflejar un trayecto real realizado por el viajero, mientras que la segunda forma narrativa contempla un escrito que alude a un desplazamiento ficticio e imaginario, y en ella el viaje es un motivo o tópico del relato. De esta manera, se establece una clasificación que separa lo real histórico y lo puramente literario.²⁷⁹

²⁷⁸ En la mirada de Karolina Zygmunt, los libros de viajes forman parte de un género muy diverso y difícil de delimitar, debido a que estos “muchas veces se encuentran en relación con otros textos de la cultura”. Así, el escrito de viajes es un género “doblemente fronterizo”, en cuanto “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” (Zygmunt, Karolina, *Viajar y escribir en la era del turismo de masas. Relatos de viajes contemporáneos por la Ruta de la Seda*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2021, p. 104). En cierta medida, la escritura de los periplos se basa en una naturaleza múltiple de textos y materiales narrativos, los cuales presentan discursos, percepciones y modos de representar la realidad, y que permiten comprender la imagen de mundo que forjan los viajeros, trazando nociones de los espacios, las realidades humanas y sus expresiones culturales.

²⁷⁹ Richard, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, pp. 8 y ss. Tal como estima Eugenia Popeanga, los libros de viajes son los relatos que narran y describen un viaje «real», en tanto que la *literatura de viajes* se concibe como un escrito que narra un «viaje imaginario» (Popeanga, Eugenia, “Lectura e investigación de los libros de viajes medievales”, p. 16). Junto con esto, Sofía Carrizo Rueda sostiene que “la *literatura de viajes* tiene como referente la ficción, mientras que el *relato de viajes* propiamente dicho, si bien recurre esporádicamente a procesos de ficcionalización, presenta sobre todo un fuerte componente informativo y documental” (Carrizo Rueda, Sofía, “Analizar un relato de viajes. Una propuesta de abordaje desde las características del género y sus diferencias con la *literatura de viajes*”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías. Literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, p. 344). Además, Luis Alburquerque García estima que el relato de viajes se caracteriza por ser un escrito factual, donde predomina la descripción de los hechos en la narración, al igual que la objetividad en su carácter testimonial. Así, el relato de viajes es lo verificable. Por otro lado, la literatura de viajes se entiende como un escrito de ficción, que considera una invención de eventos por parte del narrador, y que, además, incluye el viaje como trasfondo o motivo literario (Cfr. Alburquerque García, Luis, “El ‘relato de viajes’: hitos y formas en la evolución del género”, *Revista de Literatura*, LXXIII, 145, 2011, pp. 16-18). En este sentido, si bien el relato de viajes y la literatura de viajes se entrecruzan como géneros narrativos en torno a la escritura de los desplazamientos, estos se bifurcan por sus modos, funciones e intencionalidades de los escritos. Así, el relato de viajes se articula como un testimonio y experiencia directa del recorrido, en el que se establece una narrativa descriptiva, con la finalidad de establecer un relato objetivo y veraz de la realidad que se informa, en tanto que

Sin ir más lejos, en el caso de los relatos de viajes medievales, podremos apreciar cómo estos conservan un andamiaje común en torno a su estructura y contenido, estableciendo una diferencia con la literatura de viajes. Los relatos de viajes se caracterizan por mencionar datos temporales y espaciales, referencias a los lugares visitados, anotando las distancias o las formas de las ciudades y espacios, así como también diversas noticias, acontecimientos e informaciones de los pueblos y tierras que se describen.²⁸⁰

Para Miguel Ángel Pérez Priego, los relatos de viajes medievales consideran un itinerario, el orden cronológico, el orden espacial, los *mirabilia* y la presentación del relato (lineal, continuada y en primera persona).²⁸¹ Paulo Lopes añade otros componentes a las formas narrativas de los libros de viajes, tales como el carácter informativo del relato (dar a conocer el mundo), la presencia de una geografía sagrada y mítica, la presentación de historias intercaladas (legendarias o históricas) y la preferencia por los testimonios y datos externos.²⁸² Paul Zumthor señala que “todo «relato de viajes» incluye un doble registro, narrativo y descriptivo”.²⁸³ Así, sostiene que este escrito detalla las etapas de un itinerario; se aferra a la mención de topónimos (los lugares que articulan el tejido del relato); erige una tensión entre la historia y la geografía, el viaje experimentado y el espacio mítico y fabuloso, lo ‘real’ y lo ‘imaginario’; acude al uso de testimonios orales y autoridades de conocimiento; e integra una constante descripción de pueblos, costumbres, rasgos de vida política, económica y social, además de monumentos y diversas anécdotas e historias de las tierras que se recorren.²⁸⁴

De esta manera, los libros de viajes establecen una sistematización en el lenguaje, en cuanto estructuran una narrativa centrada en la búsqueda de objetividad y el deseo de verosimilitud de los acontecimientos referidos. De hecho, tal como indica Sofía Carrizo Rueda, el relato de viajes se construye como una narración descriptiva y objetiva, la que tiene como afán transmitir la veracidad de los sucesos que se narran. En este sentido, el relato se

la literatura de viajes expresa una recopilación imaginada o relato ficticio de un periplo, donde predomina la narración, lo ficcional y lo subjetivo.

²⁸⁰ Véase: López Estrada, Francisco, “Procedimientos narrativos en la *Embajada a Tamorlán*”, *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, núm. 1, 1984, pp. 129-130; y Albuquerque García, Luis, “Los ‘libros de viajes’ como género literario”. En Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel (eds.), *Diez estudios sobre literatura de viajes*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2006, pp. 67-87.

²⁸¹ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, pp. 220 y ss.

²⁸² Lopes, Paulo, “Os libros de viagens medievais”, pp. 7-14.

²⁸³ Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, p. 289.

²⁸⁴ Cfr. Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, pp. 289-293.

articula como un informe objetivo, que añade microrrelatos, con descripciones sobre los sucesos o elementos del itinerario, para despertar expectativas e interés en los lectores, quienes crean representaciones de la realidad.²⁸⁵

Finalmente, Luis Albuquerque García menciona cuatro procedimientos textuales prototípicos del relato de viajes: primero, existe un sujeto de “doble instancia”, es decir, es el sujeto viajero que se desplaza de un lugar a otro y escribe sobre su experiencia de viaje; segundo, el sujeto viajero es el autor y escritor, quien busca desarrollar una narración verosímil de la realidad representada y, aunque a veces contenga matices ficcionales, aun así articula estrategias narrativas para garantizar la credibilidad del relato; tercero, el autor viajero se encuentra comprometido con el narrador, donde se proyecta un plano referencial e informativo, que da cuenta de los sucesos narrados por el autor, y junto con ello, un plano expresivo, en el que se forjan discursos entre la figura del narrador y los personajes, y que reflejan la sinceridad del autor y su forma de ver el mundo; y cuarto, el viaje y la escritura siguen ese orden de realización, es decir, primero el viajero realiza el periplo, y posteriormente, se efectúa la escritura de la experiencia del viaje.²⁸⁶

En suma, los relatos de viajes se entroncan a partir de la observación y la descripción del mundo visto por los viajeros, donde predomina un ansia por conocer e informar sobre la realidad de otras tierras y sociedades. Este tipo de relato constituye un registro del recorrido, un testimonio que busca transmitir noticias e historias verosímiles, esto con la finalidad de erigir una imagen fidedigna de la realidad retratada. Distinto resulta ser el caso de la literatura de viajes, la cual expresa una base ficcional e imaginaria, donde el periplo constituye el marco o tópico de la narración. En este último caso, el viaje no es real, formando parte de una trama en la que se desenvuelven los personajes para alcanzar un desenlace de la historia, o también para referir el tono de una realidad cultural, o los códigos y percepciones que definen una imagen del mundo. Así, la literatura de viajes queda supeditada a la invención de eventos, enjambres simbólicos y estéticas poéticas que proyectan una realidad ficcional e imaginada. Ahora bien, con el relato de viajes, se aúna la experiencia del viajero y el testimonio de su recorrido, lo que no queda exento de usos retóricos y ficcionales que generen atmósferas narrativas acordes a los propósitos del escrito para sus lectores u oyentes, ya sea para forjar

²⁸⁵ Cfr. Carrizo Rueda, Sofía, “Analizar un relato de viajes. Una propuesta de abordaje desde las características del género y sus diferencias con la *literatura de viajes*”, pp. 346-357.

²⁸⁶ Albuquerque García, Luis, “Los ‘libros de viajes’ como género literario”, p. 83.

mayor expectación e interés en la narración. Aun así, el relato de viajes, en su afán objetivo, testimonial y descriptivo, busca transmitir una representación del mundo verosímil que proyecte una experiencia con la alteridad, asumiendo la percepción de sus formas culturales y la construcción de identidades de los viajeros y los sujetos representados.

2.2- Alteridad, etnicidad e identidad. Algunas precisiones conceptuales

Los viajes constituyen un marco de desplazamiento y el encuentro con otras sociedades y formas culturales. En los relatos de estos periplos se establecen descripciones de la otredad, donde se pueden reconocer grados de diferenciación entre el observador y los sujetos u objetos referidos. Esta experiencia de alteridad tensiona lo conocido y lo desconocido, generando criterios y clasificaciones sobre el otro, además de proyectar diferencias culturales e identitarias.

Sin ir más lejos, en los libros de viajes se establecen percepciones y representaciones de la otredad, con lo cual se articulan relaciones entre los sujetos que observan y describen, y los sujetos representados. Ahora bien, esto nos abre problemáticas antropológicas e historiográficas sobre cómo estudiar a la otredad, considerando las relaciones de alteridad – como una reflexión de la otredad en la que se estructura un proceso de comparación en el que se demarca una diferencia cultural, resaltando los rasgos de lo propio frente a lo ajeno–, y la noción de etnicidad –como una categoría para comprender al otro desde los discursos de dominación y poder, examinando lo étnico como una diferencia cultural, en la que existe una gran diversidad de identidades de los grupos humanos–. En estos elementos se aprecian dimensiones de percepción de la diferencia humana y de construcción de identidades, en las que se entrecruzan diversas culturas y etnias, donde los viajeros articulan comparaciones y descripciones de las realidades ajenas y distintas.

Si examinamos el concepto de alteridad, notaremos que esta es una categoría de comparación y definición de una identidad cultural, en el que se comprenden las similitudes y diferencias entre los grupos humanos. Así, la alteridad conlleva un proceso de comparación y clasificación, en cuanto un sujeto describe a una otredad, reconociendo sus características materiales e inmateriales y ponderando los elementos particulares de cada grupo referido, al igual que definiendo y clasificando sus formas de vida, mentalidad y cultura.

Para Tzvetan Todorov, el estudio de la alteridad significa una instancia de reflexión del propio sujeto que se encuentra en contraste con otro; de este modo, se descubren las semejanzas y las diferencias, articulando un conocimiento de uno mismo a través de la aprehensión de la otredad.²⁸⁷ El proceso de alteridad sintetiza la percepción que se establece de un otro, así como también la ‘traducción’ y ‘representación’ que se forja sobre el sujeto/objeto que se observa. De hecho, el otro, como diferencia, constituye un medio de reflexión del sujeto que estructura una idea sobre la realidad cultural de la otredad, en tanto que esto permite forjar una conciencia sobre su propia cultura e identidad, marcando diferencias entre el sujeto constructor de la representación y los grupos representados.

Según Esteban Krotz, la alteridad no es una simple diferenciación, en la medida que solo considere la comparación de un individuo con otro ser humano, sino que esta “tiene que ver con la experiencia de lo *extraño*”.²⁸⁸ En otras palabras, “esta sensación puede referirse a paisajes y clima, plantas y animales, formas y colores, olores y sonidos”. De esta manera, el sujeto articula una amplitud de relaciones y experiencias con lo extraño y lo ajeno, aquello que constituye una ruptura con su mundo cotidiano, tanto en un nivel de sujetos como de objetos de espacios diferentes. Ahora bien, la alteridad examinada como contacto cultural y humano busca ‘captar’ y ‘aprehender’ a ese otro distinto, estableciendo una visión de conjunto de la otra cultura. Krotz enfatiza que la descripción que se establece de la otredad “no considera las particularidades altamente individuales”, sino que el otro es visto “*como miembro de una sociedad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como nudo de una estructura comunicativa de larga duración*”,²⁸⁹ es decir, “una totalidad cultural”.²⁹⁰ En este sentido, la percepción del otro ser humano concentra una tradición cultural e histórica, en la que se sintetizan valores, creencias, códigos sociales, imaginarios y símbolos, como parte de la identidad colectiva de un grupo humano.

El proceso de alteridad incide en la construcción de identidades de los sujetos, en cuanto se establecen percepciones de los rasgos y expresiones de una cultura, y a su vez, se generan discursos y representaciones que definen a la otredad. Tal como estima Rossana

²⁸⁷ Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, p. 246.

²⁸⁸ Krotz, Esteban, “Alteridad y pregunta antropológica”, *Alteridades*, vol. 4, núm. 8, 1994, p. 8.

²⁸⁹ Krotz, Esteban, “Alteridad y pregunta antropológica”, p. 9.

²⁹⁰ Ídem.

Reguillo, el proceso de alteridad considera una ‘cultura poderosa’ que establece una mirada a ‘culturas primitivas’, con lo cual, un *nosotros* se piensa frente a los *otros*, donde este último refleja lo ajeno y lo diferente.²⁹¹ Resulta importante destacar que la construcción discursiva de la cultura ‘poderosa’ cimenta un eje de dominio en la perspectiva sobre cómo se define al otro, forjando clasificaciones y juicios sobre las formas y prácticas culturales de los otros pueblos o sujetos sometidos a la experiencia de alteridad.²⁹² Así, “la alteridad no es posible sin etnocentrismo”,²⁹³ donde una cultura hegemónica observa al otro desde sus propias categorías culturales e identitarias.

La conceptualización del otro, articulando dicotomías entre un *aquí* y un *allá*, un *nosotros* y un *ellos*, constituye una instancia de reflexión acerca de la propia identidad sometida al choque, encuentro y diálogo con otra cultura y forma de vida. De este modo, el sujeto se encuentra en un proceso de ‘autoidentificación’, intentando comprenderse a partir de las diferencias con otros sujetos y colectivos.²⁹⁴ Según Amaia Izaola e Imanol Zubero, los sujetos crean *imágenes* sobre la otredad que reflejan “construcciones sociales elaboradas mediante la selección arbitraria de ciertos rasgos diferenciales de esas personas o grupos”.²⁹⁵ En este sentido, dichas ‘imágenes’, entendidas como representaciones culturales, nacen desde miradas etnocéntricas que imponen una visión y tradición cultural de los sujetos y grupos hegemónicos.

Ahora bien, ¿en qué medida la dialéctica de la alteridad permite articular nociones de pertenencia de un sujeto en relación con una cultura o sociedad? ¿Y de qué modo la tensión entre la ‘mismidad’ y la ‘alteridad’ forjan las bases de la construcción de una identidad

²⁹¹ Cfr. Reguillo, Rossana, “El otro antropológico. Poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada”, p. 66.

²⁹² Hay que tener presente que las relaciones de alteridad, considerando la asimetría de dominio y poder de las culturas, establecen diversas formas de encuentro y percepción del otro. Esto, tal como refiere Josexo Beriain, puede verse en la relación “arriba/abajo” y “adentro/afuera”, donde se demarcan relaciones jerárquicas y dicotómicas, en las que se proyecta la exclusión e inclusión de grupos humanos, con la finalidad de estructurar las categorías que definan la propia identidad de un sujeto o colectividad frente a la otredad (Cfr. Beriain, Josexo, “Encuentros con la alteridad e identidades múltiples”, *ARBOR. Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. 189-761, 2013, p. 3).

²⁹³ Krotz, Esteban, “Alteridad y pregunta antropológica”, p. 9.

²⁹⁴ Cabe mencionar que, en el proceso de nombrar, definir y clasificar a otro, “los grupos humanos se definen a sí mismos, e identifican a los que excluyen”, delimitando las fronteras de lo humano y las categorías de la identidad (Cfr. Choza, Jacinto, “Fronteras geográficas, sociológicas y metafísicas”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 82-83, 2008, p. 78).

²⁹⁵ Izaola, Amaia y Zubero, Imanol, “La cuestión del otro: forasteros, extranjeros, extraños y monstruos”, *Papers*, 100, 1, 2015, p. 106.

cultural? Las relaciones de alteridad construyen un sentido de ‘pertenencia’ del sujeto a una determinada cultura, en la que define sus formas de vida y códigos socioculturales, y que contrasta con otros grupos que son considerados como diferentes. Así, la ‘mismidad’, proceso de autorreflexión de lo que es uno, como representación de sí mismo,²⁹⁶ permite generar una conciencia del sujeto en torno a una sociedad, raíz histórica, entramado simbólico y tradición cultural. No obstante, la construcción de la identidad no solo considera una reflexión de sí mismo, sino que también se forja a partir del encuentro con la otredad, donde se reconocen los rasgos propios de un sujeto mediante la diferencia con lo ajeno, reafirmando su existencia e identidad cultural.²⁹⁷

En este sentido, el proceso de alteridad establece una visión dicotómica de la otredad, en la que se nombra, define y clasifica su realidad cultural. Así, se gestan nociones duales como lo ‘civilizado’ y lo ‘barbárico’, lo ‘común’ y lo ‘exótico’, o lo ‘racional’ y lo ‘irracional’, para definir a los colectivos y sus formas políticas, sociales y culturales, donde predomina el «ojo» del sujeto observador, quien delimita y categoriza al otro mediante sus propios códigos y criterios identitarios. De este modo, la ‘mismidad’ logra pensarse desde la alteridad, cimentando percepciones y representaciones de la otredad, como construcción cultural, con lo cual se resalta el encuentro y la diferencia, donde el sujeto logra articular un sentido de ‘pertenencia’ con una cultura, valores y formas de vida que definen las bases de su identidad, y que contrastan con la realidad de la otredad. Finalmente, el otro, como oposición a la realidad hegemónica y etnocéntrica, concentra representaciones que reflejan lo extraño, lo ajeno y lo distinto.

Por otra parte, si revisamos el concepto de etnicidad, podremos apreciar cómo se amplían las posibilidades de aproximarse al estudio de las culturas y sus identidades. Cabe mencionar que, partiendo de este concepto, se deslindan varias definiciones que consideran enfoques arqueológicos, etnográficos, historiográficos y culturales. En lo concreto, la

²⁹⁶ Hay que tener presente que la ‘mismidad’ hace “referencia a la imagen o representación de un ‘sí mismo’, que nos permite decir ‘yo soy’ esto o ‘nosotros somos’” (Guerrero Arias, Patricio, *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Ediciones Abya-Yala, Escuela de Antropología Aplicada, UPS, Quito, 2002, p. 101).

²⁹⁷ Tal como sostiene Patricio Guerrero Arias, “no existe la ‘mismidad’ sin la ‘otredad’”, al igual que “no existe la identidad sin alteridad”. De modo que “la identidad es por tanto *construcción dialógica* que se edifica en una continua *dialéctica relacional* entre la identificación y la diferenciación, entre la pertenencia y la diferencia” (Guerrero Arias, Patricio, *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, p. 102).

etnicidad se enfoca en lo étnico como diferencia cultural, donde se entrecruzan las construcciones de identidad de los grupos humanos, basados en la diversidad étnica y las tensiones de poder y dominación con otros sujetos y colectivos; asimismo, se considera como un proceso de autorreflexión sobre el sentido de pertenencia hacia un grupo étnico; e incluso se define como un proceso histórico, social y cultural en el que se articulan las identidades de grupos étnicos, esto mediante la interacción de culturas y las percepciones particulares que se desarrollan sobre la otredad.

Cabe señalar que existen dos grandes corrientes que se abocan al estudio de la etnicidad: la primordialista (esencialista) y la constructivista (instrumentalista). Estas corrientes se fundan desde enfoques contemporáneos vinculados a los procesos y teorías de descolonización, en los que se reflexiona sobre la relación de grupos hegemónicos y pequeños grupos sociales, comprendiendo las identidades étnicas que se articulan en la comunicación e interacción sociocultural.²⁹⁸

²⁹⁸ Resulta importante señalar que, por grupo étnico, se debe comprender un grupo humano que posee tradiciones, costumbres y prácticas comunes, compartiendo experiencias históricas y formas de vida, que reflejan las bases de una identidad cultural. Para Fredrik Barth, el grupo étnico designa una comunidad que: “1) en gran medida se autopropaga biológicamente, 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales, 3) integra un campo de comunicación e interacción, 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1976, p. 11). Max Weber señala que los grupos étnicos son aquellos grupos humanos que se fundan en la semejanza de hábitos y costumbres, en la que abrigan una creencia de procedencia común. Así, las comunidades étnicas crean afinidades y sentimientos colectivos que definen su realidad cultural, de la cual, los miembros foráneos no participan (Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002, pp. 318-319). Para Thomas Hylland Eriksen, si bien en el lenguaje cotidiano la palabra ‘etnia’ tiene un tono relacionado con ‘cuestiones de minorías’ y ‘relaciones raciales’, en la antropología social adquiere un carácter diferente, es decir, esta se refiere a las relaciones entre los grupos que se consideran a sí mismos, y que, a su vez, son considerados por otros como culturalmente distintos (Eriksen, Thomas Hylland, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*, Pluto Press, New York, 2010, p. 5). Incluso, John Hutchinson y Anthony D. Smith, sostienen que el grupo étnico se comprende como una población humana que posee: 1) un nombre propio, el cual expresa la esencia de la comunidad, 2) mitos ancestrales comunes, 3) memorias históricas compartidas, 4) elementos de una cultura común, 5) lazos con una patria, como tierra física o simbólica, y, 6) un sentido de solidaridad entre sus miembros (Hutchinson, John y Smith, Anthony D., *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1996, pp. 6-7). En suma, podemos apreciar que por grupo étnico se comprende un grupo humano que posee una procedencia en común, la cual comparte hábitos, experiencias y códigos sociales, los que definen su cultura e identidad. De este modo, el grupo étnico alberga tradiciones, valores y sentimientos colectivos, que permiten generar una autoidentificación frente a otros sujetos y grupos sociales, con quienes se demarcan diferencias culturales. Para una mayor revisión, véase también: Fought, Carmen, *Language and Ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 8-9; Bolaffi, Guido, et. al., *Dictionary of Race, Ethnicity & Culture*, Sage Publications, London, California & New Delhi, 2003, pp. 90-102; Bari, María Cristina, “La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 16, 2002, pp.

Por un lado, la visión primordialista se caracteriza por un sentimiento de pertenencia hacia un grupo étnico, estableciendo relaciones rígidas en los grupos tribales, sus formas de vida y los rasgos que definen a los miembros de su propia comunidad. Así, esta considera una noción de ‘adscripción’ étnica, manteniendo un sentido de lealtad y solidaridad con su propio grupo.²⁹⁹ La experiencia postcolonial impacta fuertemente en las lealtades tribales, las que hacen trascender “los «apegos primordiales» de parentesco, raza, lengua, religión, tradición o contigüidad territorial”.³⁰⁰ De este modo, se gesta una noción de pertenencia a una comunidad, en la que se resaltan los lazos esenciales del grupo étnico, que definen la base de su identidad. Para Clifford Geertz, “estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc., se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos”.³⁰¹ Así, existe un vínculo absoluto de ‘adhesión’ a la comunidad, en el que prima una conciencia de unidad política, social y religiosa, donde se configura una identidad primordial centrada en una tradición cultural común.³⁰²

Por otro lado, la visión constructivista considera la etnicidad como un proceso de definición política y cultural de las etnias, en un marco de interrelaciones sociales, en el que se proyectan igualdades y diferencias entre los grupos, rompiendo con la rigidez de los grupos étnicos como ‘islas culturales’.³⁰³ De este modo, las diferencias étnicas se perciben en los

149-163; y Levinson, David, *Ethnic Relations: a Cross-Cultural Encyclopedia*, ABC-CLIO, California, 1994, pp. 73-78.

²⁹⁹ Tal como explica Christoph Antweiler, la categoría de etnicidad hace referencia a los grupos étnicos que tienen un origen común y una historia compartida, donde sus valores, normas y prácticas socioculturales articulan la base de una conciencia colectiva y tradición cultural (Cfr. Antweiler, Christoph, “Ethnicity from a anthropological perspective”. En *Ethnicity as a Political Resource*, Transcript Verlag, University of Cologne Forum, Bielefeld, 2015, p. 27).

³⁰⁰ Río Ruiz, Manuel Ángel, “Visiones de la etnicidad”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 98, 02, 2002, p. 85.

³⁰¹ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 222.

³⁰² La noción de identidad primordial se basa en un sentido de ‘pertenencia’ hacia una propia comunidad, en la que se estructuran vínculos ‘sólidos’ y ‘absolutos’ entre las gentes del mismo grupo. En torno a esto, existe un ‘apego’ de las personas hacia las otras de su comunidad, basado en un origen de parentesco, el mismo idioma y las experiencias históricas y culturales compartidas, considerando su geografía, religión, costumbres y formas culturales (Cfr. Fenton, Steve, *Ethnicity*, Polity Press, Cambridge, 2010, pp. 78-81).

³⁰³ Cabe mencionar que los grupos étnicos son construcciones sociales, los cuales concentran aspectos culturales y simbólicos que definen su identidad. De esto, sus contenidos materiales e ideológicos no deben estudiarse de manera aislada, como ‘islas culturales’, sino que, debe considerarse las relaciones de los límites entre los grupos humanos. La etnicidad se trata de fronteras dinámicas, de modo que, la comprensión de los grupos étnicos forma parte de una construcción social y cultural definida a partir de la interacción e intercambio con la otredad, donde se resaltan las diferencias identitarias. Para una mayor revisión, véase: Banks, Marcus, *Ethnicity: anthropological constructions*, Routledge, London & New York, 1996, pp. 11-17; Antweiler, Christoph, “Ethnicity from a anthropological perspective”, p. 28.

encuentros que surgen entre los grupos humanos, con lo cual, estos construyen su identidad, símbolos y rasgos culturales. Tal como menciona Fredrik Barth, los grupos étnicos constituyen “una forma de organización social”,³⁰⁴ de modo que estos establecen una “adscripción categorial”,³⁰⁵ es decir, clasificar a otros a partir de su identidad básica, basada en el origen y formación de su grupo social. De esto, los agentes sociales “utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros”,³⁰⁶ y con fines de interacción social, estos actores definen categorías étnicas, en las que se consideran diferencias culturales significativas –en normas de moralidad, códigos sociales, formas de vivienda, lenguaje, indumentaria, entre otros–.³⁰⁷ El grupo social confirma su adscripción a una cultura e identidad común, en la que se articula una dicotomía entre miembros y extraños, donde el límite étnico determina la pertenencia al grupo, en la cual resaltan unidades significativas y contrastes culturales.³⁰⁸ Así, “la etnicidad aparece como un hecho construido socialmente a través de contactos sociales entre grupos que utilizan marcadores culturales de manera estratégica y selectiva”.³⁰⁹ En este sentido, la identidad étnica de un grupo –que concentra una ascendencia común, formas de vida, tradiciones y códigos sociales– se forja mediante la interacción social con otras comunidades, lo que permite hacer visible y significativa la diferencia cultural.³¹⁰

³⁰⁴ Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, p. 15.

³⁰⁵ Ídem.

³⁰⁶ Ídem. Hay que tener presente que “la identidad étnica se construye o se transforma en la interacción de los grupos sociales mediante procesos de inclusión-exclusión que establecen fronteras entre dichos grupos, definiendo quiénes pertenecen o no a los mismos” (Giménez, Gilberto, “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, *Culturas y representaciones sociales*, vol. 1, núm. 1, 2006, p. 134).

³⁰⁷ De esta manera, la propuesta de Barth se enfoca en romper con el primordialismo, en el que los grupos étnicos son vistos como unidades fijas y estables, ‘portadoras de cultura’, y más bien, pondera los intercambios culturales con otros grupos. Dicha relación e interacción en las fronteras simbólicas es la base de la construcción de la identidad de las sociedades (Río Ruiz, Manuel Ángel, “Visiones de la etnicidad”, pp. 88-89).

³⁰⁸ Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, pp. 16-18.

³⁰⁹ Río Ruiz, Manuel Ángel, “Visiones de la etnicidad”, p. 91.

³¹⁰ Tal como refiere Sisina Malesevic, las fronteras étnicas se deben comprender como un producto de la acción social, de modo que es el contacto de los grupos sociales el que conduce a las definiciones y categorizaciones de un ‘nosotros’ y un ‘ellos’. De esta forma, la etnicidad no se puede entender como un fenómeno exclusivo de una colectividad particular, sino que expresa una relación social en la que los actores sociales se perciben a sí mismos y son percibidos por otros como grupos culturalmente distintos (Malesevic, Sinisa, *The Sociology of Ethnicity*, SAGE Publications, London, 2004, pp. 3-4). Incluso, como sostiene Stephen Spencer, el cruce de fronteras étnicas y el encuentro de personas con diferentes orígenes étnicos, refleja una experiencia de construcción de identidades. El grupo étnico se construye a partir de intereses comunes y sentimientos colectivos que promueven una posición compartida como grupo social. De esto, también es posible apreciar la etnicidad como una categoría instrumental, la cual se activa en momentos de amenaza externa para una comunidad. Así, un grupo étnico puede fortalecer su identidad, posición política y unidad cultural, canalizando valores y creencias predeterminados, que reflejan estereotipos y discursos de autoafirmación identitaria y

Con todo, la etnicidad es “producto de una relación cultural”,³¹¹ en la que se estructura una identidad colectiva con tradiciones, creencias y prácticas compartidas, las que se reafirman a partir de una conciencia y sentimiento de pertenencia a una misma comunidad. Tal como menciona Wolfgang Gabbert, la etnicidad se entiende como un fenómeno de diferenciación social, en el que los actores usan marcadores o símbolos culturales para distinguirse de los demás, los otros. Por ello se estructura una forma de cohesión social en los grupos, basada particularmente en su origen común construido.³¹² A partir de aquí, podemos reconocer cómo la etnicidad enfatiza en la conciencia de pertenencia de un grupo social, en el que se establece una identidad común por parte de sus miembros, pero, sobre todo, en el que se desarrollan interacciones sociales que permiten forjar percepciones de otras sociedades. Así, tal como sostiene Audrey Becker, la etnicidad es un fenómeno social en el que se sitúan los rasgos culturales propios de un grupo étnico, los cuales provienen de un origen común, y que permiten demarcar una frontera con la otredad, un ‘nosotros’ y un ‘ellos’, los miembros y los no-miembros, y en el que se establece la definición de la identidad de un grupo étnico mediante la dialéctica con el otro.³¹³

Ahora bien, la construcción de la identidad mediante la etnicidad permite apreciar múltiples grados de los rasgos culturales de cada grupo étnico. En una perspectiva arqueológica, el estudio de la etnicidad a partir de la cultura material permite comprender “las relaciones entre personas y cosas, y no solo a partir de las cosas en sí”.³¹⁴ En otras palabras, se puede reconocer cómo un grupo étnico usa un determinado objeto (cerámica u

representaciones negativas del otro, con la finalidad de generar categorías étnicas que conserven una cohesión dentro del grupo social (Cfr. Spencer, Stephen, *Race and Ethnicity. Culture, identity and representation*, Routledge, London & New York, 2006, pp. 45-46).

³¹¹ Terrén, Eduardo, “La etnicidad y sus formas: aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica”, *Papers*, núm. 66, 2002, p. 46.

³¹² Cfr. Gabbert, Wolfgang, “Ethnicity in history”. En *Ethnicity as a Political Resource*, Transcript Verlag, University of Cologne Forum, Bielefeld, 2015, p. 186.

³¹³ Becker, Audrey, “Ethnicité, identité ethnique. Quelques remarques pour l’ Antiquité tardive”, *Gerión*, vol. 32, 2014, p. 291. Véase también: Mantel, María Marcela, “Étnogénesis, relatos de origen, etnicidad e identidad étnica: en torno a los conceptos y sus definiciones”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 51, 2017, pp. 78-79. En esta misma línea, Thomas Hylland Eriksen arguye que la etnicidad es un aspecto de las relaciones sociales entre las personas, donde un determinado grupo asume una conciencia de diferencia con miembros de otros grupos étnicos. Por lo tanto, la etnicidad se puede definir como una identidad social, basada en el contraste con los otros, donde se remarcan las diferencias culturales –políticas, organizativas y simbólicas– a través de las interacciones existentes entre las sociedades (Cfr. Eriksen, Thomas Hylland, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*, p. 17).

³¹⁴ Fernández Götzt, Manuel A., y Ruiz Zapatero, Gonzalo, “Hacia una Arqueología de la Etnicidad”, *Trabajos de Prehistoria*, 68, núm. 2, 2011, p. 227.

otro), cómo estructura su espacio doméstico o cómo se utilizan los objetos en celebraciones o rituales. En estos casos, es posible notar que no solo hay un acercamiento a la relevancia cultural y simbólica del objeto –como cultura material–, sino que, además, se desprenden hábitos, actitudes y prácticas, como parte de los comportamientos de los sujetos que pueden definir rasgos de su identidad cultural.

Por otro lado, en una perspectiva histórica y cultural, la etnicidad amplía las formas de comprensión de la otredad, superando las representaciones estereotipadas de la dialéctica de la alteridad, en la que, por ejemplo, se pueda apreciar al otro como un ‘bárbaro’, ‘salvaje’ o ‘incivilizado’. Así, el examen de los grupos étnicos basado en las fuentes escritas requiere de “una lectura contextual de los textos y una valoración de los contenidos a partir del análisis de los factores que han actuado sobre su elaboración”.³¹⁵ En este sentido, resulta clave considerar la fecha de confección de los documentos, el género literario, el conocimiento histórico, geográfico y etnográfico de la época, el contexto histórico y social de los autores, su formación, pensamiento e imagen de mundo. En el caso de las fuentes escritas –crónicas, relatos de viajes, entre otros–, estas entregan una construcción externa sobre la otredad, basada en las percepciones de los sujetos que observan y definen su realidad cultural. Por ello, los análisis pueden considerar revisiones a los hábitos, las formas de vida y la cultura material de las sociedades, al igual que etnónimos o etnotextos, expresiones lingüísticas o códigos sociales que, en el caso de cronistas o viajeros, pueden transmitir de las otras culturas y reflejar manifestaciones auténticas de su identidad. Así, los sujetos establecen definiciones y etiquetas *exoétnicas* que constituyen percepciones y representaciones de la otredad, pero que, a su vez, pueden acabar siendo asumidas por los propios grupos descritos, de modo que “las perspectivas externas pueden permitir identificar, en ocasiones, elementos constitutivos de una determinada identidad étnica que no han sido conscientemente percibidos o asumidos por los propios actores”.³¹⁶

En este contexto, podemos situar la mirada de Siân Jones, quien estima la complejidad conceptual de la etnicidad, intentando dejar atrás los enfoques primordialistas y constructivistas. Jones sostiene que la etnicidad refleja los fenómenos sociales y psicológicos

³¹⁵ Fernández Götz, Manuel A., y Ruiz Zapatero, Gonzalo, “Hacia una Arqueología de la Etnicidad”, p. 229.

³¹⁶ Fernández Götz, Manuel A., y Ruiz Zapatero, Gonzalo, “Hacia una Arqueología de la Etnicidad”, p. 230.

que se vinculan con la identidad cultural de un grupo étnico.³¹⁷ De este modo, la etnicidad es una construcción cultural que se basa en los rasgos compartidos de los agentes sociales que configuran sus prácticas y hábitos. Así, estas disposiciones culturales consolidan la base de sentimientos e intereses comunes del grupo, al igual que articulan percepciones sobre las afinidades y diferencias de los sujetos. En este sentido, mediante la etnicidad se pueden reconocer las prácticas, experiencias y representaciones culturales que forjan los grupos sociales, considerando las interacciones y relaciones de poder entre los sujetos y colectivos. Pero, más relevante aun, toda etnicidad debe ser situada, es decir, comprenderse en relación con los contextos sociales e históricos específicos, todo ello con la finalidad de explorar en las diferencias de las sociedades a través del tiempo.³¹⁸

En suma, la etnicidad constituye un modo de comprensión de las identidades de los grupos sociales, lo que permite aproximarse a los rasgos particulares que definen el sustrato cultural de los sujetos y colectivos. En lo concreto, mediante esta categoría de análisis se contemplan procesos de encuentro e interacción, en que se tensionan las fronteras étnicas donde los grupos humanos distinguen sus similitudes y diferencias. A partir de esto, la etnicidad considera el examen de los hábitos, prácticas y expresiones culturales que perciben los sujetos de los otros, y que particularizan sus códigos sociales y formas de vida. Así, el otro no solo es entendido mediante representaciones y estereotipos basados en una dialéctica de la alteridad, sino que se pueden reconocer los rasgos propios de su cultura como parte de sus actitudes, creencias, normas y comportamientos compartidos, lo que demarca el interés de los sujetos de trazar fronteras identitarias que permitan una diferenciación de la vida social y cultural con la otredad.

Ahora bien, ¿qué significa la noción de identidad cultural en las sociedades? ¿Y de qué manera los libros de viajes pueden constituir soportes para comprender las identidades de los pueblos descritos? La identidad constituye una categoría de identificación social y cultural de los individuos y grupos humanos, la que refleja los grados de reconocimiento de sus códigos sociales, formas de vida y expresiones simbólicas. Para María Emilia Firpo Reggio, la identidad hace “referencia al lugar de adscripción histórico temporal que nos

³¹⁷ Jones, Siân, *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*, Routledge, London & New York, 2003, p. XIII.

³¹⁸ Jones, Siân, *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*, pp. 128-129.

permite diferenciarnos de los otros y decir lo que somos”.³¹⁹ En cierta medida, una noción que permite identificar una realidad cultural de los sujetos basada en un contexto histórico, en el que se establecen límites de lo propio y lo diferente. En esta línea, la identidad no se debe comprender en referencia a unidades fijas y estables en el tiempo, sino que expresa un proceso de construcción que puede variar en relación con la temporalidad y las experiencias históricas, al igual que las relaciones internas de cada sociedad y sus interacciones con otros grupos humanos.

De este modo, tal como señala Daniel Nieto Orriols, la identidad se considera ‘dinámica’, en el sentido de que “se transforma a lo largo de la vida, alterando, en consecuencia, el modo en que los individuos se reconocen a sí mismos y al grupo”.³²⁰ La identidad constituye un ‘proceso’ en el que se articulan significados y representaciones de la propia esencia cultural de los individuos y grupos. Asimismo, “aspectos como la edad, el estatus social y económico, el sexo y la ocupación constituyen factores preponderantes de la identidad, que irremediable y naturalmente cambia a lo largo de la existencia individual y colectiva”.³²¹ Podemos reconocer cómo la identidad forma parte de una construcción cultural, en la cual se establecen relaciones entre sus categorías sociales, y que permiten precisar los rasgos propios que definen la realidad de un individuo o una colectividad.³²²

En perspectiva de Richard Jenkins, la identidad social denota formas en que los individuos y colectividades se distinguen de otros sujetos y grupos. De hecho, mediante la ‘identificación’ se establece la significación de los sujetos en relación con sus diferencias y semejanzas, por lo que el proceso de comparación –similitud y diferencia– constituye el principio dinámico de identificación que permite establecer definiciones y clasificaciones de

³¹⁹ Firpo Reggio, María Emilia, “Fronteras simbólicas. Aproximación a las discusiones sobre los procesos regulados de construcción de la otredad”, *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, Año IV, núm. 1, 2019, p. 52.

³²⁰ Nieto Orriols, Daniel, “En torno a la identidad romana: balance crítico de sus teorías contemporáneas”, *Revista Historia*, núm. 26, vol. 2, 2019, p. 237.

³²¹ Ídem.

³²² Tal como indican Peter Berger y Thomas Luckmann, la identidad “se forma por procesos sociales”, los que pueden mantener o modificar las estructuras sociales de los grupos humanos. Así, la identidad se entiende como un producto social, donde los rasgos de identidad se presentan “relativamente estables” dentro del marco de “una realidad social objetiva” (Cfr. Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2003, pp. 214-215). De esto, los individuos construyen las bases de su identidad en el encuentro e interacción con la otredad, de modo que los elementos de su vida cotidiana, los comportamientos sociales y el universo simbólico y cultural, se integran en una ‘identidad general’, que permite marcar diferencias con otros sujetos, resaltando lo propio y singular de su realidad social.

su propia realidad y de las demás personas.³²³ En este sentido, la construcción de la identidad “implica la afirmación del *nosotros* frente a los *otros*”,³²⁴ en la que existe una diferenciación entre los sujetos que se encuentran, chocan o dialogan. Así, “es una identidad que surge por oposición”,³²⁵ en la que se demarcan fronteras en los códigos, normas y formas culturales de los individuos y grupos sociales. De esta manera, la identidad constituye un proceso que se encuentra en una constante formación en la que confluyen autopercepciones de los sujetos, al igual que las representaciones que se articulan de los otros grupos humanos, que, en suma, significan construcciones discursivas, donde se definen las unidades significativas de su realidad cultural y las fronteras simbólicas que marcan la diferencia con una otredad.³²⁶

En definitiva, la identidad, como construcción social, cultural y simbólica, se debe comprender como un proceso dinámico de los individuos y colectivos, que articulan sus rasgos definitorios a partir de la interacción con los otros grupos sociales. Con esto, la identidad refleja una construcción discursiva de los sujetos que definen los rasgos elementales de su propia cultura y que contrastan con las expresiones de otras sociedades.

Pues bien, si consideramos los libros de viajes como soportes de escritura sobre la otredad, notaremos la relevancia que existe en torno a la descripción de las culturas y sus formas identitarias. En este punto, resulta fundamental cuestionarse: ¿los libros de viajes – relatos y literatura de viajes– pueden entregar rasgos de una identidad ‘real’ de los pueblos que se describen, o solo pueden referir representaciones e imaginarios que forjan los viajeros en sus recorridos? Desde nuestra mirada, consideramos que los libros de viajes pueden

³²³ Cfr. Jenkins, Richard, *Social Identity*, Routledge, London & New York, 2008, p. 18.

³²⁴ Cardoso de Oliveira, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, Clásicos y Contemporáneos en Antropología, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana, México D.F., 2007, p. 55.

³²⁵ Cardoso de Oliveira, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, p. 55.

³²⁶ Stuart Hall señala que las identidades, más que reflejar una ‘unidad’ total en su interior, expresan rasgos discursivos de diferencia y exclusión. Así, la identidad se forja a partir de la relación con el otro, como una dialéctica, donde dicha otredad expresa lo que ‘no es’, lo que ‘falta’, lo ‘externo’ y lo ‘foráneo’. Finalmente, el sentido de unidad y homogeneidad interna de la identidad no es una forma natural, sino que manifiesta una construcción sociocultural basada en las diferencias con el otro (Cfr. Hall, Stuart, “Introduction: Who Needs ‘Identity’?”. En Stuart Hall y Paul Du Gay, *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications, London, California & New Delhi, 2003, pp. 4-5). Para una mayor revisión sobre el concepto de identidad, véase: Grossberg, Lawrence, “Identity and Cultural Studies: Is that all there is?”. En Stuart Hall y Paul Du Gay, *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications, London, California & New Delhi, 2003, pp. 87-107; Tiapa, Francisco, “Identidad, alteridad y relaciones interétnicas en las fronteras de la Modernidad. Una aproximación desde la teoría antropológica”, *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, vol. 21, núm. 62, 2011, pp. 384-414; y Stets, Jan E., y Burke, Peter J., “Identity Theory and Social Identity Theory”, *Social Psychology Quarterly*, vol. 63, núm. 3, 2000, pp. 224-237.

constituir fuentes de acercamiento a la realidad cultural e imaginada de la otredad, tomando como base una construcción etnocéntrica en la que prima el «ojo» del viajero, tanto para definir como para clasificar y juzgar la realidad del otro. En este sentido, las relaciones de alteridad permiten articular representaciones de los pueblos descritos, y no tanto recabar en la identidad ‘real’ de estos. En otras palabras, mediante la alteridad se construye una idea e imagen del otro basada en estereotipos, contrastes e incluso exageraciones, con las que se busca enfatizar en diferencias socioculturales, y así definir más bien la propia identidad del agente observador –el viajero–, que forja una imagen de mundo a partir de su cultura, juicios, códigos sociales y contexto histórico.

Además de esto, nos parece que la etnicidad puede constituir un camino de revisión de los libros de viajes para aproximarse a algunos aspectos de la identidad ‘real’ de los pueblos referidos, ya sea examinando hábitos y formas de vida de la otredad. En esta línea, resulta importante precisar que el estudio a partir de la etnicidad puede derivar en descripciones más particulares de los grupos étnicos, sobre todo explorando en sus prácticas culturales, costumbres, expresiones lingüísticas y cultura material. No obstante, también dicha categoría de análisis posee ciertos alcances y limitaciones para el abordaje de estas fuentes escritas, es decir, mediante los relatos de los viajeros no podemos reconocer las ‘voces’ particulares de los pueblos descritos, de modo que no podemos aproximarnos a su sentido de ‘pertenencia’ como grupo étnico, ni tampoco comprender la conciencia y autopercepción que puedan forjar dichos pueblos de su propia cultura. Considerando estos aspectos, el acercamiento de la etnicidad a través de los libros de viajes nos brinda otras posibilidades de análisis centradas en las dinámicas de interacción entre los viajeros y el encuentro con las gentes que describen. Así, el estudio de los hábitos, la cultura material y las formas de vida ofrece rasgos de sus comportamientos cotidianos, en los que se pueden reconocer experiencias y conductas de los sujetos como colectividad. Del mismo modo, los viajeros pueden describir rasgos particulares de los grupos sociales –en sus actitudes y materialidad–, donde identifiquen elementos propios de una cultura que se distingan de los hábitos de otros grupos étnicos fronterizos.

En suma, la percepción de la otredad y sus modos de representación por los viajeros medievales forman parte de un proceso de construcción de identidades, en el que se generan miradas de definición, clasificación y comprensión de las otras culturas, pero, al mismo

tiempo, de una autorreflexión de la identidad europea. En torno a esto, resulta importante cuestionarse: ¿de qué manera los viajeros medievales perciben a la otredad oriental y cuáles son las relaciones de alteridad que se producen? ¿De qué modo se describen los hábitos, las prácticas sociales y la cultura material de los pueblos orientales? ¿En qué medida a través de la etnicidad es posible reconocer los rasgos ‘reales’ de la identidad cultural de algunas sociedades de Asia descritas en los libros de viajes? Y, finalmente, ¿en qué sentido la percepción y representación del otro –en sus distintas categorías materiales e inmateriales– permite comprender la identidad y el contexto cultural de los propios viajeros europeos?

2.3- La percepción de los viajeros medievales sobre la otredad oriental

En los libros de viajes medievales se realizan diversas anotaciones y descripciones de los pueblos de Oriente, en las que se pueden apreciar rasgos de su vida política, económica, social y cultural. En concreto, nos resulta de interés comprender la percepción que se articula sobre el otro, estableciendo una precisión de elementos materiales e inmateriales de las otras culturas, sus formas de vida y los espacios en los que habitan, con la finalidad de acercarse a las construcciones culturales e imaginarias que forjan los viandantes en sus recorridos.

Por ello, nuestro análisis contempla una revisión de categorías en torno a la percepción de los viajeros hispánicos medievales sobre los pueblos asiáticos, lo que implica un examen a las costumbres y las formas de vida; la organización política y social; los ritos, creencias y prácticas religiosas; la vida económica y la cultura material; y los espacios, los paisajes y el mundo natural. En este conjunto de aspectos, considerando los lineamientos de las relaciones de la alteridad y la etnicidad, se cimentan aproximaciones a las identidades ‘reales’ e ‘imaginarias’ que construyen los viajeros en sus andanzas, al igual que a las representaciones del mundo y la realidad cultural de Oriente.³²⁷

³²⁷ Para realizar este análisis de fuentes, se ha considerado trabajar cada categoría de las percepciones de la otredad de manera independiente. De esto, se establece un marco definitorio de la categoría, y posteriormente, se incluye el análisis conceptual y crítico por cada libro de viaje hispánico.

2.3.1- Costumbres y formas de vida

Los modos de vida de las sociedades dan cuenta de sus comportamientos y hábitos cotidianos, siendo un producto social de los códigos, normas y formas de regulación que establecen los grupos sociales como parte de su identidad. En esta línea, las prácticas sociales, la vida cotidiana, los modos de interacción de la comunidad (en relación con el género, edad u otra característica), las prácticas de alimentación y en general, las normas sociales y morales que definen a cada cultura constituyen dimensiones de interés para la comprensión de la identidad de los sujetos y colectividades.

Si examinamos estos elementos a partir de los libros de viajes hispánicos, podremos apreciar las percepciones que se construyen de la otredad oriental.

2.3.1.1- *El Libro de Marco Polo*

En la versión aragonesa del relato de Marco Polo se mencionan diversos pasajes sobre los pueblos asiáticos, que, en su gran mayoría, conservan descripciones que se centran en sus actividades, creencias, lenguas y modos de vida. En la provincia de Atalech (Hanzhong): “Las gentes son idólatres et biven de labores et de caçar, car han grandes boscages en do stán de diversas maneras de bestias salvages, et han de las bestias de que se faze el almesech”.³²⁸ De la provincia de Siamba (Champa), se indica: “es muy rica tierra, et han rey et language stranyo et dan trebudo al Grant Can, es a saber, cierto nombre d’orifantes, de los cuales han muchos”.³²⁹ Del reino de Losman (Pasaman), describe: “Aquestos no han nenguna ley, antes biven como bestias; et tiénense por el Grant Can, mas no le fazen trehudo”.³³⁰ Incluso, de las islas de Racoram (Nicobar) y Tevenis Pola (Ganegispola), en el archipiélago de Nicobar, señala: “Aquestas gentes que ý stán non han senyor, antes biven como bestias et van todos nudos, et son idólatres”.³³¹ En estos casos podemos reconocer la mención de algunos pueblos de China y el sudeste asiático, los que son considerados como ‘idólatras’ y ‘salvajes’; en el caso de Atalech se dedican a la cacería de animales feroces; en Siamba poseen un lenguaje extraño; en Pasaman no tienen leyes y viven como animales; y en las islas de Racoram y

³²⁸ *El Libro de Marco Polo*, ed. Francisco Sangorrín Guallar, 23, p. 69.

³²⁹ *El Libro de Marco Polo*, 47, p. 132.

³³⁰ *El Libro de Marco Polo*, 48, p. 136.

³³¹ *El Libro de Marco Polo*, 49, p. 139.

Tevenis Pola se encuentran desnudos y viven como bestias. Para Marco Polo, la representación del otro se basa en la diferencia: las gentes de estas regiones se conciben como ‘inferiores’ y ‘extrañas’, tanto porque se encuentran desnudos, lo que se considera como parte de un estado agreste, selvático y primario, además de tener creencias extrañas, ser gentes salvajes y no disponer de leyes en sus sociedades. En cierta medida, el otro se aleja del marco civilizatorio, siendo asociado más a la vida primitiva y bestial. En esta idea, predomina más una retórica de la alteridad, donde se clasifica al otro desde el «ojo» del viajero occidental, quien articula juicios peyorativos de la otredad –basados en el contraste con los valores, creencias y formas de vida de la sociedad europea–, donde se construyen representaciones de los pueblos asiáticos, que, en ningún caso particularizan sus formas de vida ‘reales’, sino que transmiten la noción de una identidad europea que el viajero intenta recalcar mediante el contraste con las otras sociedades que considera ‘distintas’.

Ahora bien, en el relato de Marco Polo, también es posible apreciar algunas referencias más particulares de algunos pueblos, que permiten comprender rasgos de sus costumbres y formas de vida. Sin ir más lejos, menciona el caso de los mongoles:

Los tartres stán volenterosament en lugares planos en do son herba et riberas de aguas, en lugares calientes por los grandes fridos que faze en el ivierno; et en el stiu stán en las montanyas por las grandes calores que faze. Et lures tiendas son de vergas redondas et cubiertas de fieltro, et liévanlas do quieren que van. Et fazen la puerta de lur tienda devés mediodía, car ellos han grant fe en la trasmontana. Et cuando caminan, van con la cara cubierta de fieltro negro muy fuert, que agua no lo puede passar. Et fazen tirar lures carretas a buyes et a caballos, et dentro de las carretas lievan lures armas et lures mulleres et fillos. Las mulleres compran et venden et fazen todo el servicio que han menester en vida, et los hombres no se empachan sino de caçar et de jugar con arcos et de fecho de armas. Lur vianda es carne et leche, et comen de todas carnes. La más leche que beven es de yeguas. Et guárdanse mucho de tocar otra fembra sino lures mulleres, car mucho lo tienen por desonesta cosa. Et las mulleres son muy buenas de lures cuerpos et dan muy buen recaudo a lo que han menester.³³²

Podemos notar cómo el viajero describe las formas de vida de la sociedad mongola medieval, la cual destaca por su carácter nómada. Los mongoles se desplazan buscando nuevas tierras para asentarse. Transportan sus tiendas (*yurtas*), familias, animales, armas y diferentes utensilios de su vida cotidiana. A partir del relato de Marco Polo, es posible

³³² *El Libro de Marco Polo*, 8, pp. 24-25.

apreciar una noción de etnicidad mongola basada en el nomadismo, tanto por el traslado que realiza esta sociedad por montes y estepas, al igual que por desplazar sus viviendas hacia los nuevos lugares que migran. De hecho, la descripción de la *yurta* o *ger*,³³³ como una tienda con varas redondas que se cubre de fieltro, la presenta como una vivienda particular en el modo de vida de los mongoles. En los relatos de Juan de Pian Carpino y Guillermo de Rubruck se entregan valiosos testimonios sobre la elaboración de dichas tiendas, donde se insiste en la construcción de casas circulares, realizadas con junquillos y varas finas, y recubiertas con fieltros en su techo y paredes.³³⁴ La *yurta* representa la morada, el espacio de protección de las gentes, sobre todo por el intenso frío del invierno y el calor del estío.

³³³ Cabe destacar que el término *yurta* es de origen turco, el cual significa ‘patria’, en tanto que, para los mongoles, la tienda de fieltro se conoce como *ger*, la que significa ‘hogar’ (Atwood, Christopher, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Indiana University, Bloomington, 2004, p. 613).

³³⁴ Juan de Pian Carpino describe de la siguiente manera la *yurta* de los mongoles: “Sus moradas tienen forma circular, y están edificadas en forma de tienda y hechas de caña y varas muy finas. En la mitad superior se abre una ventana redonda, por la cual penetra la luz y permite salir el humo, pues hacen siempre el fuego en el centro de la tienda. Las paredes y el techo están recubiertos de fieltro. Algunos de estos edificios son grandes y otros pequeños, según la dignidad o la capacidad económica de sus propietarios. Algunos pueden montarse y desmontarse rápidamente, pudiendo ser cargadas sobre animales de carga. Las hay que no pueden desmontarse, pero son llevadas sobre el carro; para las más pequeñas, basta un carro con un solo buey para transportarlas; para las más grandes son necesarios tres o cuatro bueyes e incluso más según su tamaño. Vayan a donde vayan, a la guerra o a cualquier sitio, siempre la llevan consigo” (Juan de Plano Carpino, “Historia de los Mongoles”, en A. T.’Serstevens, *Los precursores de Marco Polo*, Ayma, Barcelona, 1965, IV, 4, pp. 181-182). En el pasaje en latín de la *Historia Mongarulum*: “Stationes rotundas habent in modum tentorij praeparatas, de virgis & baculis subtiliter factas. Supra vero in medio rotundam habent fenestrã vnde lumen ingreditur, & ut possit fumus exire: quia semper in medio ignem faciunt. Parietes autem & tecta filtro sunt cooperta. Ostia etiam de filtro sunt facta. Quaedam statioties sunt magnae, quaedam paruae, secundum dignitatem & hominum paruitatem. Quaedam soluuntur subito & reparantur, & super somarios deferuntur. Quaedam dissolui non posunt, sed in curribus deferuntur. Minoribus autem in curru ad deferendum vnus bos; maioribus tres vel quatuor, vel etiam plures, vel quod est magis, sufficiunt ad portandum. Quocunque vadunt siue ad bellum, siue aliàs, semper illas deferunt secum” (Ioannis de Plano Carpino, *Historia Mongalorum*, ed. Raymond Beazley, Hakluyt Society, Londres, 1903, 2, 27-38, p. 46). Asimismo, Guillermo de Rubruck, también se refiere a la morada de los mongoles: “Construyen sobre ruedas la casa en la que duermen. Está hecha de junquillos entrelazados, que convergen en la parte superior en un pequeño orificio redondo de donde se eleva un cuello parecido a una chimenea. La recubren con fieltro blanco, y untan a menudo este fieltro con tierra blanca y polvo de huesos, para que la blancura sea más visible y deslumbrante; algunas veces también emplean el color negro. Decoran el fieltro alrededor del cuello superior con pinturas de hermosa variedad. Delante de la puerta cuelgan asimismo un fieltro artísticamente elaborado. Tienen costumbre de pintar sobre este fieltro de color viñas, pájaros, árboles y animales. Construyen estas moradas con tanta extensión que a veces tienen treinta pies de ancho” (Guillermo de Rubruk, “Itinerario”, en A. T.’Serstevens, *Los precursores de Marco Polo*, Ayma, Barcelona, 1965, II, pp. 241-242). En el pasaje en latín del *Itinerarium* de Rubruck: “Domum in qua dormiunt fundant super rotam de virgis cancellatis, cuius tigna sunt de virgis, & conveniunt in vnam paruulam rotam superius, de qua ascendit collum sursum tanquam fumigatorium, quam cooperiunt filtro albo: & frequentius imbuunt etiam filtrum calce vel terra alba & puluere ossium, vt albens splendeat, & aliquando nigro. Et filtrum illud circa collum superius decorant pulchra varietate picturae. Ante ostium similiter suspendunt filtrum opere polimitario variatum. Consumunt enim filtrum coloratum in faciendo vites & arbores, aues & bestias. Et faciunt tales domos ita magnas, quod habent triginta pedes in latitudine” (Willielmi de Rubruquis, *Itinerarium*, ed. Raymond Beazley, Hakluyt Society, Londres, 1903, pp. 147-148).

Timothy May señala que estas casas de los mongoles se realizan con fieltro de ovejas, por lo que resulta cálida y relativamente resistente al agua, de modo que en invierno colocan varias capas de fieltro para proteger del frío, y en verano levantan el borde inferior del fieltro para permitir que el aire fluya al interior de la tienda.³³⁵ Por otra parte, Marco Polo añade que orientan la puerta de la tienda hacia el mediodía, lo que también responde al sentido de protección de las personas, considerando el fuerte viento invernal que viene del norte.³³⁶ En este sentido, podemos notar cómo la *yurta* refleja el hogar de los mongoles, la que expresa una noción de refugio, una residencia de las familias y un espacio para guardar sus bienes y objetos materiales, y que, a su vez, mediante su carácter montable y desmontable, constituye una morada que se puede trasladar hacia otros lugares, definiendo la identidad nómada de este pueblo de las estepas.

Además de esto, el mercader veneciano menciona tres aspectos centrales de la vida cotidiana y las normas de la sociedad mongola: primero, los hombres se dedican a la guerra y a la cacería, en tanto que las mujeres realizan las labores domésticas; segundo, la alimentación de los mongoles se centra en carnes y leche de yegua (*kumys*); y tercero, los hombres consideran deshonesto tocar a la mujer de otro hombre, por lo que estas guardan el honor de sus maridos y se dedican a los asuntos del hogar y su familia. Estas últimas descripciones, si bien forman parte de un interés de particularizar los rasgos propios de la identidad mongola, se presentan como menciones generales de sus costumbres y actividades cotidianas. Con esto, el viajero describe a los mongoles como una sociedad cazadora, guerrera y patriarcal, que divide las tareas entre hombres y mujeres, y que aprovecha los diversos recursos naturales –en particular de sus rebaños– para la alimentación.³³⁷ Por otro

³³⁵ May, Timothy, *The Mongol Empire. A historical encyclopedia*, ABC-CLIO, California, Colorado, 2017, pp. 121-122; pp. 157-158.

³³⁶ May, Timothy, *The Mongol Empire. A historical encyclopedia*, p. 159.

³³⁷ Hay que tener presente que los mongoles de esta época constituyen una sociedad patrilineal, en la cual los hombres se dedican a la caza y la guerra, en tanto que las mujeres se encuentran a cargo del hogar. Ahora bien, tal como señala Bruno De Nicola, las mujeres cumplen un papel fundamental en el *ordo*, esto es, el orden económico de su sociedad, sobre todo en el proceso de expansión del imperio mongol, en el que se acrecientan las riquezas y los contactos con otros pueblos. Así, las mujeres adquieren roles económicos más variados, dentro de los cuales participan en asuntos del comercio, compran productos y alimentos, y administran dichos recursos para el hogar (Cfr. Nicola, Bruno de, “Women and the Economy of the Mongol Empire”. En *Women in Mongol Iran. The Khatuns, 1206-1335*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017, pp. 132-149). Junto con esto, tal como sostiene George Lane, la mujer mongola participa en diversas actividades de la vida cotidiana, dentro de las cuales destacan el conducir los carros, donde llevan las tiendas y los enseres domésticos; cuando se levanta el campamento, las mujeres tienen que ensillar a los caballos, repartiendo los fardos y las cargas entre los animales; cuando se escoge un sitio para el campamento, las mujeres tienen que montar y desmontar las tiendas;

lado, el interés de destacar la práctica de ‘no tocar’ a la mujer de otro hombre, corresponde a la mirada occidental de resguardar el honor del marido, lo que incluso, en perspectiva del viajero, lleva a considerar a las ‘mujeres muy buenas’, ya que ‘dan muy buen recaudo a lo que han menester’, es decir, evitar caer en tentaciones que generen una deshonra al esposo, de modo que esto permita proyectar un núcleo sólido en la estructura social y familiar. Para la sociedad mongola es apreciada la fidelidad, y por ende, el respeto que exista hacia la mujer de otro hombre: la estabilidad de dicha relación permite perpetuar la descendencia de la familia y el honor del marido.

Ahora bien, hay que tener presente que la sociedad mongola está basada en la poliginia, es decir, un régimen en el que el hombre puede tener varias esposas al mismo tiempo, y que, en este caso, responde a la capacidad económica de cada hombre de poder mantener a sus mujeres.³³⁸ No obstante, tal como indica Bruno Nicola, solo “los estamentos más altos de la sociedad podían asumir económicamente el casarse con más de una mujer”,³³⁹ de modo que, tal como añade George Lane, la mayoría de las familias solo tiene una esposa.³⁴⁰ A partir de esto, notamos la relevancia de la fidelidad en el matrimonio como perpetuador del linaje y el honor de la familia para la sociedad mongola. Sin ir más lejos, el matrimonio se concibe eterno, donde incluso existe la creencia de que la pareja se reúne en otra vida después de morir. De manera contraria, el adulterio es mal visto, considerado como una falta grave que genera degradación e ignominia en la persona, y que, además, es castigado con la muerte.³⁴¹ En cierta medida, el interés de transmitir este tipo de noticias –comparando y juzgando las costumbres de la otredad– responde a las intencionalidades políticas y económicas que se puedan forjar con otros pueblos, y en este caso, para el mercader veneciano, resulta importante dejar registro de los modos de vida de los mongoles, ya que este pueblo puede constituir, potencialmente, un ‘aliado’ para el mundo occidental cristiano.

Asimismo, Marco Polo se refiere a la justicia de los pueblos mongoles:

finalmente, deben ordeñar las vacas y hacer mantequilla, cuidar las ovejas y las cabras, y trabajar las pieles y los cueros de los animales, esto para fabricar calzados y prendas de vestir (Lane, George, *Daily life in the Mongol Empire*, pp. 228-230).

³³⁸ Nicola, Bruno, “Las mujeres mongolas en los siglos XII y XIII. Un análisis sobre el rol de la madre y la esposa de Chinggis Khan”, p. 43.

³³⁹ Ídem.

³⁴⁰ Lane, George, *Daily life in the Mongol Empire*, p. 27.

³⁴¹ Cfr. Prawdin, Michael, *The Mongol Empire. Its Rise and Legacy*, Routledge, London & New York, 2006, p. 94; Cfr. Lane, George, *Daily life in the Mongol Empire*, p. 27; Cfr. Carl, Beverly May, “The Laws of Genghis Khan”, *Law and Business Review of the Americas*, vol. 18, núm. 2, 2012, p. 166.

Lur justicia es aquesta: cuando alguno roba alguna cosa a otro, danle VIII bastonadas; et si lo faze otra vegada, donanl'ende XVII; et a la IIII vegada, donanl'ende XLVII; et por aquesta manera multiplican entro a CVII. Et si alguno roba alguna grant, fázenlo tallar por medio con una spada; pero si él puede dar X vegadas a tanto como valerá la ropa que ha robado, scapa.³⁴²

El viajero occidental menciona las normas jurídicas del pueblo mongol, con las cuales se regulan los robos y delitos a las personas, estableciendo fuertes castigos a quienes cometen estas acciones. Así, el mercader veneciano busca transmitir una descripción ordenada y objetiva, en la que refiera los delitos y sus respectivos castigos, que pueden ser desde bastonadas hasta golpes con una espada. Por un lado, se precisa el tipo de robo y la cantidad de golpes con bastón que recibe la persona por dicha acción, y que, además, en caso de reincidir en el delito, la cantidad de bastonazos incrementa ampliamente, lo que incluso puede derivar en la muerte con el tajo de una espada. Por otro lado, si la persona que ha cometido el robo paga diez veces el valor del bien robado, tiene la posibilidad de salvarse de estos castigos. En este pasaje es posible apreciar una etnicidad en los códigos jurídicos y sociales, donde el viajero no se detiene en juicios de valor, sino que informa sobre los modos de impartir justicia por la sociedad mongola. De hecho, en el relato de Marco Polo se reúnen fragmentos del *yasaq*, esto es, el código de leyes que se crea en tiempos de Gengis Khan, donde se fijan las normas éticas, sociales y cotidianas de los pueblos de la estepa, lo que nos permite aproximarnos a rasgos de la identidad 'real' de esta sociedad oriental, la cual busca articular un orden social y jurídico en su pueblo y los territorios conquistados.³⁴³

³⁴² *El Libro de Marco Polo*, 9, pp. 28-29. En la traducción de la versión toscana, se indica: "La justicia se ejerce como a continuación diré. Si uno roba una cosa de poco valor no es condenado a muerte, sino que recibe siete, doce o veinticuatro latigazos, llegando hasta ciento siete según la gravedad del delito, añadiendo de diez en diez. Si uno es condenado a muerte por haber robado un caballo u otra cosa de valor, se le parte por la mitad con una espada; y si está dispuesto a pagar nueve veces el valor de la cosa robada, salva la vida" (Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, ed. Manuel Carrera Díaz, cap. 69, p. 168).

³⁴³ La *yasaq* (*yasa*, *jasaq*) significa 'ley', 'orden', 'decreto' y 'juicio', la cual constituye un código legal básico para el imperio mongol, siendo vinculante a todas sus tierras y pueblos sometidos. Así, la *yasaq* es un cuerpo de leyes que rige el comportamiento social y legal del pueblo mongol, el que considera sus tradiciones y formas de vida, además de adoptar y absorber otros sistemas legales de pueblos conquistados, como parte de un sincretismo cultural. (Cfr. Lane, George, *Daily life in the Mongol Empire*, Greenwood Press, Westport-London, 2006, pp. 205-206). Para Paul Buell, no hay certeza de que el texto de la *Gran Yasa* haya existido, aunque diversos autores citan referencias de este código como pronunciamiento de los Khanes mongoles, y que, supuestamente, reproduciría las palabras de Gengis Khan (Buell, Paul D., *Historical Dictionary of the Mongol World Empire*, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland & Oxford, 2003, p. 170). De hecho, tal como indica R. Yu. Pochekaev, el texto de la *Gran Yasa*, si bien no ha llegado hasta nuestros días, se encuentra mencionado de forma escasa en algunas memorias, relatos de viajes y crónicas históricas de los siglos XIII al XV. Dentro

2.3.1.2- El Libro del Conosçimiento

En el caso del *Libro del Conosçimiento*, las menciones a las costumbres y formas de vida de los pueblos orientales son muy escasas. Podemos destacar, de manera muy acotada, la mención al caso de los tártaros, que son referidos como una “muchedunbre de gentes sin cuenta, et non guardan ningund mandamiento de Dios salvo non fazer mal a otro”,³⁴⁴ de lo cual añade que “son gentes muy esentas et fuertes lidiadores de pie et de caballo”³⁴⁵ y que “ellos no han ley ninguna”.³⁴⁶ La mención de las gentes de Tartaria se presenta bajo una retórica de la alteridad, en cuanto se busca definir al otro como un ‘contrario’: los tártaros son un pueblo guerrero, de ‘fuertes lidiadores’, que no se somete a los mandamientos de la religiosidad cristiana y tampoco poseen leyes en su sociedad. Incluso, la región de Tartaria es asociada a las tierras de Gog y Magog,³⁴⁷ zonas bíblicas corroídas por la destrucción y el pecado, de modo que la representación del tártaro es vinculada a un carácter ‘negativo’ y ‘terrible’, como oposición a la fe cristiana.³⁴⁸ Con todo, en este escrito se construye la

de estas, destacan los textos árabes (de al-Umari, Ibn Khaldun, al-Maqrizi), los persas (de Juvaini, Rashid al-Din, Wassaf, Khafiz Abru, Mirkhond), de los armenios (Vardan el Grande, Grigor Aknersti), del Próximo Oriente (Gregory Abu-l-Faradj), de los bizantinos (Georgius Pachymeres) y de Europa occidental (Juan de Pian Carpino, Benedicto de Polonia, Guillermo de Rubruck, Jean de Joinville), además de un pequeño número de actas oficiales vinculadas al código legal chino del imperio de los Yuan y algunas traducciones rusas de *yarliks* de los Khanes de la Horda de Oro (Pochekaev, R. Yu., “Chinggis Khan’s Great Yasa in the Mongol Empire and Chinggisid States of the 13th-14th centuries: legal code or ideal ‘law and order’?”, *Golden Horde Review*, vol. 4, núm. 4, 2016, pp. 724-725). Dentro de los contenidos de la *yasaq*, recogidos en estos diversos relatos, se abordan cuestiones de las instituciones políticas del imperio mongol, la organización del ejército, el sistema postal, los estatutos de cacería, la administración financiera, las leyes criminales y sus castigos, las leyes privadas (familia y herencia), los asuntos judiciales, entre otros. Para una mayor revisión, véase: Vernadsky, George, “The Scope and Contents of Chingis Khan’s Yasa”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 3, núm. 3-4, 1938, pp. 337-360; Morgan, D. O., “The ‘Great «yasa» of Chingiz Khan’ and Mongol Law in the Ilkhanate”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 49, núm. 1, 1986, pp. 163-176; Aigle, Denise, “Le grand jasaq de Gengis-Khan, l’empire, la culture mongole et la shari’a”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 47, núm. 1, 2004, pp. 31-79; Hope, Michael, “Some notes on Revenge and Justice in the Mongol Empire and the Il-Khanate of Iran”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 136, núm. 3, 2016, pp. 551-566.

³⁴⁴ *El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, ed. Nancy Marino, p. 80.

³⁴⁵ *El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 80.

³⁴⁶ *El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 80.

³⁴⁷ “E esta Tartaria çerrada es la quarta parte de la faz de toda la Tierra. Et en medio desta tierra es una laguna de mar que dizen Mare Tabasur. Et las gentes desta tierra llaman mogoles et a la tierra dizen Tierra de Mogolin, et Tierra de Tagojar, et Tierra de Got et Magot. E con estos montes confina el imperio de Catayo” (*El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, pp. 80-82).

³⁴⁸ Sin ir más lejos, en el *Libro del Conosçimiento* se señala que los pueblos de Tartaria, al liberarse del encierro propiciado por Alejandro Magno, salieron y conquistaron diversas tierras del mundo. En el escrito se añade: “Por que aquel linaje salieron todos los del imperio de Catayo, maguer agora son contrarios. E dese linaje salieron los del imperio de Armalet, et del imperio de Aravia, et de Mesopotamia, et todos los persianos, et los

representación de una otredad ‘pagana’ e ‘incivilizada’, la que se asocia a orígenes pecaminosos, y que lleva al autor del *Libro del Conosçimiento* a calificar al otro bajo parámetros nocivos, viles y monstruosos.³⁴⁹

2.3.1.3- La Embajada a Tamorlán de Ruy González de Clavijo

En la narrativa de Ruy González de Clavijo, se encuentran diversas referencias a las costumbres y formas de vida de los pueblos de Asia central. En una aldea turco-mongola cercana a Arzinga, se señala:

E la costumbre d’esta tierra es esta: a cada aldea que llegavan, agora oviesen de estar allí o no, luego de cada casa sacavan tapetes en que se asentasen; e luego en ese punto les ponían delante un cuero de guadmexir redondo que llamavan cofran, e allí traían el pan. E el cual pan d’estas aldeas era muy malo e fecho d’esta guisa: amasavan un poco de farina e fazían unas tortas delgadas e ponían unas sartenes sobre el fuego, e desque era caliente, echavan aquella torta dentro; e quando era caliente, sacávanla luego. E este era el pan que traían en aquellos cueros. E desí traían mucha carne e escudillas de leche e de natas e azedas e huevos e miel. E este era el mejor manjar con que luego de presente los rescevían. E esto traían de cada casa. Y si allí avían de estar, dábanles quanto avían menester.³⁵⁰

Asimismo, tras recorrer las aldeas de Turis, Bujan, Sangelena y Cuerlar, se indica:

E de cada aldea d’estas sacavan mucha vianda que davan a los dichos embaxadores. E la costumbre era esta: como llegavan, avíanse de decender e asentarse en unos tapetes que les ponían en el campo o so alguna sombra; e de cada día les davan luego su bico, cual pan, cuales escudillas de leche azeda e otros potajes que ellos acostumbravan fazer comer, de arroz o de masa. E si allí querían quedar, dábanles mucha carne, e a los que así daban, luego era para en llegando.³⁵¹

del imperio de Sara, así turcos commo tartaros, et saraynos, et godos, como quier algunos dellos se tornaron a la ley de Abraham et otros se tornaron moros” (*El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 80).

³⁴⁹ En el caso de las gentes que habitan las tierras del norte de Tartaria, en Albizibi (posiblemente aludiendo a Siberia o la parte norte de Mongolia), se establecen derivaciones monstruosas de algunas gentes, de las cuales hay “omes viles”, que “comen la carne et los pescados crudos” y que tienen los rostros “como canes” (*El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 82).

³⁵⁰ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, ed. Francisco López Estrada, p. 173.

³⁵¹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 203.

En estos pasajes podemos apreciar la recepción de los embajadores castellanos por gentes turco-mongolas del imperio de Tamorlán. Ambas descripciones resultan interesantes para un análisis de la etnicidad de este pueblo, considerando las costumbres alimenticias y los modos en los que comen. Podemos reconocer el uso de tapetes que colocan en el suelo y sobre el cual se sientan los comensales, que además tienden a ubicar en los campos, en espacios frescos y con alguna sombra. Asimismo, complementan con comidas y bebidas, tales como pan, leche, natas, huevos, miel, potajes de arroz o de masa y carnes. Es posible notar las grandes cantidades de viandas que sirven los turco-mongoles a sus invitados, como parte de la fastuosidad y generosidad que proyectan en esta ceremonia de bienvenida. Ahora bien, los alimentos en la mesa nos informan sobre los gustos y sabores que captan la atención del viajero, y que, a su vez, expresan los tipos de comidas y bebidas que consume el pueblo oriental. Por los tipos de alimentos mencionados, el gusto de la sociedad turco-mongola pondera favorablemente los sabores agrídulces, en cuanto mezcla sensaciones de dulzura con toques de acidez. En diversos pasajes referidos a sus comidas, notamos que sirven: “muchas carnes cozidas ante los dichos embaxadores, e mucho arroz e mucha leche e natas e azedas e muchos melones, que han en esta tierra muchos e buenos”,³⁵² o también “carneros adovados e albóndigas e arroz de muchas maneras. E después d’esto, traxieron mucha fruta, melones, e uvas e duraznos”,³⁵³ además de beber “leche de yeguas con azúcar, que es un buen brebaje que ellos fazen para en tiempo de verano”.³⁵⁴ En cierta medida, estas referencias a sus comidas y brebajes nos describen las formas de nutrición de estos grupos humanos, considerando carnes, frutas y cereales, como base de su dieta alimenticia e identidad cultural.

Sumado a esto, mediante el relato de Ruy Gonzalez de Clavijo, podemos examinar ‘voces’ particulares de las lenguas extranjeras. Tal como refiere Victoria Béguelin-Argimón, esto responde a una finalidad informativa, así como también a una forma de generar “extrañamiento” y “potenciar la entrada de la cultura ajena en el texto”.³⁵⁵ De hecho, la palabra *cofran* utilizada en el primer fragmento del viajero castellano busca insertar la presencia extranjera en el relato, en cuanto proyecta un lenguaje exótico y distinto, reflejando

³⁵² Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 232.

³⁵³ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 263.

³⁵⁴ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 263-264.

³⁵⁵ Béguelin-Argimón, Victoria, “Castellanos en Oriente (siglos XV-XVI). Traspasar las fronteras de la alteridad”, *Atlante. Revue d’études romanes*, núm. 12, 2020, pp. 272-273.

una expresión propia del mundo oriental. El *cofran* (proveniente el persa *sufrah*, y del turco *sofra*), constituye un cuero redondo con el trabajo de guadamecí que utilizan para traer el pan y servirlo en la mesa.³⁵⁶ Junto con esto, el embajador hispano se refiere al *ax* como una comida de los tártaros: “E para cocer esto e todo lo otro que quisieren comer, no han leña, salvo el estiércol de las bestias e los ganados, e aguisavan de comer. E a este manjar que vos he dicho, llaman ellos ax”.³⁵⁷ Y también utiliza las palabras *calaparada* y *calapradid* para referirse a las cercas que rodean un pabellón: “E acerca d’este pabellón estava una cerca así como de villa o castillo, de paños de seda de muchos colores, entretallados de muchas maneras, con almenas encima, e con cuerdas de parte de fuera e de dentro que la tiravan; e de dentro avía unos maderos que los tenían. Esta cerca era redonda, e podía ser tan ancha como trezientos pasos, e la pared, muy alta [...] E a esta dicha cerca llaman ellos calaparada”.³⁵⁸ Del mismo modo, se añade que: “E cerca d’esta dicha cerca, estava otra, de otro paño, e de otra manera, con muchas tiendas e sombras en ella. E en medio estava una alta, fecha segund vos he dicho. E unas juntas con otras estavan d’estas cercas, que ellos llaman calapradid, onze, cada una de su color e de sus labores”.³⁵⁹ En estos casos podemos apreciar el uso de voces extranjeras que se incluyen para remarcar la novedad y extrañeza de los espacios ajenos. Respecto a la palabra *ax*, esta constituye la comida de los tártaros

³⁵⁶ Según Francisco López Estrada, el cofran “es el mantel en cuero de guadamecí” (López Estrada, Francisco (ed.), Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 362; y p. 173, n. 194). Del mismo modo, Guy Le Strange señala que la palabra ‘Sofra’ en persa es *Sufrah*, lo que constituye un mantel (Le Strange, Guy (ed.), Clavijo, *Embassy to Tamerlane*, p. 350). Tal como indica F. Steingass, la palabra *sufra* significa cualquier objeto en el que se coloquen los alimentos, así un paño tendido en el suelo o un mantel redondo, lo que refleja el lugar para comer (Cfr. Steingass, F., *A comprehensive Persian-English Dictionary*, Routledge & Kegan Paul Limited, London, 1963, p. 685). Por otro lado, en el texto también se hace referencia a la palabra *guadalmexir* (guadamecí), que, si bien no constituye un arabismo estricto, forma parte de una expresión extranjera que se encuentra integrada en la sociedad castellana medieval. Para Joan Coromines, el guadamecí corresponde al “cuero adobado y adornado con dibujos de pintura o relieve” (Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 284). Tal como añade Guy Le Strange, el ‘guadamacir’ es el nombre que se le da en España al cuero cordobés. Este cuero proviene de Marruecos, el cual originalmente se conocía como ‘Ghadamesi’, ya que fue elaborado por primera vez en la ciudad de Ghadames (Le Strange, Guy (ed.), Clavijo, *Embassy to Tamerlane*, p. 350). Incluso, como refiere Reinhart Dozy y W. H. Engelmann, el guadamecí es una especie de tapiz antiguo hecho de cueros pintados y dorados, el que deriva de la ciudad de Gadâmes en Trípoli. Los bereberes confeccionaban pieles de gran reputación conocidas como *al-djild al-gadâmesi*, de gran belleza y suavidad. Posteriormente, el guadamecí se extendió por Fez, el norte de África y al-Andalus, designándose casi exclusivamente a las piezas de cueros dorados (Dozy, Reinhart y Engelmann, W. H., *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l’arabe*, E. J. Brill, Leyde, 1869, pp. 280-281).

³⁵⁷ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 234.

³⁵⁸ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 275.

³⁵⁹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 277.

nómadas que se prepara con leche agria.³⁶⁰ Esta voz se vincula al término *ash*, que podría tener un origen persa o turco. De hecho, en persa significa ‘sopa’,³⁶¹ vinculándose también a una vianda en forma de ‘papilla’, ‘caldo’ y ‘potaje’ que se sirve en un cuenco.³⁶² Asimismo, en turco significa una ‘comida preparada’, como también un ‘guiso de carne con sabor agrio’ y ‘arroz hervido en leche’.³⁶³ Por otra parte, los términos *calaparada* y *calapradid* expresan las cercas que rodean un pabellón.³⁶⁴ El origen de estas palabras proviene del persa *sarápardeh*, que significa ‘cortina’ o ‘velo’,³⁶⁵ específicamente, constituye un recinto redondo cubierto por un lienzo de tela que otorga intimidad al espacio. Así, esta cubre la puerta de un palacio o pabellón real, un grupo de tiendas de campañas militares o los recintos cerrados destinados a las mujeres pertenecientes a una corte palaciega.³⁶⁶ De este modo, el uso de las voces extranjeras por parte del viajero castellano refuerza las nociones de exotismo y extrañeza en torno al mundo oriental, al igual que cumple un rol testimonial que expresa una prueba de que el viandante ha recorrido las tierras foráneas.³⁶⁷

³⁶⁰ López Estrada, Francisco (ed.), Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 361.

³⁶¹ Le Strange, Guy (ed.), Clavijo, *Embassy to Tamerlane*, p. 192.

³⁶² Steingass, F., *A comprehensive Persian-English Dictionary*, p. 62.

³⁶³ Redhouse, James W., *A Turkish and English Lexicon*, Librairie du Liban, Beirut, 1987, p. 117; Béguelin-Argimón, Victoria, “Retórica de la alteridad y comunicación: voces forasteras, lenguas extranjeras y trujamanes en la *Embajada a Tamorlán* y las *Andanzas y viajes*”. En Victoria Béguelin-Argimón, *Viajes hacia Oriente en el mundo hispánico durante el Medioevo y la Modernidad*, Visor, Madrid, 2021, p. 129. En el texto de Clavijo se anota la preparación de este alimento: “E este manjar fazen ellos d’esta manera: e toman un grand calderón con agua, e desque es caliente, toman unos pedaços de leche azeda que son como queso, e échanlo en una escudilla, e desfázenlo con el agua caliente, e échanlo en el calderón. E es tan azedo como vinagre; e desí amasan unas tortas de farina muy delgadas, e córtanlas muy menudas, e échanlas en el calderón; e cuando cuezen un poco, sácanlo luego en una escudilla. E aquello, sin otro pan o carne, pasan muy bien e en cumunal. E este es un manjar que de cada día comen” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 233-234).

³⁶⁴ López Estrada, Francisco (ed.), Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 362.

³⁶⁵ Le Strange, Guy (ed.), Clavijo, *Embassy to Tamerlane*, p. 240. La voz *parda* se asocia a un ‘velo’, ‘cortina’, ‘tapiz’ y ‘membrana’, reflejando una partición entre dos habitaciones; una cerca o muro para dividir los espacios (Steingass, F., *A comprehensive Persian-English Dictionary*, p. 241).

³⁶⁶ Steingass, F., *A comprehensive Persian-English Dictionary*, p. 667; Le Strange, Guy (ed.), Clavijo, *Embassy to Tamerlane*, p. 359.

³⁶⁷ Cabe mencionar que Victoria Béguelin-Argimón realiza una lista prolija y organizada de las principales palabras extranjeras que se utilizan en la *Embajada*: “1. En árabe: *alafa* (‘mantenimiento’), *arraeces* (‘mayordomos, alcaldes’), *cafares* (‘cristianos, gente sin ley desde el punto de vista musulmán’), *jornusa* (‘jirafa’), *mola* (‘entre los musulmanes, doctor, sabio’). 2. Turco: *aldaire* (‘relámpago’), *ax* (‘comida de los tártaros nómadas preparada con leche agria’, la voz podría tener también origen persa, según Le Strange), *bahaduer* (‘hombre recio, que aguanta la bebida’), *cante/quante* (‘aldea’), *chui* (‘embajadores’, nombre turco y mongol para ‘embajador’, según Kehren), *cimis* (‘grueso, abundante’), *cofran* (‘mantel de cuero de guadamecí’, de origen turco según Kehren y persa según Le Strange). 3. Persa: *cahite/caite/caxistre/chaite* y otras grafías (‘ermitaño, santón, descendiente de Mahoma, autoridad religiosa en el islam’), *calaparada/calapradid/calapridae* (‘cerca que rodea un pabellón’), *caraba/carabana/carrabano* (‘caravana, recua de bestias’), *caravansola* (‘caravasar, gran casa como mesón’), *dina* (‘alcalde mayor’), *miraza* (‘señor’, ‘ministro’, título honorífico en la corte de Tamorlán), *muçalmanes* (‘los de escogida y buena ley mahometana’),

Por otro lado, Ruy González de Clavijo menciona la práctica de beber vino en el pueblo turco-mongol:

E como los dichos embaxadores entraron, inclinóse a ellos e fízolos asentar cerca de si e truxieron muchos pedaços de açúcar; e dixieron que él e el cavallero que no bevía vino, que era Ruy Gonçales, e querían que aquel día fuesen compañeros en el beber. E truxieron una grand jarra de vidrio, llena de agua con açúcar; e bevió él, e después dio a beber a Ruy Gonçales él con su mano. E a los otros todos dieron del vino. E después d'esto truxieron nucha carne e mucho arroz e potajes de muchas maneras. E comieron segund el día de antes. E desde que la carne fue comida, truxieron escudillas de miel e duraznos curtidos e uvas e alcaparras e otrosí cortidas. E comían muy feo; e en todo esto el vino no cesava. E desde un rato duró esto, truxieron una taça que cabría quanto tres cuartillos; e tomava el Señor aquella taça e dava él con su mano a beber a ciertos cavalleros suyos; e bevíanse todo el vino, que no avían de dexar nada, que sería fealdat grande para su costumbre.³⁶⁸

También menciona como bebe la mujer mayor de Tamorlán:

E este beber no pensedes que duró poco, mas un grand rato, e sin comer. E a las veces, estando allí aquellos servidores ante ella con sus taças, mandávanles que beviesen; e ellas quitávanse afuera e desí fincavan los inojos e bevían, que no dexaban nada, e trastornaban la taça por que viese ella que no quedava nada. E allí se dezían sus proezas, de que reían todos. E esta fiesta veno Cano, la mayor mujer del Señor, e a las veces bevía vino e a las veces, del bebraje de leche. E desde que el beber duró una grand pieça, fezo venir ante sí a los dichos embaxadores, e dioles a beber con su mano, del vino. E con el dicho Ruy Gonçales porfió una grand pieça por le fazer beber vino, ca no quería creer que nunca beviera vino. E tanto fue el beber, que sacavan delante d'ella los omnes beúdos sobarcados. Esto an ellos por grand nobleza, e entienden que no sería placer do no uviese omnes beúdos. E tras esto traxieron mucha vianda de caballos asados e carneros e otros manjares de carne adovada. E comieron esto con grand roído, e unos a otros se revatavan la carne e fazían juegos con este comer.³⁶⁹

natares ('conchas con perlas'). 4. Griego: *áspera* ('moneda con el valor de medio real de plata'), *basilo* ('emperador'), *caloyero* ('monje de Santa Sofía'), *galar* ('leche'), *matropola* ('patriarca de los griegos'), *pesante* ('moneda con un valor de un real de plata'), *pilfido/polfido* ('especie de mármol enrojecido'). 5. Mongol: *anchias* ('caballerizos, guías'), *derroga/derroga* ('corregidor'), *xagaul* ('guía de los embajadores')". De manera adicional, se anotan otros extranjerismos presentes en la obra: "*alabares* ('nómadas', a todas luces un arabismo), *chacatil/chacatan* ('tártaros nobles o que se atribuyen esta ascendencia y son los más inmediatos servidores de Tamorlán en el ejército y en la corte), *tangal tangite* ('moneda de plata con valor de dos reales de plata', voz persa), *turio* ('quintería, grupo de casas en el campo') y *vezin* ('bebida de leche de yeguas con azúcar')" (Béguelin-Argimón, Victoria, "Retórica de la alteridad y comunicación: voces forasteras, lenguas extranjeras y trujamanes en la *Embajada a Tamorlán* y las *Andanzas y viajes*", p. 129).

³⁶⁸ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 178-179.

³⁶⁹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 280-281.

La práctica de beber vino para la sociedad turco-mongola constituye una costumbre fundamental en sus relaciones sociales, en cuanto se divierten y sociabilizan. A ojos del viajero castellano, la forma en la que comen y beben le resulta ‘muy fea’, como expresión de lo grotesco y lo desmedido.³⁷⁰ A esto se suma que cuando beben, dicha actividad puede durar un buen rato, entre anécdotas, risas, juegos y mucho ruido. Pues bien, en estos pasajes es posible apreciar la etnicidad de esta cultura proyectada en la ‘embriaguez’, la cual se considera un honor en el marco del trato social. Para los turco-mongoles, el beber y embriagarse significa una instancia para compartir, contar proezas y divertirse. De hecho, la embriaguez se aprecia con ‘grand nobleza’, tanto así que ‘no sería placer do no uviese omnes beúdos’. Así, el hombre beodo se encuentra en una posición de alta estima y honor por parte de su grupo con el que comparte en las celebraciones.

En perspectiva de Paul D. Buell, los mongoles en la Edad Media bebían ritualmente en sus grandes fiestas, donde todos los presentes tenían que participar, incluso los invitados, quienes en muchos casos quedaban impactados con estos festejos y banquetes.³⁷¹ En el caso de Ruy González de Clavijo, este no queda exento de participar, pues si bien se excusa de beber vino, le traen agua con azúcar para compartir en esta celebración. Por otra parte, tal como menciona George Lane, el consumo excesivo de alcohol y la embriaguez se encuentra socialmente aceptado por el pueblo mongol medieval. De hecho, esta práctica se sigue conservando en el momento que los mongoles amplían su imperio, tanto con el contacto chino como con el islámico.³⁷² Así, en el caso de los turco-mongoles del imperio de Tamorlán, este pueblo hereda las prácticas socioculturales del mundo mongol, tanto en las

³⁷⁰ En la mirada de Rafael Beltrán, estas alegres fiestas de Samarcanda que se describen de manera asombrosa por parte de Clavijo adquieren connotaciones excesivas y grotescas, tanto por el cuantioso consumo de vino y el estado de ebriedad de los convidados. Sin ir más lejos, en estos banquetes y fiestas reales se muestra a “Tamorlán viejo, permanentemente ebrio (si no él directamente, sí quienes le rodean), déspota y cruel”, lo que se proyecta en los excesos de la corte (Beltrán, Rafael, “La fiesta de los ahorcados: paisajes de degradación, injusticia y crueldad en la corte de Samarcanda [*Embajada a Tamorlán*]”). En Victoria Béguelin-Argimón, *Viajes hacia Oriente en el mundo hispánico durante el Medioevo y la Modernidad. Retórica, textos y contextos*, Visor, Madrid, 2021, p. 60).

³⁷¹ Buell, Paul D., *Historical Dictionary of the Mongol World Empire*, p. 150.

³⁷² Lane, George, *Daily life in the Mongol Empire*, pp. 149 y ss. Cabe señalar que la ingestión abusiva e incontrolada de las comidas y brebajes se consideran como signos de “grandeza y poder desmesurado que, puestos intermitentemente al lado de las otras muestras de lujo y fasto –básicamente edificios, mobiliario, etc.– producen una amalgama caótica” (Beltrán, Rafael, “La fiesta de los ahorcados: paisajes de degradación, injusticia y crueldad en la corte de Samarcanda [*Embajada a Tamorlán*]”, p. 66).

fiestas, los brebajes y la embriaguez, como instancias de sociabilización que remarcan la ‘rudeza’, la ‘diversión’ y la ‘alegría’ de su gente.

2.3.1.4- Las *Andanças e viajes* de Pero Tafur

En las *Andanças e viajes* de Pero Tafur, también se hallan referencias a algunas costumbres y modos de vida de algunos pueblos de Asia menor, las estepas euroasiáticas, el Próximo Oriente y la India. De hecho, sus descripciones toman como punto de partida su propia experiencia, dando cuenta de la observación directa del viajero, a excepción de la India, la cual se incluye a partir del encuentro con Nicolò dei Conti, quien le menciona algunas cosas novedosas y extrañas de las gentes orientales.

El viajero hispano, tras recorrer las calles de Babilonia (El Cairo), señala aspectos de la vida cotidiana de las gentes de la ciudad: “E antes que llegásemos, por las calles íbamos comiendo y beviendo, que andan hombres con las cocinas a cuestras aparejado el comer, otros vendiendo frutas, otros vendiendo agua e otros otras cosas”.³⁷³ Incluso, añade más detalles de los cocineros y los vendedores de las calles: “Fasta los cocineros traen colgado un brasero e fuego e olillas de guisado para vender, otros platos con frutas, e innumerable gente que anda a vender el agua así en los camellos como en los asnos e otros a cuestras, porque la gente es mucha e no ay otra agua sino que aquella ribera”.³⁷⁴ En ambos casos se describe cómo las gentes de El Cairo venden productos en las calles, como guisados, frutas y agua, dando cuenta de un amplio trajín comercial. En perspectiva de la etnicidad, se aprecia una dinámica relevante en el comercio en las calles; por un lado, los vendedores ofrecen sus productos a la gran cantidad de personas que circulan por los caminos de la urbe, considerando que es una ciudad cosmopolita, en la que transitan gentes de diversas regiones. Por otro lado, se puede reconocer el movimiento y el bullicio que se genera en las calles, donde los vendedores ofertan sus productos y otras personas les compran, además de que las gentes comen y beben en dicho espacio público, lo que suma una instancia de conversaciones, ruidos e intercambios en su vida cotidiana.³⁷⁵

³⁷³ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, ed. Miguel Ángel Pérez Priego, p. 141.

³⁷⁴ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 172.

³⁷⁵ Cabe mencionar que Tafur también se refiere al bullicio en las calles, sobre todo cuando señala que en El Cairo hay “ombres con un espejo de alinde colgado de los pechos, e estos son los barveros que rapan las

En su recorrido por la región de Crimea, se refiere a las costumbres y los modos de vida del Imperio de la Tartaria:

Los tártaros es gente muy guerrera e son de gran trabajo ellos e sus caballos e de poco mantenimiento, e dizen que cuando cavalgan así en la guerra, que llevan la carne entre el costado del caballo e los vasos de la silla, e no la cuecen más de cuanto allí se cuece. E estos destruyen todas aquellas naciones de cristianos e los traen a vender allí a Cafa, mayormente después de que murió el duque Vitoldo, que señoreava toda la Lituana e la Ruxia, e este era hermano del rey de Polonia, que murió sin heredero.³⁷⁶

También recorre la ciudad de Çorcate (Solcati), en el Khanato de Crimea:

Yo trabajé cuanto pude por ir por la Tartaria, pero fui aconsejado que no lo debía fazer, porque no sería seguro de las gentes que andan por los campos, sueltos, sin obediencia del señor. E fui a ver aquella cibdad que dizen de Çorcate e desde ahí quisiera ir a ver el Lordobasar del Gran Can –que quiere dezir *lordo* ‘hueste’ e *basar* ‘plaça’–, que así se llama su corte, e infórmeme dello e es así. Esta la puebla una grand cibdad, ado se faze el mercado, que dizen, e allí posa el Gran Cadir, que tiene cargo de regir aquella gente E de la otra, a la mano izquierda, otra puebla así por semejante e otro Gran Cadir, que la rige. E estas casas son portátiles, de ellas de lienzo, de ellas de verga, e acaece algunas veces, por la tierra por estar cansada, mudar aquella cibdad en otra parte e, donde van, llevan lo suyo en carros e asientan en aquella mesma orden, como si no pudiesen despegarse de como estavan. Aquí no comen pan, que no lo ay, sino arroz con leche de camellos e carne de caballos, de vino nunca ovieron noticia, e estos están a la ley de Mahomad. Señorea gran tierra este Gran Can, pero no cibdades ni villas, que no las ay, e biven por los campos.³⁷⁷

El viajero sevillano describe a los tártaros como ‘guerreros’ y ‘destructores’, en cuanto asolan las tierras de los cristianos que se ubican cerca de las estepas. Tafur destaca que los tártaros son un pueblo nómada porque se desplazan con sus caballos, tanto por guerra y asuntos cotidianos, al igual que cuando migran de una ciudad para buscar una nueva tierra. De hecho, se menciona que sus casas son portátiles (*yurtas*) y que las desarman para sus

cabeças” y “que van dando voces por las calles”, a lo cual se suma que “otros negrillos de fasta diez años o doze, e van asimesmo dando voces: ‘¿Quién quiere rapar?’” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 171). De este modo, podemos notar cómo los barberos y sus ayudantes también circulan y ofrecen sus servicios para cortar el pelo y las barbas de las personas. Con todo, Tafur refiere una mirada pintoresca sobre el otro, y que, a su vez, refleja aspectos de la vida cotidiana de las gentes de Egipto, quienes ofrecen sus productos y servicios en los bazares y el comercio ambulante de las calles.

³⁷⁶ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 210.

³⁷⁷ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 212-213.

viajes, transportándolas con sus objetos y bienes en carros. Cabe mencionar que la construcción de la etnicidad se refleja en estos rasgos identitarios nómadas del grupo étnico turco-mongol, en el que, además, podemos reconocer que viven en comunidades que se instalan en los campos y las estepas, sin desarrollar una vida urbana. Las gentes del Khanato de Crimea señorean sus campos, desplazándose en búsqueda de alimentos, rebaños y botín, con lo cual pueden asegurar su subsistencia. Junto con esto, Tafur se refiere a los modos alimenticios que tiene este pueblo, entre los que destaca el tratamiento de la carne, que colocan por el costado o cerca de la montura del caballo, para que esta se deshidrate –ya sea por el calor del sol o la fricción entre la silla y el animal–, y posteriormente, pueda comerse como carne seca.³⁷⁸ Del mismo modo, comen arroz con leche de camello y carne de caballo, pero sin pan ni vino. En otras palabras, el viajero nos menciona un pueblo que se nutre principalmente de cereales, carnes y leche, como recursos obtenidos de sus rebaños y trabajos en los campos.

Ahora bien, Tafur menciona otras prácticas culturales de la otredad, las cuales, a sus ojos, significan un contraste muy grande con la cultura europea. En un proceso de justicia que el hidalgo español ve en Babilonia (El Cairo), le sorprende que van a matar a tres hombres, de quienes no se había demostrado su total culpabilidad por un robo ocurrido la noche anterior. Ante esta situación, Tafur expresa: “Paréceme que dar pena a quien está sin cargo e en inocencia del pecado es bestial sentencia”.³⁷⁹ A esto suma las palabras del trujamán del sultán, quien le responde al viajero hispano que se aplica esta justicia “sobrada, cruel e rigurosa”,³⁸⁰ para mantener el orden y evitar los excesos y males de las gentes en la ciudad. Con esto, Tafur articula una representación de costumbres ‘bestiales’ y ‘cruels’ de la otredad egipcia, donde los acusados de delitos y robos pueden ser asesinados sin contar con una demostración de su culpabilidad. Así, la imagen del otro se puebla de percepciones referentes a la ‘injusticia’, la ‘maldad’ y la ‘bestialidad’. En el caso de la India, alude a “generaciones estrañas sin rey e sin ley e sin señor”, las cuales comen y beben “estraño” y “no se rigen por

³⁷⁸ Tal como sostiene Christopher Atwood, la sociedad mongola medieval corta las carnes en tiras y luego las deja secar al sol y al viento. Adicionalmente, para ocasiones importantes, preparan las carnes asadas con sal, y en un uso más diario, las comidas, los huesos y las carnes se hierven junto con las semillas, granos, cebollas y hierbas silvestres para hacer caldos (Atwood, Christopher, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, p. 184).

³⁷⁹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 171.

³⁸⁰ Ídem.

seso”.³⁸¹ Incluso, los tártaros próximos a la región de Crimea, son descritos como “gentes bestiales” y “gentes destruidas y gastadas”,³⁸² entre los que predomina la “malevencidad”, es decir, acciones perversas y viles. Tafur se muestra bastante incómodo en estas tierras, señalando que los modos de vida de los tártaros no son conformes a su naturaleza. De hecho, añade que “tanta es la bestialidad e deformidad de aquesta gente que de buena voluntad yo abrí mano del deseo que venía de ver adelante e tomé la vuelta a la Grecia e partí de Cafa, recogidas todas mis cosas”.³⁸³ En cierta medida, podemos notar cómo el viajero articula una dialéctica de la alteridad en la que el otro –egipcio, indio o tártaro– refleja su ‘rareza’ con costumbres extrañas e irracionales, en cuanto no se rigen por un orden político y leyes. A esto se añaden las actitudes negativas que proyectan la noción de lo salvaje y lo incivilizado, y que, finalmente, motivan que el viajero hispano desista de continuar su viaje al interior de Oriente.

2.3.1.5- *Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandevilla*

En el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandevilla se hallan diversas menciones a costumbres y hábitos de los pueblos orientales, los cuales no son vistos directamente por el escritor-viajero, sino que más bien son recopilados a partir de otros relatos de viajes y enciclopedias. En este sentido, en el libro de viaje predomina una retórica de la alteridad, remarcando las diferencias culturales y estableciendo juicios de valor sobre la otredad, en donde resalta aspectos despectivos y negativos del otro, así como también costumbres y actitudes que le generan sorpresa y admiración.

Las menciones de los pueblos del sudeste asiático se caracterizan por una mirada peyorativa, extraña y diferente. De la isla de Lamori, señala: “Mas eillos han vna mala costumbre, car eillos comen mas volenters carne d’ombre que ningun otro”.³⁸⁴ De la isla Mulke, indica: “Alli ay muy mala gent, car eillos no se delictan a ninguna cosa tanto como fan a batallar et a matar l’uno a l’otro, specialment las gentes estranias”.³⁸⁵ Incluso, de la isla

³⁸¹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 157.

³⁸² Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 214.

³⁸³ Ídem.

³⁸⁴ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, ed. M. Mercedes Rodríguez Temperley, p. 93.

³⁸⁵ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 93.

de Tracode, menciona: “do ay gentes todos bestias et assi como non rrazonables et fincan en cauernas que eillos fazen en tierra. Car eillos no han pas seso qu’eillos fagan fazer cosas, et si comen carne de serpientes et poco comen otra cosa”.³⁸⁶ En estos diversos pasajes, podemos notar cómo Mandevilla describe a estos pueblos a partir de la rareza, en vista de que poseen hábitos bestiales y modos irracionales. En Lamori predomina la antropofagia, en Mulke las gentes se consideran ‘malvadas’ y ‘perversas’, además de guerrear y cometer asesinatos, y en Tracode las personas viven como bestias, sin usar la razón y comiendo carne de ofidios. El viajero inglés percibe al otro desde un estado de primitivismo en sus costumbres, alejado de las prácticas racionales y civilizadas.

Por otro lado, en el caso de los mongoles, destaca su capacidad guerrera:

Eillos son todos buenos archieros, et assi bien caualgan las mugeres como los hombres. Et ý fazent las mugeres todo mester de paynnos, aues et otras cosas, et lieuan carros et carretas et faze[n] todas maneras de mesteres exceptado arcos et sahetas et armaduras, que fazen los hombres, et toas las mugeres trahen bragas assi como los hombres. Todas las gentes d’aquella tierra son muy obedientes a lures soberanos et no combaten point nj no se rriotan los vnos a los otros, et si no ay ningun rrobador en la tierra. Et se honrran mucho los vnos a los otros, mas njngun honnor no dan a los estranjos por grant princep que sea.³⁸⁷

Mandevilla menciona el carácter guerrero de los mongoles, valorando su destreza como ‘buenos arqueros’, puesto que disparan sus saetas cabalgando sus caballos. Dicha costumbre guerrera les permite consolidar un vasto imperio en Asia, en el que someten a diversos reinos a su poder. Para el caballero inglés, tanto hombres como mujeres de la sociedad mongola son muy trabajadores; los hombres fabrican arcos, flechas y armaduras, en tanto que las mujeres practican diversos oficios, elaborando paños, zapatos y otras cosas domésticas, además de conducir carros y trabajar en los asuntos de la casa. Junto con esto, Mandevilla recalca la ‘obediencia’ y ‘fidelidad’ del pueblo mongol a sus gobernantes, lo que genera una noción de estabilidad y paz en el imperio. De hecho, en la perspectiva del viajero ficticio, el imperio mongol expresa un sentido de orden, por lo que no existen ni salteadores ni ladrones en dicha región. Por todo ello, podemos observar la imagen idealizada que se

³⁸⁶ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 101.

³⁸⁷ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 128.

forja a propósito de los mongoles, donde recalca la grandeza de este imperio a la luz de su fuerza militar y las costumbres y actitudes de sus gentes, las cuales permiten consolidar las tierras sometidas a su dominio.³⁸⁸

Finalmente, en la isla de Lamori, se menciona la desnudez y libertad sexual de hombres y mujeres:

En aquella tierra faze grant calentura et est la costumbre tal, que los hombres et las mujeres van todos nudos, et s'escarnecen quando eillos veen algunos estranios qui son vestidos [...] Et no han ningunas mugeres expoadas, ante son todas las mugeres de la tierra comunas et no rrefusan ninguno, et dizen que eillas pecarían si eillas rrefusauan los hombres, et que Dios lo comando a Adam et adaquellos que decendrian d'eill alli do diso: 'Crescite et multiplicaminj et rreplete terram'. En esta tierra ninguno non puede dizir 'esta es mj mujer' nj 'aqueill es mj marido'. Et quando eillas paren eillas lo dan a qui eillas quieren qui ha ouido compaynnia a eillas.³⁸⁹

Incluso, en otra isla lejana de Oriente, se refiere a las mujeres en común para varios hombres en una misma casa:

En esta tierra eillos prenden lures fijas et lures parientas a mugeres. Et si eillos son .x. o .xij. hombres en vna casa la muger de cada un sera comuna a todo aqueillos de casa, si que cada uno s'echara con eilla, la quoyal querra vna noche et vn otro con vna otra. Et si ay ningun enfant engendrado en alguna d'aquellas ysias, eillas dan l'infant adaquell qui primerament se echo, si que ninguno no sabe si l'enfant es suyo o d'otry, et han lur dicho que si eillos crían enfant d'otri, que assi crían los otros el lur.³⁹⁰

En ambos pasajes podemos apreciar la libertad sexual como tema que genera sorpresa en el viajero. Por un lado, le resulta llamativa la desnudez de las gentes de la isla de Lamori,

³⁸⁸ Cabe destacar que, dentro de los códigos bélicos de los mongoles, se menciona que “eillos guerrear muy sauiament et siempre meten pena de encerrar lures enemjgos”, es decir, combaten de manera inteligente y estratégica, con el objetivo de acabar con el pueblo enemigo. De este modo, los guerreros deben combatir de manera firme y sin huir del campo de batalla, ya que en caso de desertar “eillos lo matan”. Incluso, dentro de sus estrategias bélicas, “vsan muchas malicias”, con las que prometen diversos tipos de bienes a los enemigos que son asediados en sus ciudades y castillos, y en el momento que estos se rinden, “eillos los matan todos et depues les tallan las oreillas et las meten cozer et las comen a la verde salsa” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 129). Para Juan de Mandevilla, si bien estas expresiones bélicas resultan barbáricas y salvajes, al mismo tiempo considera que estas permiten consolidar la aspiración del imperio mongol de tener todas las tierras sometidas a su dominio. Así, los mongoles, mediante la astucia, persuasión y engaño hacia los otros pueblos, logran ampliar la hegemonía de su imperio y generar un estado de orden en sus tierras.

³⁸⁹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 93.

³⁹⁰ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 149-150.

la que se vincula a lo exótico y lo primordial, donde estas mismas personas se burlan de quienes utilizan vestimentas. A esto se suma la libertad sexual, en la medida que los hombres y las mujeres pueden yacer libremente con otras personas, sin depender de un marido o una esposa. Por otro lado, en el segundo fragmento también se insiste en la libertad sexual, en cuanto la mujer de una casa es ‘común’ para todos los hombres que habitan en dicho hogar. Para la sociedad europea medieval, el cuerpo humano, la desnudez y la sexualidad forman parte de un tema tabú, en el cual existe una fuerte influencia de la Iglesia en el modo cómo se definen los códigos y prácticas de dicha realidad sociocultural. En cierto sentido, la Iglesia busca civilizar el cuerpo y las pulsiones sexuales, de manera que estas cumplan su rol de procreación, más que de mero placer carnal. Para Jacques Le Goff y Nicolas Truong, la desnudez del cuerpo refleja “una situación peligrosa”, percibida como “un signo de lujuria”,³⁹¹ que puede derivar en un riesgo moral, pecado y malignidad. Con ello, el desnudo, como oposición a la vestimenta y la mesura, tiende a reflejar el impudor, la lujuria y la fuerza pasional. Para Juan de Mandevilla, la mención de la desnudez y la libertad sexual genera una apertura del tema tabú en Occidente, donde esta ‘liberalidad’ resulta exótica y atractiva.³⁹² En cierto modo, se establece una noción de ‘inversión sexual’, en cuanto se retratan los anhelos, deseos y proyecciones de estas prácticas que se critican en el mundo europeo, pero que sorprenden como costumbres de los pueblos orientales.³⁹³ De todas formas, esto también se debe comprender como parte del recurso hiperbólico del caballero inglés, en la medida

³⁹¹ Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2016, p. 117.

³⁹² Cabe destacar cómo el escritor inglés menciona otros pasajes referidos a la poligamia y la libertad sexual. Sobre esto, señala que en tierras del Gran Khan hay hombres que tienen muchas esposas, tomando incluso a mujeres de su propia familia, a excepción de su madre, hermanas e hijas de línea materna. Sin embargo, pueden casarse con las hermanas por parte del padre, así como también con las mujeres de sus hermanos cuando estos han muerto o la madrastra cuando ha muerto su padre (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 126). Asimismo, le sorprende que en una isla hay hombres que tienen temor de desvirgar a su esposa, ya que se considera una cosa muy ‘peligrosa’, de manera que, en la noche de bodas, la novia yace con otro hombre para que le quite su virginidad. De tal modo, según mencionan de forma supersticiosa, evitarían ser picados por las serpientes que tienen las mujeres en su interior, considerando que aquello les provocaría una muerte instantánea (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 148).

³⁹³ Tal como sostiene Jacques Le Goff, Oriente refleja un “sueño que amplía la visión de un mundo diferente, donde los tabúes son destruidos o reemplazados por otros, donde la extrañeza segrega la impresión de liberación, de libertad”. Frente a la moral rigurosa de la Iglesia se despliega un mundo seductor en el que predomina “la inocencia corporal donde el hombre, liberado del pudor de la ropa, reencuentra el nudismo; libertad sexual donde el hombre, libre de la indigente monogamia y de las barreras familiares, se entrega a la poligamia, al incesto, al erotismo” (Le Goff, Jacques, “El Occidente medieval y el Océano Índico: un horizonte onírico”, pp. 276-277). Véase también: Toro Vial, José Miguel de, “*Apud Indos ver est perpetuum*. El Extremo Oriente durante la Edad Media: una revisión del horizonte onírico de Jacques Le Goff”, *Revista de Historia*, núm. 23, vol. 1, 2016, pp. 73-99.

que desea exaltar este tópico de liberación sexual como parte de las prácticas singulares, pecaminosas y exóticas de la otredad.

2.3.1.6- *El Victorial de Gutierre Díaz de Games*

En *El Victorial*, las menciones a la otredad oriental se encuentran referidas al pueblo musulmán de la Berbería en el norte de África y al-Andalus. Respecto a las costumbres, hábitos y formas de vida de los moros, las referencias son escasas, dado que el relato se centra en describir la guerra entre cristianos y musulmanes, además de enfatizar en otros asuntos de la percepción geográfica, política y religiosa.

Gutierre Díaz de Games menciona el caso de los bereberes norafricanos, los cuales son descritos de una manera bastante amplia:

Los alárabes son unas gentes que biven sienpre por los canpos. Traen consigo sus mujeres e hijos, e ganados, e todas sus faziendas. Sienbran su pan e sus semillas en una tierra, e déxanlo; e vanse a otra tierra, e fazen ál tanto; e después, al tienpo, buelven a coger lo que dexaron senbrado. Non an tierra conosciða más una que otra. Son muy fidalgos; vienen del linaje de aquellos que fueron señores de España, de quando perdió la tierra el rey Rodrigo, fasta que los reyes de León los hecharon della, cada uno en sus tienpos, e después que ovo reyes en Castilla. Andan siempre aparejados de guerra e ayudan a quien quieren. Quando es paz en el reyno, pónense a muchas aventuras: salen a los caminos, rescatan a los hombres. Si se atreven con algund lugar, çércanlo, non dexar yr hombre a labrar, fasta que se despachan, segund que es el lugar. Son muchos, partidos por diversas partes.³⁹⁴

Los árabes de la Berbería se aluden como gentes seminómadas que viven en los campos con sus familias, tiendas y ganados, donde se dedican a trabajar y sembrar las tierras. Tras la siembra de las semillas, buscan nuevas tierras para ampliar sus cosechas, y posteriormente regresan a la primera tierra sembrada para recoger la producción agrícola. De esto, los moros norafricanos se alimentan, fundamentalmente, de cereales, pan y carnes de ganado. Junto con esto, es posible apreciar cómo se destaca el carácter guerrero de este pueblo, los cuales ‘andan siempre aparejados de guerra’, participando en diversas aventuras y combates contra cristianos u otros reinos musulmanes. Para el cronista hispano, resulta fundamental destacar el carácter belicoso de este pueblo, además de enfatizar que ‘son muy

³⁹⁴ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, ed. Rafael Beltrán, 48, pp. 299-300.

fidalgos' y que 'vienen del linaje de aquellos que fueron señores de España', esto con la finalidad de articular la imagen de un enemigo 'digno' y 'poderoso' contra el que combaten los cristianos, y en particular, el conde Pero Niño, para exaltar su honor y fama caballeresca.

Por otro lado, en un pasaje enfocado en la guerra entre cristianos y musulmanes, se menciona la alhorma de los moros:

Allí fue una rezia pelea: los cristianos por ganar las tiendas, e los moros por las defender. E los moros fazíanse en dos partes: en tanto que los unos peleavan, (e) los otros cargaron sus bestias e camellos, e fuyeron con las mujeres e los fijos por el otro cabo de las tiendas. Esto non lo vieron los cristianos fasta que las tiendas ovieron entradas. E plogo a Dios que los cristianos vençieron. E entraron por las tiendas, feriendo e matando en los moros, e así ge las ganaron. Allí avía muchas alcatifas e alhonbras, reales e pequeñas, de muchas labores e diversas; avía muchas tinajas e jarras de manteca e de miel, e mucha carne çezina, e pan cozido e en grano, e muchos dátiles e almendras, e bien guisado de comer para quien oviera espacio; e muchas plumas de avestruz e fases de púas de espines. Los hombres ahorrados, galeotes e ballesteros, cargaron de aquellas cosas quantas pudieron traer, e pusieron fuego al alhorma.³⁹⁵

Podemos notar cómo se menciona el campo de los moros en el cual tienen sus tiendas donde habitan. Estas tiendas, antes de ser saqueadas y quemadas, se describen por los diversos objetos y alimentos que poseen, y que, en cierta medida, permiten reconocer rasgos de la vida cultural de los moros norafricanos. A partir de esto, podemos apreciar cómo el cronista hispano alude a los moros como una sociedad dedicada al trabajo textil y alfarero; lo primero, en cuanto realizan alcatifas y alfombras, esto como tapetes finos y tejidos que poseen diversos dibujos y colores; y lo segundo, dado que efectúan tinajas y jarras para guardar sus alimentos. Sumado a esto, describe los diversos tipos de alimentos que refieren la dieta de este pueblo, contando con manteca, miel, carne cecina, pan cocido y en grano, dátiles, almendras y guisados. Este tipo de alimentación, caracterizada por las carnes, frutos secos y alimentos dulces, forman parte de la dieta tradicional de los pueblos musulmanes. Tal como indica Juan E. Campo, la tradición islámica recalca los alimentos preferidos de Mahoma, en los que se incluye el guiso de carne y el pan, además de comer frutas, miel y

³⁹⁵ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 49, pp. 301-302.

dulces,³⁹⁶ influyendo en las dietas de alimentación de los diversos pueblos islámicos en Oriente y el norte de África.³⁹⁷

En suma, las descripciones sobre las costumbres, hábitos y modos de vida que se pueden recoger de *El Victorial*, resultan muy escasas, y en general, buscan dar cuenta de las características centrales de los moros norafricanos, como pueblos seminómadas y guerreros de los campos y desiertos, y que conservan herencias culturales del mundo árabe en la confección de sus artes textiles y alfareras, así como también en sus modos de alimentación.

2.3.1.7- El Viaje de la Tierra Santa de Bernardo de Breidenbach

En este escrito se encuentran alusiones de la otredad referidas al Oriente Próximo, donde el deán de Maguncia describe fundamentalmente al pueblo musulmán, y en menor medida a armenios, georgianos, abisinios y tártaros. En particular, menciona de forma escueta las costumbres y modos de vida de los pueblos orientales, centrándose más bien en presentar una mirada negativa sobre el otro, ya sea por su carácter idolátrico o bestialidad.

Bernardo de Breidenbach se refiere a los mahometanos: “De sus torpezas y feos actos muchos dixiera, si este libro no ensuziara de inhonestas y malas palabras. ¡Ygual fue hecho de animal bruto, donde no se halla entendimiento!; cuyo camino los moros andan y le mantienen: hombres carnales, dados a vicios, como salvajes y bestias d’el monte”.³⁹⁸ Incluso, menciona a propósito del *Alkorano* [El Corán], las acciones que estos deben realizar: “Manda que roben, captiven y maten, y por todas vías y formas que puedan persiguan, destruyan y echen los adversarios de Dios poderoso y sus prophetas, si no quisieren venir a su fe o pagar el censo quier el tributo debaxo el yugo de servidumbre”.³⁹⁹ El viajero alemán articula una representación desdeñosa acerca de los musulmanes, esto basado en el conflicto religioso con el mundo cristiano, y en concreto, por la nostalgia de la Tierra Santa que se encuentra en manos del enemigo. Así, su lenguaje resulta ofensivo y condenatorio, juzgando al otro desde

³⁹⁶ Campo, Juan E., *Encyclopedia of Islam*, Facts on File, New York, 2009, p. 248.

³⁹⁷ En el Magreb y al-Andalus, los recursos agrícolas son primordiales, donde predominan los cereales y las legumbres. También se producen frutos abundantes, como los dátiles de los oasis africanos del Sahara y las olivas del Magreb. Adicionalmente, abundan las reses ovinas y caprinas en el norte de África, en tanto que la pesca constituye una industria muy próspera en la región de al-Andalus (Sourdél, D. y J., *La civilización clásica del Islam*, Juventud, Barcelona, 1981, pp. 306-307).

³⁹⁸ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, ed. Pedro Tena, p. 317.

³⁹⁹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 322.

su posición y valores cristianos, de lo cual estima que los moros se encuentran errados en sus costumbres y creencias.

Asimismo, en la descripción del Corán, se refiere a la justicia y la ley del talión:

En las otras lides, questões y pleytos, qualesquiera fuessen, hazen el juyzio según Moysés por su ley mandó. Como si alguno sangre sacare, que sea punido por la misma pena. Quien fuere hallado en adulterio le maten a piedras con su adúltera. Quien con alguna otra no casada se falle pecando mandan que çuffra LXXX llagas siquiera açotes. Lo mismo se guarda en los ladrones: Quando el hurto se les provare, que por la primera vez y segunda les açotarán, a la tercera cortan la mano, y por la quarta le[s] llevan el pie, y si a la quinta después le[s] toman, entonce manda que le[s] ahorquen. Si cortan miembro, que le rediman en justo precio. En todo lo ál aguardan la pena de taliòn: ‘Ojo por ojo, diente por diente’.⁴⁰⁰

La justicia islámica se concibe de manera dura, estricta y violenta. Los delitos son castigados con la lapidación, los azotes, la mutilación de algún miembro del cuerpo, o el ahorcamiento. Cabe mencionar que, en el Corán, texto sagrado de los musulmanes, no solo se definen los preceptos religiosos, sino también los códigos morales y las formas de vida de la sociedad. Con ello, su ley se considera como “Ley Divina, revelada por Dios y desarrollada por los intérpretes reconocidos de la fe musulmana”.⁴⁰¹ De esta manera, la ley aborda cuestiones de fe y prácticas religiosas, al igual que asuntos penales, constitucionales, familiares y sociales. En esta misma línea, D. y J. Sourdél estima que “el derecho islámico pretendía hacer respetar los ‘derechos de Dios’”,⁴⁰² con lo cual se establecen ‘reglas sociales’, basadas esencialmente en pasajes coránicos que definen los ‘derechos de los hombres’. Pues bien, respecto a las faltas, delitos y crímenes, estos son penados con diversos castigos para quienes los cometen, con la finalidad de conservar un orden y firmeza en la sociedad en torno a los valores propugnados en el Corán. Así, tal como sostiene Felipe Maíllo Salgado, la *Qisās* (o ley del talión, del latino *talis*, ‘tal haces, tal te harán’), “obedece al principio de proporcionalidad que equilibra la ofensa y la represalia. Consiste pues, en dar la misma muerte o causar las mismas heridas infligidas a la víctima”, de modo que “el temor a la represalia evite el crimen”.⁴⁰³ En este sentido, la ley islámica permite que la ley del talión se

⁴⁰⁰ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 323.

⁴⁰¹ Lewis, Bernard, *El mundo del Islam. Gente, cultura, fe*, Destino, Barcelona, 1995, p. 43.

⁴⁰² Sourdél, D. y J., *La civilización clásica del Islam*, p. 232.

⁴⁰³ Maíllo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, Abada, Madrid, 2013, p. 201.

aplique para resarcir algún daño cometido, ya sea con una reparación económica, un castigo corporal o la muerte, con el fin de evitar nuevas venganzas y crímenes.⁴⁰⁴

En torno a esto, Bernardo de Breidenbach informa sobre este artículo del Corán apoyándose en las noticias de Pedro Alonso, un judío criado entre los moros, y posteriormente, convertido al cristianismo.⁴⁰⁵ Con ello, existe un interés de afirmar la autenticidad de las fuentes de primera mano, considerando que Pedro Alonso vive entre los musulmanes, y, por ende, conoce sus leyes y formas de vida. Ahora bien, el deán de Maguncia recoge la respuesta de Pedro Alonso sobre el artículo de la justicia islámica, en el que rechaza las prácticas de la ley del talión. De hecho, el converso al cristianismo menciona que en esta ley “manda tan brava justicia”,⁴⁰⁶ de lo cual, critica que, si los musulmanes que cometen adulterio fuesen castigados, serían muy pocos los que lograrían escapar de la lapidación, esto debido a que en su ley y matrimonios –donde los hombres se desposan con más de una mujer–, estos se considerarían como “adulterinos”. Del mismo modo, tilda a los musulmanes de ladrones, ya que “a robos y hurtos muy prestos andáys”.⁴⁰⁷ Con todo, la representación del otro se construye de una manera negativa, basada en la reprobación y la

⁴⁰⁴ Cabe destacar los diversos tipos de delitos y sanciones referidos en la justicia islámica y enunciados en el Corán: “Los más graves sancionaban el homicidio o la lesión voluntarios, que daban derecho, como otrora en Arabia, al ejercicio de la venganza, pero a un ejercicio ahora ‘reglamentado’: solamente el culpable, y no sus parientes o contríbulo, debía ser objeto de venganza, y esto bajo el control del cadí; en realidad, el ejercicio de la venganza se reemplazaba por un rescate. En virtud de un principio análogo, el homicidio y la lesión voluntarios justificaban un acuerdo pecuniario. Por lo demás, delitos bien definidos, pero cuya lista variaba según las escuelas, eran castigados con penas legales precisas: el robo, con la amputación de la mano derecha; el bandidaje, con la muerte; la fornicación, con cien latigazos o lapidación, según la situación de los culpables, cuando podía probarse; la falsa acusación de fornicación, con latigazos; la apostasía, con la muerte; el consumo de vino o de cualquier bebida fermentada, con cuarenta latigazos” (Sourdel, D. y J., *La civilización clásica del Islam*, p. 232). En cierta medida, estas normas buscan regular la vida social y cotidiana de las personas, definiendo un orden sobre las buenas costumbres y castigando las acciones que perturban a la sociedad o no respetan los preceptos coránicos. Véase también: Vernet, Juan, *Los orígenes del Islam*, Acantilado, Barcelona, 2001, pp. 104-105; y *El Corán*, trad. Juan Vernet, Austral, Planeta, Barcelona, 2017. Sobre los asesinatos y la ley del talión, 2, 173/178-175/179, p. 25; y 16, 127/128, p. 236; sobre el robo: 5, 42/38, p. 95; la ejecución de la venganza, 17, 35/33, p. 240; sobre el adulterio, 4, 19/15-20/16, p. 69.

⁴⁰⁵ El deán de Maguncia señala sobre la conversión de Pedro Alonso: “Siempre que pienso en tu conversión, Pedro Alonso, veo muy claro que bien heziste por desamparar el judaísmo; empero quedo maravillado, si escogiste la fe cristiana más que de los moros, entre quien hoviste mayor criança y conversaste. Su lengua entiendes. Leyste sus libros. Quánto cumplimiento nuestra ley tiene, quántos mandamientos, qué grandes gozos ha prometido a sus amadores con poco trabajo, no lo ignoraste” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 321).

⁴⁰⁶ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 328.

⁴⁰⁷ Ídem.

crítica, señalando que esta forma de justicia corresponde a una “falsa ley suya, maldita”,⁴⁰⁸ ya que se considera que viven de los vicios, engaños y malas acciones.

Finalmente, las menciones del viajero alemán sobre los armenios, georgianos, abisinios y tártaros no detallan aspectos de sus costumbres y formas de vida, como hábitos sociales, culturales y cotidianos, sino que más bien se refieren a dimensiones políticas y religiosas de estos pueblos, y las diferencias que tienen con el mundo cristiano.

2.3.1.8- El Libro del Infante don Pedro de Portugal

Por último, en el *Libro del Infante don Pedro de Portugal* son escasas las menciones de las costumbres y modos de vida de los pueblos orientales. Particularmente, se refiere el caso de los árabes, en las regiones de Oriente medio: “Después fuemos por la tierra de los alárabes que no tienen pueblo ni morada conocida, y a tiempo cierto se mudan por las montañas a comer las yerbas y de las carnes crudas y an/dan desnudos, y de allí salimos de aquesta gente que es tan sin razón”.⁴⁰⁹ La construcción discursiva del otro se centra en una mirada ‘negativa’, tanto por el carácter incivilizado –al no tener ciudades ni moradas–, al igual que por su desnudez y alimentarse de carnes crudas, como reflejo de prácticas bárbaras, salvajes e irracionales.⁴¹⁰ Incluso, cuando los viajeros avanzan en su recorrido por las ciudades de Arabia y Saba, se menciona que: “fallamos la primera generación contrahecha que tienen los cuerpos de hombres y las caras de perros”.⁴¹¹ En otras palabras, el imaginario monstruoso predomina en las prácticas y corporalidad de las gentes de Oriente medio, esto por su relación con los choques religiosos entre el mundo cristiano y las creencias infieles y paganas de los pueblos de la península arábiga. No hay que perder de vista el

⁴⁰⁸ Ídem.

⁴⁰⁹ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, ed. Elena Sánchez Lasmarías, p. 14.

⁴¹⁰ En la mirada de Paulo Lopes, el texto de Gómez de Santisteban realiza un razonamiento analógico para evaluar a una otredad, donde se remarcan las nociones de ‘orden’ y ‘civilidad’ como parte del proceso clasificación y valoración de otra cultura. Así, el autor hispano describe a las gentes foráneas a partir de una percepción sensorial y espontánea, inclinándose por una ‘simpatía’ o ‘antipatía’ hacia el otro mediante sus conductas y códigos socioculturales (Lopes, Paulo, “*Peregrinatio ad Terram Sanctam*. The Mediterranean geography of Christian wonders in the Book of the Infante Pedro of Portugal”. En A. Orriols, J. Cerdà & J. Duran-Porta (eds.), *Imago & mirabilia. Las formas del prodigio en el Mediterráneo medieval*, Publicacions de la UAB, Bellaterra, 2020, p. 103). En esta línea, el escritor hispano devalúa a la otredad oriental, en cuanto considera que los árabes se alejan de las prácticas humanas y civilizadas, proyectando comportamientos grotescos, rudimentarios y bestiales.

⁴¹¹ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 21.

contexto del relato, en el cual los viajeros –don Pedro de Portugal y sus doce compañeros– emprenden un viaje en búsqueda del mítico reino del Preste Juan y el Paraíso terrenal, donde se destaca la espiritualidad cristiana y la fe de los viajeros, con lo cual se critica a las gentes paganas e infieles, que reflejan lo grotesco y lo salvaje.

2.3.2- Organización política y social

Dentro de las diversas descripciones que se realizan en los libros de viajes medievales hispánicos, los viajeros articulan percepciones sobre las formas de organización política y social de los pueblos que observan y mencionan. En esta línea, se establecen referencias a los tipos de gobierno de cada territorio, la imagen de poder de los soberanos, la fuerza militar de los reinos o las jerarquías de los grupos sociales pertenecientes a cada región. Con todo, estas descripciones permiten comprender aspectos de la identidad política y cultural de la otredad, sin perder de vista las relaciones de alteridad y la construcción de representaciones e imaginarios sobre los pueblos de Oriente.

2.3.2.1- *El Libro de Marco Polo*

En el relato de viajes de Marco Polo contamos con diversas anotaciones sobre las estructuras políticas y sociales de los pueblos orientales. Las principales descripciones se realizan a propósito del imperio mongol, pero también se encuentran otras menciones de reinos y territorios aledaños, que nos permiten comprender aspectos de la identidad cultural de estas sociedades.

El viajero veneciano se refiere a Gengis Khan y el imperio mongol:

Esdevínose que aquellos tartres en el anyo de mil CLXXXVII fizieron un senyor et hubo nombre Cangiscan, el qual fue valient hombre et savio. Et quando fue esleído, todos los tartres eran escampados d'acá et d'allá por diversos lugares; et como lo supieron, vinieron a esti senyor et obedeciéronlo. Et aquesti supo tan bien senyorear que todos se tenién por contentos d'él, et vinieron a su senyoría tantas de gentes que no havién nombre. Et quando él fue coronado senyor de tantas innumerables gentes, mandó que cada uno huviesse arco et ballesta et las otras armas que la ora usavan. Et quando aquel mandamiento fue cumplido, s'ý fizo ajustar grant huest et fue conquistando muchas provincias et ciudades, assí que en poco tiempo hubo aquestas VIII provincias. Et en lo que conquistava no fazié

mal a ninguno ni les tiravan lo lur, sino que les retomó a su senyoría todas las fortalezas et levava con sí todos los hombres que armas podién levar porque le ayudassen a conquistar las otras provincias, assí que su poder era sin fin.⁴¹²

Marco Polo construye una imagen de los mongoles basada en el poder y la dominación, considerando su fuerza militar y expansión territorial en Asia. Destaca que Gengis Khan logra señorear diversas provincias y gentes, donde logra conquistar otros territorios y establecer alianzas con los pueblos sometidos. Estas alianzas significan el pago de tributos y el apoyo militar al soberano mongol, de modo que esto permite expandir las fronteras del imperio, tanto así, que, el mismo viandante califica que ‘su poder era sin fin’.⁴¹³ Así, el Gran Khan representa un poder superior, como jefe del pueblo y caudillo militar, quien realiza guerras para expandir sus territorios, con el fin de obtener el botín de los pueblos conquistados y asegurar nuevas extensiones de pastos –para la ganadería– que permitan alcanzar una mayor prosperidad económica de su pueblo. De este modo, tal como enfatiza Gavin Hambly, los mongoles poseen una estructura de confederación tribal, la que queda “definida por una pirámide de poder en la cima de la cual se hallaba la familia del *khaqan*”,⁴¹⁴ es decir, del Gran Khan. En este sentido, Gengis constituye una cabeza aristocrática y el centro de poder del imperio, conservando “la lealtad de los jefes del clan”, así como también “de las tribus confederadas y conquistadas”.⁴¹⁵ Con todo, la política expansionista de Gengis y las alianzas con las confederaciones tribales permiten generar triunfos que consolidan la hegemonía mongola en el interior de Asia.

⁴¹² *El Libro de Marco Polo*, 7, pp. 19-20.

⁴¹³ Tal como indica René Grousset, Gengis Khan demuestra ser tanto un político como guerrero, afianzando diversas alianzas con otros estados. Los mongoles generan acuerdos con los ongut, pueblo turco semisedentario de la Mongolia interior, estableciendo una coalición para derrotar a los naimanos en 1204. Asimismo, hacia 1211, Gengis Khan gesta alianzas con el príncipe turco Bartchuq, rey o *idugqut* de los uigures, que reina sobre Turfán, Karashahr y Kucha, en el Gobi, al igual que con Arslan, rey de los qarluq, que gobierna en Semirechia, al sur del lago Baljash, esto con la finalidad de iniciar una expedición militar contra el imperio chino de los Kin (o Jin). De hecho, en 1212, el pueblo de los kitai, de la región de Manchuria, posee conflictos con el imperio chino, de modo que los mongoles se favorecen de estas tensiones, generando una alianza con los kitai para derrotar a los Kin. Finalmente, hacia 1215, los mongoles logran arrasar con el norte de China y conquistar Pekín, ampliando sus territorios y sumando a los desertores enemigos como nuevos guerreros en sus filas (Grousset, René, *El Conquistador del Mundo. Vida de Gengis Kan*, Acantilado, Barcelona, 2015, pp. 211-224). Véase también: García Espada, Antonio, *El Imperio Mongol*, Síntesis, Madrid, 2017, pp. 50-53; y Weatherford, Jack, *Genghis Khan and the Making of the Modern World*, Crown Publishers, New York, 2004, pp. 81-99.

⁴¹⁴ Hambly, Gavin, *Asia central*, Siglo XXI, México D.F., 2006, p. 93.

⁴¹⁵ Hambly, Gavin, *Asia central*, pp. 93-94.

Los mongoles logran establecer una autoridad fuerte en los territorios conquistados, lo cual se aprecia en diversas menciones del viajero veneciano cuando se refiere a que existen reinos que pagan tributos y se encuentran sometidos a la voluntad del Gran Khan. De la provincia de Bengala señala: “Las gentes son idólatres et rindiéronse al Grant Can por lur voluntat. Et han rey qui cascún anyo da trehuto al senyor”.⁴¹⁶ De la provincia de Candu indica: “Et son idólatres, et son del Grant Can, et han ciudades, villas et castiellos assaz”.⁴¹⁷ De esto, el mercader italiano recalca la autoridad del soberano mongol en esta región: “Et han una laguna en do se toma mucho pex et muchas perlas; mas el Grant Can ha fecho mandamient que nenguno no ý pesque sino cuando él ne havrá menester, car tantas s’ende tomarién que no valdrién res. Et otrosí ý ha montanyas et tróbans’ý muchas torquesas et bellas, mas nenguno no’nde osa tomar sin voluntat del senyor”.⁴¹⁸ Incluso, en la provincia de Daumangui, también se menciona el poder del señor mongol: “Et sabet que el Grant Can ha fecho d’esta provincia de Daumangui IX partes, et en cascuna ha fecho un rey de aquellos de su linage, et tienen la tierra por él”.⁴¹⁹ En estos diversos pasajes podemos notar cómo los reinos sometidos tributan al Gran Khan, lo cual se debe comprender como parte de un proceso de sincretismo del imperio mongol con el mundo chino. Los mongoles al conquistar China adoptan su sistema tributario centralizado, en el que los pueblos extranjeros se reconocen como súbditos, y no soberanos iguales ni autónomos, dependiendo directamente del emperador, o en este caso, el Gran Khan. Este sistema de tributos se impone con la dinastía Yuan sobre los territorios del sudeste asiático y el océano Índico.⁴²⁰

⁴¹⁶ *El Libro de Marco Polo*, 31, p. 90.

⁴¹⁷ *El Libro de Marco Polo*, 26, p. 75.

⁴¹⁸ Ídem.

⁴¹⁹ *El Libro de Marco Polo*, 38, p. 110.

⁴²⁰ Atwood, Christopher, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, p. 546. Cabe mencionar que, en tiempos de Kublai Khan, hay otros pueblos que no se encuentran sometidos a la autoridad del imperio mongol, por lo cual, no pagan tributos al Gran Khan. El mercader veneciano señala el caso de la isla de Janue [Java la Mayor]: “Et han rey, et son idólatres, et no fazen trehudo a persona del mundo, et son ricas gentes et han de todas maneras de specierías menudas et grossas, et hay muchos navilios et muchos mercaderos, et han muchas perlas et mucho oro”. Es más, el mismo Kublai Khan la “cobdició mucho, mas no la pudo haver por el grant periglo que ý ha en el passar por la grant vía que ý ha de tierra firme entro allá” (*El Libro de Marco Polo*, 47, p. 133). A esto se suma la isla de Lathac: “que es muit grant, et han rey et lenguaje por sí, et son idólatres, et no fazen trehudo a ninguna persona porque son luent d’aquella tierra et el navegar es muit perigloso, por que el Grant Can no osa enviar a conquistarla” (*El Libro de Marco Polo*, 47, p. 134). Incluso, de la isla de Cipango [Japón], menciona: “el Grant Can envió grant armada por haver aquesta isla por la cobdicia que havié del grant trasoro que ý es. Et cuando fueron d’allá las naves et la armada, s’ý se metió viento a la trasmontana, el cual todos tiempos es fortunal, assí que los tartres duptaron que no perdiessen lur navilio. Et otrosí que entre los dos que eran capitanes se metió grant envidia, assí que huvieron acuerdo de tornarse’nde en lur tierra; et assí lo fizieron. Et cuando huvieron fecho vela, la una part del navilio no pudo puyar una chica isla que ý ha, et firieron

Desde otra línea, se puede apreciar cómo el Gran Khan busca imponer su voluntad sobre estos pueblos conquistados, como en el caso de la provincia de Candu, donde nadie puede recoger perlas sin su orden y consentimiento, lo que remarca la autoridad del monarca sobre sus súbditos. De hecho, se debe tener en cuenta que el poder del soberano se debe respetar en todo momento, de modo que establece gobernantes que puedan velar por su voluntad en las regiones de su imperio. Sin ir más lejos, el poder del imperio mongol reside en la figura centralizada del Gran Khan, quien refleja el orden y el dominio sobre la totalidad del khanato. Con respecto a esto, el soberano organiza y distribuye los poderes locales en su imperio, tal como se aprecia en el caso de Daumangui, donde se divide la provincia en partes, y el Khan entrega la dirección de estas regiones a gobernantes provenientes de su linaje. De esta manera, como sostiene Gavin Hambly, los khanes mongoles no buscan desmembrar su dominio imperial, sino, por el contrario, establecer divisiones territoriales que permitan perpetuar “la unidad del imperio sobre las bases de la cooperación familiar”.⁴²¹ En suma, esta práctica política nos permite reconocer la relevancia de los lazos de sangre para la sociedad mongola, sobre todo en la dirección de los cargos políticos por parte de los miembros de la propia familia, en cuanto busca conservar la lealtad de los gobernantes y así mantener un ‘control’ y ‘estabilidad’ sobre las tierras que gobiernan.

Finalmente, la percepción de poder que construye Marco Polo sobre el mundo mongol se basa en la autoridad del Gran Khan que tiene en cada una de las regiones del imperio, donde se imponen mecanismos de tributo y apoyo militar a los pueblos sometidos. Por otra parte, el viajero italiano menciona en diversos casos que las regiones del sudeste asiático y el océano Índico poseen un rey, como referencia a un sistema monárquico, sin embargo, no se detallan las características particulares de cada uno de estos reinos. Más bien se indica si dicho rey es ‘vasallo’ del Gran Khan (‘et son dius la senyoría del Grant Can’ o ‘et son del Grant Can’), o si dirige su reino de forma autónoma sin rendir tributos a otros soberanos (‘et han rey, et no dan trehudo a nenguno’, ‘no fazen trehudo a persona del mundo’ o ‘et no fazen trehudo a nenguna persona’). Incluso, se refiere a algunas regiones, como las islas de

en tierras; et los otros s’ende tornaron salvament” (*El Libro de Marco Polo*, 46, pp. 130-131). Si bien existe un afán expansionista por parte de los mongoles, esto por las riquezas y bienes que poseen algunos reinos, estos tienen dificultades para extender sus conquistas hacia las islas más lejanas del sudeste asiático y el Extremo Oriente, ya sea por las dificultades de la navegación, catástrofes naturales o derrotas con las gentes de dichas tierras, de modo que no logran someter a todos los reinos orientales a su dominio imperial.

⁴²¹ Hambly, Gavin, *Asia central*, p. 104.

Racoram y Tevenis Pola,⁴²² que no tienen rey o señor, pero sin especificar su organización política ('non han senyor' o 'non han nengún senyor'). Para el viajero, que dichos pueblos carezcan de un sistema político, conlleva a que se encuentren en un grado inferior a las regiones que poseen reyes, ya sean libres o vasallos del imperio mongol. En este sentido, las regiones sin rey o señor se hallan en un estado total de incivilización, donde las gentes "biven como bestias", derivando incluso en representaciones de crudeza y antropofagia.⁴²³ Por el contrario, las regiones con reyes o señores, a ojos del mercader italiano, se encuentran en una mejor posición política y económica, destacando por la riqueza de sus tierras, la grandeza de sus ciudades, y en algunos casos, por la presencia de su poder militar.

2.3.2.2- El Libro del Conosçimiento

La descripción política que se realiza sobre la otredad oriental se puede distinguir en dos líneas; la primera, referida a los pueblos musulmanes de al-Andalus, el Magreb y medio Oriente, y la segunda, centrada en los pueblos del Oriente lejano, aludiendo a los mongoles y los reinos de la India.

De los primeros casos, menciona el reino de Granada:

Et parti de Tarifa et fuy a la çibdat de Aljezira, et dende a la Peña de Gibraltar, que son los logares del rreyno de Castilla, et dende pasé a Malaga, una çibdat muy viçiosa et abundada del rreynado de Granada, en el qual rreynado son tres çibdades grandes. La mayor dellas do coronan los rreyes es Granada, et las otras dos son Malaga et Almaria. Et este rreynado parte con el Mar Medio Terreno et con el rreyno de Castilla. Et en este rreyno es un monte muy alto que llaman las Sierras de Granada, et traviesa todo el rreyno fasta la villa de Lorca, que es del rreyno de Castilla. Et las señales deste rrey son un pendon bermejo con letras de oro aravigas como las traya Mahomad su profeta...⁴²⁴

La descripción de Granada se centra en aspectos geográficos y políticos. En el libro de viaje se resalta su condición de capital, sobre todo porque en dicho lugar se coronan a los

⁴²² *El Libro de Marco Polo*, 49, p. 139.

⁴²³ Kim Phillips señala que Marco Polo describe en diversos momentos a seres antropófagos, los cuales se caracterizan de ser pueblos ubicados en los márgenes del mundo. Son gentes que se sitúan en lugares lejanos, montañas e islas, y que devoran carne humana, tanto como el consumo ritual de sus familiares o devorarse a un enemigo extranjero. A ojos del viajero italiano, estos pueblos antropófagos se comportan como 'bestias salvajes', manteniendo actitudes monstruosas y prácticas incivilizadas (Cfr. Phillips, Kim, *Before Orientalism. Asian peoples and cultures in European travel writing, 1245-1510*, pp. 97-99).

⁴²⁴ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 22.

reyes musulmanes, que, en este caso, corresponde a la dinastía Nazarí. Esta dinastía destaca por el uso de un pendón bermejo con letras arábigas de color dorado, como símbolo de su proyecto político.⁴²⁵ Ahora bien, Granada como ciudad principal, se complementa de otras ciudades grandes en su reino, tales como Málaga y Almería, que reflejan el centro de poder de los musulmanes en al-Andalus. Con todo, las descripciones del *Libro del Conosçimiento* resultan bastante escuetas, expresando más bien una tradición del conocimiento político, geográfico y cultural de la otredad, donde se remarcan los símbolos de poder de los sultanes de Granada, considerando el pendón rojo como emblema político de la dinastía Nazarí y la ciudad granadina como espacio de coronación del reino.

En el caso de El Cairo en las tierras de Egipto, se señala:

Et rribera de este flumen Nilus está asentada la grand çibdat de Alcaira, do coronan los rreyes de Egipto, et aquy fue coronado Melicnasçar, el señor de los turcos magnos, que llaman el Soldan de Egipto. Et en esta Alcaara sobre dicha son quatro pueblos. Al primero dizen Alcaara, al otro Babilonia por que la poblaron los que escaparon de la destruyçion de Babilonia, el otro dizen Roda, el quarto dizen Lajuza. Et las señales deste rreinado son un pendon blanco et en medio una luna de azul atal.⁴²⁶

Incluso, de Çuçia [Susa] en el reino de Túnez, se indica:

Dende vine me para Çuçia et dende para Tunez, que es una grand çibdat, et rrica, et muy abundada, et es cabeça de toda la Berberia. El rrey dende a por señales un pendon blanco con una luna prieta tal.⁴²⁷

⁴²⁵ En la *Crónica de Don Alfonso Onceno*, se realiza una mención al rey Mahomad Abenahmar de Granada (Muhammad I, o Muhammad ibn Yusuf ibn Nasr, apodado Ibn al-Ahmar [El Rojo]), fundador de la dinastía nazarí, quien utiliza las señales y estandartes de color rojo: “Et porque los moros lo llamaban Benalhamar, que quiere decir bermejo, tomó las señales bermejas, segun que las ovieron despues los Reyes de Granada” (Crónicas de los Reyes de Castilla, Biblioteca de Autores Españoles, ed. Cayetano Rossel, Madrid, 1875, Don Alfonso el Onceno, LI, p. 205). Tal como menciona Francisco Vidal Castro, Muhammad I se “distinguió más como Ibn al-Ahmar, ‘el hijo del Rojo’, debido a que su padre tenía ese apelativo. Este último fue el nombre que utilizó para su denominación y en todos sus escritos; además convirtió el rojo en el color de su emblema y vestimenta, como señala Ibn ‘Idari, que afirma que ‘con él cabalgaba, con él escribía y con él se ataviaba en su vestir’ [...] Años más tarde establecería su residencia en Granada en una alcazaba que se denominó la Roja, al-Hamra, la Alhambra [...] Además, la denominación de Ibn al-Ahmar acabó extendiéndose prácticamente a todos los sultanes de la dinastía y así lo suelen designar las fuentes árabes” (Vidal Castro, Francisco, “Frontera, genealogía y religión en la gestación y nacimiento del reino Nazarí de Granada. En torno a Ibn al-Ahmar”. En *III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la frontera* [Alcalá la Real, 1999], Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2000, pp. 802-803).

⁴²⁶ *El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 40.

⁴²⁷ *El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 42.

En ambos pasajes se presentan las ciudades como focos de poder y cabezas de sus reinos. En el primer caso, Alcaira [El Cairo] se concibe como el lugar de coronación de los sultanes mamelucos de Egipto, como ocurre con Melicnaşar [Malek Nasser], quien se corona como sultán después de la victoria contra los mongoles en Damasco en 1303.⁴²⁸ A esto se suma, la división político-administrativa del reino, en la cual se destacan sus cuatro grandes regiones (El Cairo, Babilonia de Egipto, Roda y El Giza), aunque sin detallar las características de estas. Por otro lado, en el caso del reino de Túnez, se menciona su gran riqueza y abundancia, reflejando la “cabeça de toda la Berberia”, foco de poder musulmán de la zona norafricana. En ambos fragmentos se precisan los pendones de los reinos: en el caso de Egipto, con un color blanco y en medio una luna de azul, y en el caso de Túnez, con un color blanco y una luna prieta. Esto último refleja el simbolismo de la luna creciente o nueva (*hilâl*), la que se encuentra en las señales y estandartes del mundo islámico. Para Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, la luna (*qamar*), es un signo de poder de Alá, quien la ha creado y la ha sometido a los hombres.⁴²⁹ Así, la luna nueva posee un carácter religioso, en cuanto el Corán se apoya del simbolismo lunar, esto para reflejar la luz, medir el tiempo y simbolizar el poder de la creación divina.⁴³⁰ De este modo, en el *Libro del conocimiento* se aprecia el simbolismo de la luna creciente en los pendones de los reinos musulmanes, en vista de que expresa un elemento icónico de su identidad cultural y religiosa, y a su vez, permite resaltar la imagen de poder del Islam.

Junto con esto, en el *Libro del conocimiento* se menciona la región de Mesopotamia donde se encuentran los mongoles:

Parti de Bandacha et fuy a Mesopotamia, una grant çibdat et muy abondada de muchos bienes, en la qual fue coronado el Enperador Merlinus Tartarus, Señor de la Armenia la Mayor.⁴³¹

⁴²⁸ Marino, Nancy (ed.), *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 40, n. 105.

⁴²⁹ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, p. 660. En el Corán se señala: “Él es Quien colocó al Sol como claridad y a la Luna como luz, y dispuso las mansiones de la Luna, a fin de que conocierais el número de los años y el cómputo. Dios ha creado eso, seriamente, con el objeto de aclarar las aleyas a unas gentes que saben; realmente, en la variación de las noches y los días y en lo que Dios ha creado en los cielos y en la tierra hay aleyas para las gentes que son piadosas” (El Corán, 10, 5-6).

⁴³⁰ Para Gordon D. Newby, “la luna creciente o nueva se ha convertido en el símbolo del islam por su asociación con la visión de la luna nueva al comienzo y al final del mes sagrado del ramadán. Es importante en la ley religiosa islámica (Xari’a) porque el calendario musulmán es lunar y los inicios de las celebraciones son determinados por la aparición de la luna nueva” (Newby, Gordon D., *Breve Enciclopedia del Islam*, Alianza, Madrid, 2004, p. 148).

⁴³¹ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 68.

Asimismo, se refiere al reino de Delini en la India:

Et fuy dende con mercadores muy grand camino et llegamos a un rreynado que dizen Delini, et es de los reyes de India et tiene muy grandes tierras et muy pobladas et muy ricas. Las que yo andude son nueve ciudades muy grandes, que les dizen Noncla, et Chequimo, et Demonela, et Coximocha, et Granbaet, et Ganabrat, et Mahobar, et Gomar, et Colon. E sabed que en este reyno de Lini fructifica la pimienta et el gengibre et la gualoc et otras muchas especies, et cojen dellas grand muchedunbre que lievan por todo el mundo.⁴³²

En el primer pasaje, el autor hispano anónimo señala que se desplaza de Bagdad a Mesopotamia, destacando la riqueza y poder de esta última ciudad. De hecho, menciona de forma breve que en dicho lugar es coronado el emperador Merlinus Tartarus, Señor de la Armenia la Mayor, que, según C. R. Markham podría corresponder a Holagu Khan, nieto de Gengis, quien toma la ciudad de Bagdad en 1258,⁴³³ consolidando la presencia mongola en el Il-khanato de Persia.⁴³⁴ De este modo, a pesar de lo escueto del pasaje, existe un interés de resaltar que los territorios de Asia central se encuentran en manos de los mongoles, además de enfatizar en la riqueza, la abundancia de bienes y el poder económico de la gran ciudad de Mesopotamia. Por otra parte, en el segundo pasaje se menciona el reino de Delini [Delhi], perteneciente a la India, el que se caracteriza por su gran cantidad de habitantes, ciudades y riquezas. En relación con esto último, el poder económico se basa en las rutas y redes comerciales que conectan con otras regiones, generando intercambios y ganancias, de lo cual los reyes de la India obtienen diversos provechos para su reino.⁴³⁵

⁴³² *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 72.

⁴³³ Markham, C. R. (ed.), *Book of the Knowledge of All the Kingdoms, Lands, and Lordships that are in the world*, p. 40, n. 5.

⁴³⁴ Marcos Jiménez de la Espada conjetura acerca del personaje Merlinus Tartarus, del cual se inclina a dos posibilidades: la primera considera que se refiere a Hulagu Khan, quien conquista Bagdad y derriba el trono de los califas abasíes; y la segunda, estima que podría corresponder a Tamerlán, por tener una amplia coincidencia con el nombre de Merlinus Tartarus, aunque, en tal caso, debe suponerse que la referencia se pudo haber añadido de forma posterior al texto primitivo del libro de viaje, considerando que Timur Leng conquistó Bagdad en 1401 (Jiménez de la Espada, Marcos (ed.), *Libro del Conocimiento*, p. 158).

⁴³⁵ Cabe mencionar que entre los siglos XIII y XVI, el sultanato de Delhi posee una posición estratégica que le permite dominar “el acceso tanto al valle del Ganges como al centro y occidente de la India” (Thapar, Romila, *Historia de la India*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2014, p. 386). En esta línea, Delhi desarrolla un marcado proceso de urbanización, con la construcción de mezquitas y palacios, además de impulsar un expansionismo político y militar en las regiones del sur de la India, con lo que se conquistan nuevos territorios y se obtienen tesoros y tributos de los pueblos sometidos. Asimismo, la posición estratégica del valle del Ganges potencia las relaciones comerciales, generando intercambios de bienes y especias con otras regiones,

Finalmente, se menciona el caso del Gran Khan mongol que gobierna en Oriente:

Llaman a este emperador Gosnian Imperator Morroy, Grand Can, Señor de la parte de oriente. E sus señales son un pendón de oro et en medio un emperador asentado con paños blancos, et tiene corona imperial en la cabeça, et en la mano un arco torque, et en la otra mano una mançana de oro desta manera.⁴³⁶

En el fragmento se busca destacar el poder del Gran Khan, como ‘Señor de la parte de Oriente’, que gobierna los territorios del Asia lejana. Según Marcos Jiménez de la Espada, la expresión “gosman imperator morroy” (o *Costian Imperator Morreorum*), puede aludir a una mezcla de tres voces: “una, mongola pura, *golmin* (grande); otra latina, *imperator*, y la tercera mongola, *murui*, latinizada en plural, *muuicorum*, cuyo significado por ventura se explique con *moreorum* ó *mureorum*, habitantes de Moren ó Muren, país ó región de la Tartaria regada por el río Muren ó Khara Muren”.⁴³⁷ Pues bien, el poder del Gran Khan mongol se extiende por los amplios territorios de la Tartaria, gobernando a diversos reinos y poblados de Oriente. En esta línea, en el libro de viaje se exalta una representación de un poder central, en cuanto en el pendón de este reino el emperador se ubica en el medio con paños blancos y una corona imperial en la cabeza. Estos objetos no corresponden a la cultura mongola propiamente tal, sino que forman parte de la heráldica occidental, con la cual el autor hispano anónimo busca ensalzar el poder del Khan mongol. Para Michel Pastoureau, el color blanco en las banderas y códigos heráldicos alude a la ‘simplicidad’, la ‘discreción’ y la ‘paz’, como una expresión de ‘neutralidad’.⁴³⁸ Con ello, las túnicas blancas pueden simbolizar el papel neutral que posee el imperio mongol en relación con el mundo cristiano, considerando los contactos diplomáticos y comerciales que se generan con Oriente. Sumado a esto, la corona refleja el poder y la altura, la cual “no solo se halla en lo más alto del cuerpo (y del ser humano), sino que lo supera”.⁴³⁹ Así, la corona sobre la cabeza expresa un sentido

así como también la fijación de un control de precios sobre los productos y la imposición de tasas en los mercados del reino (Cfr. Pérez-Embid Wamba, Javier, *La India medieval: siglos VI-XV*, Arco Libros, Madrid, 2008, pp. 52-53; Jackson, Peter, *The Delhi Sultanate. A political and Military History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 242-253; Embree, Ainslie T. y Wilhelm, Friedrich, *India. Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*, Siglo XXI, México D.F., 2006, pp. 180-182).

⁴³⁶ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 76.

⁴³⁷ Jiménez de la Espada, Marcos (ed.), *Libro del Conocimiento*, pp. 162-163.

⁴³⁸ Cfr. Pastoureau, Michel, *Diccionario de los colores*, Paidós, Barcelona, 2013, p. 82; pp. 167-171.

⁴³⁹ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, p. 151.

de poder, triunfo y supremacía, como eje central del imperio. Por último, en una mano posee el ‘arco torque’, aludiendo al arma de los mongoles, como un arco torcido o encorvado, elemento característico con el que se dedican a la caza y participan de la guerra; y en la otra mano posee una manzana de oro, que, en su forma casi esférica, “significa una totalidad”,⁴⁴⁰ como noción de ‘unidad’ y expresión del ‘orbe’.⁴⁴¹

2.3.2.3- La Embajada a Tamorlán de Ruy González de Clavijo

En la *Embajada a Tamorlán*, se establece una descripción del imperio de Samarcanda y el poder que logra alcanzar Timur mediante guerras y conquistas. Así, es posible reconocer la imagen de poder que se estructura sobre la otredad turco-mongola, además de exaltar el linaje de Tamerlán y sus vínculos con la dinastía de Gengis Khan.

En este sentido, se refiere cómo Tamerlán vence a los tártaros blancos, y luego cómo ataca la región de Damasco del sultán de Babilonia:

E el Tamurbeque, como partió de allí, fue derechamente para la tierra del Soldán de Babilonia; e antes que allá llegase, falló una generación de gente que llaman tártaros blancos, que son una gente que andan todavía a los campos, e peleó con ellos e venciólos, e tomó preso al Señor d’ellos e bien cincuenta mil omnes e mujeres, e levólos consigo. E de allí fue a Damasco, que tenía saña d’ellos por cuanto no se le quisieron atributar e le avían tenido presos los embaxadores que les avía enviado; e entró a la ciudat por fuerça e destruyóla.⁴⁴²

Incluso, menciona cómo vence al ejército de los turcos otomanos del sultán Bayaceto:

E desde se no pudieron abenir el turco e el Tamurbeque, ayuntaron sus gentes. E el Tamurbeque, que la tenía más presta, partió de la Persia e vénose para la Turquía. E truxo el camino que de primero avía

⁴⁴⁰ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, p. 305.

⁴⁴¹ Para Paulo Lopes, el *Libro del Conosçimiento* individualiza los poderes dominantes y sus territorios, resaltando el poder laico y señorial, lo que simbólicamente se expresa en la heráldica. En el caso de Asia, distingue un espacio privilegiado a los imperios, como expresión de un poder mayor que domina diversos territorios y poblaciones (Cfr. Lopes, Paulo, “O mundo como lugar de poderes no *Libro de Conhecimento*”, *Armas e Troféus. Revista de História, Heráldica, Genealogia e Arte*, Serie IX, Tomo XVII, 2015, pp. 161-163). De esta manera, la representación del poder del imperio mongol se exalta como una fuerza dominante de Oriente, que simboliza una supremacía sobre las provincias y las ciudades sometidas a la autoridad del Gran Khan, y que, a su vez, proyecta una noción de ‘totalidad del orbe’, en cuanto posee un gran dominio territorial y un poder centralizado en su imperio.

⁴⁴² Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 183.

traído; e vénose a tierra de Arzinga e a la ciudat de Samastria. E cuando el turco sopo qu'el Tamurbeque era en su tierra, dexó el camino que traía e el fardalaje que traía con su hueste en un castillo que llaman Argüir, e tomó su gente e fuese para el Tamurbeque. El Tamburbeque, desde sopo el ardit del turco, dexó aquel camino que levaba e tomó a la izquierda por una montaña. E desde el turco llegó en par de Samastria, sopo en como el Tamurbeque avía dexado el camino que levaba e tomó otro, pensó que fuía, e fue en pos él cuanto más pudo. E el Tamurbeque, desde fue en aquellas montañas unos ocho días, tornó al camino llano e fue al castillo de Anguir, donde el turco dexó su fardaje, e rovélo. E el turco, desde lo sopo qu'el Tamurbeque estaba sobre Anguri; anduvo cuanto más pudo, e cuando llegó, traía la gente cansada; e el Tamurbeque avía fecho aquel rodeo por le desordenar. E ovieron allí de pelear, e fue vencido e preso el turco [...] E este turco que el Tamurbeque venció, avía nombre Aldaire Básica, que quiere dezir el Relámpago Básica, que Aldaire dizen ellos por relámpago, e Básica era su nombre.⁴⁴³

El ejército turco-mongol de Tamerlán se representa de manera arrasadora y victoriosa: derrota a diversos pueblos y los somete bajo su autoridad y poder. En el primer caso, los tártaros blancos son vencidos y el pueblo derrotado es tomado prisionero, y posteriormente, los turco-mongoles saquean la ciudad de Damasco porque las gentes de dichas tierras no tributan al señor de Samarcanda.⁴⁴⁴ De esto, destaca la 'fuerza' y 'destrucción' del ejército de Timur, con el cual aplasta y somete a otros pueblos y ciudades, de los que obtiene prisioneros, riquezas y tributos. Asimismo, en el segundo caso, Tamerlán es representado como un guerrero y estratega, quien logra dominar la presión enemiga en el campo de batalla y obtener un triunfo relevante contra los turcos otomanos. La victoria de Tamerlán sobre el sultán Bayaceto I el Rayo en Ankara en 1402, constituye un punto de apogeo del imperio turco-mongol. Para Colín Imber, la estrategia política-militar de Timur se basa en aprovechar la fragilidad en las relaciones de lealtad de los súbditos de Bayaceto. De hecho, "los señores de los antiguos emiratos de Germiyan, Saruhan, Aydin y Monteshe habían pedido la protección de Timur después de que Bayaceto se hubiera anexionado sus tierras".⁴⁴⁵ Junto con esto, Tamerlán logra desorientar al enemigo en el campo de batalla,

⁴⁴³ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 184-185.

⁴⁴⁴ Hay que tener presente que Tamerlán realiza diversas campañas contra el imperio mameluco de Egipto y Siria, tomando las ciudades de Sivas y Aleppo (1400) y saqueando Bagdad y Damasco (1401) (Hambly, Gavin, *Asia central*, p. 154). Tal como estima John Darwin, el imperio mameluco "queda seriamente dañado tras la invasión de Tamerlán", desarticulando su poder económico en el Próximo Oriente (Darwin, John, *El sueño del Imperio. Auge y caída de las potencias globales, 1400-2000*, Taurus, Barcelona, 2014. Cap. "Orientaciones", 'La Eurasia Medieval', pos. 838).

⁴⁴⁵ Imber, Colin, *El Imperio Otomano, 1300-1650*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 34.

donde ataca el castillo de Anguir y toma sus víveres. Del mismo modo, ocupa la posición de acceso a los suministros de agua, controlando el recurso hídrico y debilitando al ejército otomano que padece de sed.⁴⁴⁶ Con todo, la imagen de poder de Tamerlán se construye a partir de las estrategias, triunfos y conquistas de los turco-mongoles, en cuanto logran desestabilizar a los imperios de los mamelucos y los turcos otomanos, alterando el escenario político de Anatolia y el Próximo Oriente, y estableciendo un nuevo dominio y bloque hegemónico en el Asia central.⁴⁴⁷

Asimismo, en la *Embajada a Tamorlán* se menciona la legitimación del linaje de Timur y su vínculo con la dinastía de Gengis Khan:

Las razones por que estos tártalos vinieron a esta tierra vevir, e ovieron este nombre de chacataes es esta: Grand tiempo ha que ovo un grand Emperador en Tartalia que fue natural de una ciudad de Tartalia que es llamada Dorganchon, que quiere dezir tesoro del mundo; e este señorió e grand tierra que ganó. E al tiempo de su finamiento, dexó cuatro fijos, que ovo nombre; el uno, Galuy, e el otro, Chacatay, e el otro, Ozbique, e el otro, Charharchas, que fueron fijos de una madre. E cuando el padre finó, dexóles partidas sus tierras, a cada uno, su parte. E al fijo que avía nombre Chacataes, dexóle este emperio de Samaricante, con otra tierra. E mandóles a todos cuatro hermanos que fuesen en uno e que no se desaviniesen, sino que sopiesen qu'el día que oviese discordia entre ellos, serían perdidos [...] E cuando los d'esta tierra de Samaricante vieron esta discordia, alçáronse contra él e matáronlo e tomaron mucha de su gente, e fizieron un emperador de los del linaje de la tierra. E' d'estos chacatanes quedó mucha gente en esta tierra que avían algo e faziendas en que vivir. E desde su Señor fue muerto, todos los de la tierra llaman a estos tártalos que allí quedavan, chacatanes. E de allí ovieron este nombre

⁴⁴⁶ Cfr. Goodwin, Jason, *Los Señores del Horizonte. Una historia del Imperio Otomano*, Alianza, Madrid, 2004, p. 57; Imber, Colin, *El Imperio Otomano, 1300-1650*, p. 34. Para una mayor revisión sobre la batalla de Ankara, véase: Alexandrescu-Dersca, M. M., *La campagne de Timur en Anatolie (1402)*, Variorum Reprints, London, 1977, pp. 68-79.

⁴⁴⁷ Cabe destacar que Ruy González de Clavijo menciona constantemente la expansión de Tamerlán, precisando en su relato los territorios que han sido anexados a su nuevo imperio. En el caso de la ciudad de Hormes, indica: “E otrosí de la ciudat de Hormes, que es una grand ciudat que solía ser de la India Menor e agora es del Tamurbeque, viene a esta ciudat de Soltania mucho aljófar e piedras de precio, ca del Catay vienen por mar fasta diez jornadas a esta ciudat vienen las naves” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 206-207). De la ciudad de Cermit: “en la tarde fueron en una grand ciudat que es llamada Cermit. E esta ciudat solía ser de la India Menor e agora es del imperio de Samaricante que la ganó el Tamurbec” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 241). Y de la ciudad de Amag: ““E el Tamurbeque tomó un castillo d'esta ciudat que ha nombre Amag, e dióle a un su chacatí, que lo toviese por él” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 181). Para el embajador hispano, Tamerlán refleja un guerrero y conquistador, quien extiende sus territorios y suma grandes ciudades y riquezas, sobre todo porque domina las rutas y redes de las regiones euroasiáticas, lo que favorece en las relaciones comerciales con los pueblos de Oriente y Occidente. Asimismo, articula un control político y militar, en cuanto dispone de castillos y huestes para proteger sus fronteras, consolidando los dominios del imperio de Samarcanda.

d'este linaje; e d'estos tártalos chacataes e de aquellos que allí quedaron, viene el Tamurbeque e los otros chacatanes que con él andan; e muchos de los d'la tierra de Samaricante an tomado este nombre de chacataes, comodoquier que no lo sean, por la grand nombradía que agora estos chacataes an.⁴⁴⁸

El viajero castellano señala cómo Tamerlán proviene de la estirpe de Gengis Khan, estableciendo una relación con Chagatai (Chacatay), hijo del khan mongol, y que, tras la fractura de relaciones con sus otros hermanos, se genera un escenario de discordias, tensiones y guerras.⁴⁴⁹ De modo que, tras la muerte de Chagatai, los *tártalos chacatanes* o *chacataes*, ubicados en Asia central, contaron con otros gobernantes descendientes de su linaje. Con el tiempo, Tamerlán logra tomar el poder y gobernar la tierra de Samarcanda, asociada a los *chacatanes*. Para Gavin Hambly, la intención de Timur es reconstruir el imperio de Gengis Khan, cuyo recuerdo todavía se conserva “vivo en la memoria de las tribus del Asia interior”.⁴⁵⁰ De hecho, el soberano de Samarcanda busca estrechar lazos con los descendientes de Gengis: por un lado, se casa con la hija del khan Qazan, generando un vínculo directo con la línea de los chagatai y convirtiéndose en ‘yerno’ del Khan;⁴⁵¹ por otro lado, gesta otro matrimonio con la hija de Khizr-Khoja, señor de Mughulistán, descendiente de la familia de Chagatai, de modo que afianza con más fuerza su vínculo con la progenie de Gengis Khan.⁴⁵² En esta línea, Antonio García Espada sostiene que Tamerlán busca conseguir “la reunificación de prácticamente todo el imperio mongol y proclamarse restaurador del mandato de dominación universal” de Gengis, de manera que hace todo lo posible por “emular al padre de la nación mongola”,⁴⁵³ siguiendo sus formas de conquista,

⁴⁴⁸ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 252-253.

⁴⁴⁹ El narrador realiza un resumen de la familia, nombrando a los hijos de Gengis Khan (Jochi, Chagatai, Ogodei y Tolui), quienes se encuentran enfrascados en diversos conflictos políticos y territoriales. Según Francisco López Estrada, el nombre de Chagatai (Chagatay, Chacatay) es el único nombre que se mantiene ‘fiel’ como descendiente de Gengis, ya que los otros nombres mencionados por el embajador castellano (Galuy, Ozbique y Charharchas), “no coinciden ni de lejos con la historia” (López Estrada, Francisco (ed.), Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 252, n. 346). De todas formas, se construye un ‘puente’ entre Tamerlán, los descendientes de Chagatai, y, por ende, el linaje de Gengis Khan, que a pesar del “enlace lejano y confuso”, como recalca López Estrada, permite legitimar a la nueva dinastía Timúrida que se forja con Tamerlán, reflejando a los herederos del imperio mongol.

⁴⁵⁰ Hambly, Gavin, *Asia central*, p. 154.

⁴⁵¹ Tal como afirma Michael Axworthy, Timur al casarse con una princesa de la familia del Gran Khan “se dio a sí mismo el nombre de *Güregen*, que significa ‘yerno’, atribuyéndose en parte los laureles de su antecesor” (Axworthy, Michael, *Irán: una historia desde Zoroastro hasta hoy*, Turner, Madrid, 2010, p. 177).

⁴⁵² Hambly, Gavin, *Asia central*, p. 154.

⁴⁵³ García Espada, Antonio, *El Imperio Mongol*, p. 200.

expansión y gobierno.⁴⁵⁴ Sin ir más lejos, Ruy Gonzalez de Clavijo define esta relación de Tamerlán con la dinastía imperial mongola como una “grand nombradía”, en cuanto exalta el linaje del señor de Samarcanda, y lo posiciona como un heredero ‘directo’ del proyecto político de Gengis Khan, además de legitimar su autoridad sobre los pueblos conquistados y afirmar sus pretensiones expansionistas en Oriente.

2.3.2.4- Las Andanças e viajes de Pero Tafur

En esta obra podemos apreciar cómo el caballero hispano se refiere a las representaciones de poder de los señores de Egipto y Turquía. En específico, resalta sus gestos políticos y diplomáticos, al igual que las manifestaciones de su poder bélico, con el cual establecen un control de sus dominios y tierras.

Tafur menciona el caso del rey de Chipre que fue tomado prisionero por el sultán de Babilonia:

Este es un cavallero natural de Segovia, de los Cernadilla, e seyendo moço, andando por el mundo, fallose en Chipre el día de la batalla que el rey peleó con la gente del soldán, e así fizo el valiente de la persona que escapó al rey la vida, e fue preso con él e levado a Babilonia. E los moros acostumbran que ninguno no cavalgue en cavallo si no fuere cristiano e renegado. E este día que entró en Babilonia el rey preso, truxeron dos cavallos, uno para el rey e otro para mosén Suárez e, cuando fueron levados ante el Soldán, mandó, sabida la verdad cómo se avie avido, que igual onra como al rey le fuese fecha. E a cabo de ciertos días, fablándose en el rescate del rey, el Soldán dixo a mosén Suárez que si él entendía aprovechar en la deliberación del rey, que él lo soltaría sobre su verdad, e que viniese e bolviese con recabdo o a lo menos su persona [...] E mosén Suárez con otros del consejo del rey levaron aquella suma de oro, que fue de trecentos mil ducados, e fueron a traer a su rey. E cuando llegaron a Babilonia e el soldán lo supo, le mandó salir a receber e le fizo tanta onra como si fuera su fijo. E allí se dio la orden de la deliberación del rey en esta guisa: el soldán recibió aquella suma de

⁴⁵⁴ Tamerlán desarrolla una carrera de conquistas militares, logrando aplastar a ejércitos rivales y consolidar su poder en Oriente. En este marco, Justin Marozzi señala que el soberano turco-mongol logra dominar extensos territorios de Asia; “uno a uno, había ido recuperando los antiguos imperios legados por Gengis Khan. Tras ascender al poder y llegar a gobernar en los reunificados ulus de Chagatai, había lanzado su red hacia el oeste, donde había saqueado los dominios hulágidos y los había incorporado a su imperio. Por último, había puesto rumbo al norte y había hecho valer su autoridad en los grandes ulus de Jochi del Imperio de la Horda de Oro” (Marozzi, Justin, *Tamerlán. Espada del Islam y conquistador del mundo*, Ariel, Barcelona, 2009, p. 201). Para una mayor revisión sobre el proceso de expansión política y militar de Timur, véase: Roemer, H. R., “Timūr in Iran”. En Peter Jackson y Laurence Lockhart (eds.), *The Cambridge History of Iran. The Timurid an Safavid Periods*, vol. 6, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 42-97.

oro e más el rey de Chipre se le obligó de le dar cada año ocho mil ducados, e con esto se acabó su fecho.⁴⁵⁵

El sultán egipcio Al-Ashraf Saif-al-Din Barsbay de la dinastía buryí, ataca la isla de Chipre y vence al ejército chipriota en Kirokitia en 1426, con lo que se toma prisionero al rey Jano de Lusignan.⁴⁵⁶ Tafur señala la acción diplomática de mosén Garcelán Suárez con el fin de pagar el rescate del monarca de Chipre. Con esto, notamos cómo se enfatiza en el poder del sultán y la amenaza contra los reinos cristianos de Oriente: el sultán hace entrar al rey preso en Egipto y solo lo libera en el momento que se ha pagado el rescate. Incluso, se establecen altas cargas impositivas al reino de Chipre, el que no solo debe costear los trescientos mil ducados para liberar a su rey, sino que, además, debe pagar ocho mil ducados más cada año. Esto último expresa una noción de sometimiento y vasallaje al reino derrotado, lo que permite consolidar la presencia y el poder del sultanato mameluco de Egipto en el mediterráneo Oriental.

El sultán constituye una figura del poderío secular en los territorios del Islam. Este título representa el “poseedor del poder”, concentrando la potestad y la autoridad del príncipe musulmán. Así, el sultán refleja un “soberano independiente de un cierto territorio”,⁴⁵⁷ de modo que posee un alto prestigio y mando absoluto en sus tierras.⁴⁵⁸ En el sultanato mameluco de Egipto, Tafur describe los gestos políticos que enfatizan en el poder de este monarca islámico. En el momento que el viajero hispano visita la corte del sultán de Babilonia, el trujamán le indica a Tafur “que fiziese muestra de besar la tierra ante que llegase a él”,⁴⁵⁹ como una expresión de reverencia y respeto al soberano. Sumado a esto, las cartas que Tafur lleva para el sultán de Egipto son leídas por el trujamán, quien las traduce para su

⁴⁵⁵ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 133-134.

⁴⁵⁶ Hay que tener presente que los mamelucos atacan Chipre como respuesta a las tensiones que tenían con el rey Jano de Lusignan (1398-1432). De hecho, el rey chipriota ataca la costa de Siria en 1424. De manera posterior, los mamelucos responden a este ataque, realizando una serie de incursiones sobre Chipre: toman la ciudad de Limasol y derrotan al ejército chipriota en Kirokitia. Del mismo modo, los mamelucos entran en Nicosia y capturan cerca de seis mil personas que llevan como prisioneros a Egipto (Harris, Jonathan, “Las últimas cruzadas. El desafío otomano”. En Thomas Madden, *Cruzadas*, Blume, Barcelona, 2008, p. 177).

⁴⁵⁷ Maíllo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, p. 234.

⁴⁵⁸ En el caso de los sultanes mamelucos, se establece una mayor centralización del poder, en el que se refuerza la autoridad sobre los emires y los funcionarios. El sultán de El Cairo concentra los órganos políticos en su ciudadela, tales como el palacio real, las residencias, los cuarteles y los servicios administrativos, de modo que constituye un ‘jefe de Estado’, que posee el dominio y poder central del sultanato (Cfr. Bresc, Henri, Guichard, Pierre y Mantran, Robert, *Europa y el Islam en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 198).

⁴⁵⁹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 143.

señor: “E puesto que las letras ivan en otra lengua, él las leyó en lengua turca, porque delante el soldán ni en su corte no se fabla otra lengua. Dizen que esto se fizó cuando el turco tomó la ley de Mahomad, que ha poco tiempo, e que por la onra le fazen esta cirimonia”.⁴⁶⁰ A partir de esto, podemos notar cómo se recalca el uso de la lengua turca, la cual es utilizada principalmente en la corte y el ejército del sultanato mameluco. Con ello se refuerza un gesto de ‘unidad política’, en la que conciben su lengua y cultura de manera ‘superior’ a las formas socioculturales extranjeras. La lengua constituye el vehículo de la palabra, y que, en este caso, transmite la ley de Mahoma. En este sentido, la lengua se utiliza para transmitir el mensaje sagrado del Corán, al igual que los códigos, normas y valores sociales de la comunidad musulmana.

Por otra parte, el sultán representa el poder más alto de su reino, por lo cual, debe velar por el orden y la justicia de su territorio. De esto, Tafur señala el castigo que le dan a los criminales a la vista del soberano: “E estando así, entraron fasta cien ombres que traían un moro en los ombros, e pusiéronlo en tierra e fue luego desnudo e dados docientos açotes con vergas en varrigna e en espaldas, e dizen que toda la justicia criminal se faze delante del soldán”.⁴⁶¹ La justicia islámica debe expresar un orden para la sociedad, de manera que el sultán hace valer dichas reglas para regular las acciones humanas, tanto en su vínculo con lo sagrado y las conductas de las personas con sus semejantes. Tal como sostiene Felipe Maíllo Salgado, el soberano debe “velar por el cumplimiento de la ley elaborada por los juristas”, y que se encuentre “aceptada por la *umma*, la comunidad musulmana; ley que, en última instancia, se estima dictada por Dios”.⁴⁶² En esta línea, el sultán debe mantener los mandatos de la ley de Mahoma, con la finalidad de guiar el orden político, social y moral de los musulmanes. Así, los castigos y azotes referidos a los criminales forman parte de la aplicación de justicia que logre conservar los preceptos de su ley, así como también constituir un medio ‘ejemplificador’ en el que se castigan las malas acciones dentro de la sociedad, lo cual, finalmente, se legitima con la presencia del sultán, quien avala esta forma de orden.

Junto con esto, Tafur se refiere al sultán de Turquía, quien se encuentra en Adrianópolis con su ejército:

⁴⁶⁰ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 143-144.

⁴⁶¹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 144.

⁴⁶² Maíllo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, p. 224.

E tuvo manera que el Turco embiase por mí para saber cuándo e cómo el emperador avía partido e con qué estado e en cuyos navíos. Así que, seyendo informado de mí, yo vi su persona e casa e gentes, e sería de edad de cuarenta e cinco años, e de buen estatura e asaz fermoso de gesto, e parecía en su continente persona discreta, de gesto grave. E estava tan bien acompañado qual yo nunca vi otro, porque allí tenía consigo todo su ejército, el qual, aunque parezca que yo digo mucho, refiérome a aquellos que me lo dixerón, que tenía seiscientos mil de a cavallo. E a buena fe, yo me temo mucho de dezir tanto como me dixerón, pero no ay peón en toda la tierra e todos andan a cavallo, e muy menudos e flacos cavallos [...] E los turcos han por uso todos de traer en la silla una porra de fierro e un tamborino e su arco e cabarcho de frechas, esto es, todo su atavío para pelear.⁴⁶³

El caballero sevillano narra sobre el poder del sultán otomano Murad II, quien se encuentra en guerra contra los cristianos de la región de Grecia y los Balcanes. La embajada de Tafur ante el soberano turco busca expresar la fuerza política y militar del enemigo islámico, donde menciona la gran cantidad de guerreros que conforman su ejército, quienes además se caracterizan de combatir a caballo. Asimismo, destaca el carácter de guerreros seminómadas, en cuanto utilizan el arco con sus flechas mientras cabalgan en los combates. Así, el viajero hispano describe el aparato militar de los turcos, quienes reflejan una amenaza para la frontera del imperio Bizantino. De hecho, Tafur se encamina a “Adrianópolis, una ciudad la mayor que ay en toda la Grecia, afueras de Constantinópolis, donde el Turco tenía su hueste”.⁴⁶⁴ Con esto, el viajero alerta la situación delicada y peligrosa de la frontera bizantina, en la medida que los otomanos generan una fuerte presión bélica al estar instalados con sus ejércitos en Adrianópolis, como base de poder militar que permite continuar con su expansión hacia Europa.⁴⁶⁵

Para Tafur, los otomanos poseen una política expansionista, en la que tienen tomada una parte de Grecia, y que ahora se encuentra “mal poblada por las guerras”.⁴⁶⁶ Los turcos ya habían conquistado algunas regiones griegas en el reinado del emir Orhan, como la ciudad

⁴⁶³ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 201-202.

⁴⁶⁴ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 200.

⁴⁶⁵ Desde 1361, Adrianópolis (Edirne) es conquistada por los otomanos, convirtiéndose en la capital de su imperio. De manera posterior, el sultán Murad II inicia una política ofensiva hacia los reinos cristianos: en 1434 toma Serbia, y posteriormente, cruza el Danubio hacia Hungría, arrasando los campos y obteniendo un gran botín, lo que permite consolidar una política de anexión de los vasallos balcánicos en el imperio. Incluso, las huestes otomanas de Murad II vencen a los ejércitos cruzados de Hungría y Venecia en las batallas de Varna (1444) y Kosovo (1448), generando una fractura en la defensa de la frontera occidental (Cfr. Grunebaun, G. E. Von, *El Islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, vol. 2, Siglo XXI, México D.F., 2009, p. 37; y Cfr. Kitsikis, Dimitri, *El Imperio Otomano*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989, p. 45).

⁴⁶⁶ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 203.

de Galípolis en 1354, que “es la primera que tomó el Turco cuando pasó en la Grecia, e dexó el muro e el castillo en pie, que no lo suele fazer en los otros logares”.⁴⁶⁷ Con ello, el viajero hispano enfatiza en el carácter arrasador del ejército otomano, el cual pasa por encima de las ciudades conquistadas, y que, en este caso, solo deja de pie el muro y el castillo, teniendo en cuenta que puede constituir una base de acción militar para nuevas campañas en la región.⁴⁶⁸ En otras palabras, existe un interés de exaltar el poderío de los turcos otomanos, quienes hacia mediados del siglo XIV representan una seria amenaza a los intereses de Occidente, sobre todo considerando la frágil situación fronteriza del imperio Bizantino, que empieza a sufrir amplias derrotas en las regiones de Grecia y los Balcanes.

2.3.2.5- *Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandevilla*

En la obra de Mandevilla se establecen representaciones e imaginarios sobre la noción de poder de los pueblos orientales. Si bien no se detallan aspectos de la etnicidad propia de los pueblos descritos, el caballero inglés elabora representaciones de la otredad mediante sus estructuras de poder, acciones políticas y militares, y riquezas materiales.

De la isla de Jana [Java], señala: “Et es el rrey d’aquella tierra muy rrico et poderoso, et ha dejus eill .vij. otros rreyes de .vij. otras yslas d’entor”.⁴⁶⁹ Incluso, destaca como el rey de Jana ha derrotado a los mongoles: “Et sepades que el rrey d’aquesta ysla es assi poderoso que el ha muchas vezes venzido el Grant Can de Cathay, qui es el mas poderoso emperador que sea dejus el firmamjento d’aquent mar nj d’allent”.⁴⁷⁰ El ficticio viajero enfatiza en el poder del monarca de Java basado en su riqueza y fuerza militar, de lo cual tiene sometido a siete reyes de las islas vecinas, además de haber derrotado al Gran Khan de China. Según John Villiers, el soberano mongol Kublai Khan ataca a la isla de Java en 1289, esto por los malos tratos que infligieron a su embajada. Así, los mongoles atacan Mojopahit y toman Kediri. Los ejércitos de Raden Vijaya, señor de Java, logran defender la isla y expulsar a los

⁴⁶⁷ Pero Tafur *Andanzas y viajes*, p. 187.

⁴⁶⁸ Tal como sostiene Jonathan Harris, el 2 de marzo de 1354, un violento terremoto sacudió a la región de la Tracia bizantina, afectando a la ciudad de Galípolis, la que quedó totalmente derruida. Posteriormente, Solimán, hijo del emir Orhan, cruzó el estrecho de Dardanelos “al mando de un ejército para tomar posesión de la devastada Galípolis. Así fue como los otomanos se hicieron con su primera plaza fuerte en el continente europeo” (Harris, Jonathan, “Las últimas cruzadas. El desafío otomano”, p. 177).

⁴⁶⁹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 97.

⁴⁷⁰ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 98.

invasores.⁴⁷¹ Podemos reconocer cómo la imagen de poder del monarca javanés se exalta mediante su triunfo contra el Gran Khan, ‘el más poderoso emperador’ de Oriente, defendiendo sus tierras frente al expansionismo mongol, al igual que evitando ser sometido y pagar tributos al imperio extranjero.

Asimismo, Mandevilla se refiere constantemente cómo los reyes orientales son ‘ricos’ y ‘poderosos’. De la isla de Nacumeram, indica: “El rrey d’aquella ysla es muy rrico et muy poderoso ey muy deuoto segunt su ley. Et entor su cuello ha .iij. perlas d’orient bien grossas encordadas en guisa de Paternostres”.⁴⁷² De la isla de Cayssan: “Et es el rrey d’esta ysla muy poderoso et rrico, mas el tiene su tierra del Gran Can et obedece a eill”, donde destaca la “grant habundancia de bienes, rriquezas et todas maneras d’especies”.⁴⁷³ Y de la isla Trapobana: “qui es muy noble tierra et muy fructuosa, et el rrey muy rico et fazen siempre rrey por election, mas toda uez eillos obedescen a Preste Johan”.⁴⁷⁴ El autor busca transmitir la idea de riqueza y abundancia en los reinos asiáticos, con lo cual forja un imaginario de exuberancia en joyas y bienes materiales. No hay que perder de vista que el escritor inglés – y su traductor hispano– quieren resaltar la gran cantidad de riquezas y maravillas de estas tierras, esto con la finalidad de incentivar los viajes a Oriente. Incluso, en el caso de la isla Trapobana, esta se encuentra sometida al poder del mítico Preste Juan, caracterizado por las grandes riquezas de su reino. Con todo, la noción de poder se estructura en base a su fuerza económica, y en particular, a la abundancia de recursos materiales, bienes y especias, los cuales constituyen un estímulo para el mundo europeo de generar relaciones diplomáticas y comerciales con los pueblos orientales.

Por otro lado, Mandevilla menciona el poder del Gran Khan:

El Grant Can es el mas poderoso emperador que sea deus el firmament, et assi se clama en sus letras: “Can, filius dei excelssi, omnium vniuerssarum terrarum colosetrum sumus jmperator et dominus omnium domjnantum”, et la letra d’entor su grant siello es tal: “Deus in celo et Can super terram, eius fortitudo, omnium hominum jmpetatoris sigillum”. Et de su chico siello es l’escription tal: “Dei fortitudo, omnium hominum jmperatoris sigillum”.⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Villiers, John, *Asia sudoriental. Antes de la época colonial*, Siglo XXI, México D.F., 2017, p. 89.

⁴⁷² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 102.

⁴⁷³ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 159.

⁴⁷⁴ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 156.

⁴⁷⁵ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 118-119.

En el pasaje se describe al Gran Khan como el señor más poderoso del mundo, “el sumo emperador de todos los que viven en el universo, y señor de todos los gobernantes”.⁴⁷⁶ El emperador de los mongoles refleja la fuerza de su Dios inmortal: un poder que se exalta en torno a lo superior y la fuerza divina. El Gran Khan se representa como ‘filius dei excelssi’, esto es, el hijo del ‘Dios de los cielos’. De esta manera, las firmas de las cartas y los sellos imperiales acentúan la noción de que el poder del Gran Khan proviene de lo alto, aunque Mandevilla precisa que dicho poder se relaciona más bien a un dios pagano, dado que los mongoles no son cristianos. De hecho, “l’emperador et todos los tartaros creen en Dios jnmortal et todo poderoso”,⁴⁷⁷ en donde se enraíza el poder y autoridad del Gran Khan en torno a la fuerza superior de su divinidad, en la que hace valer su voluntad en la tierra.

Por último, Mandevilla anota una explicación sobre el nombre del Gran Khan:

Si vos dire primerament por que hombre lo clama el Grant Can [...] Noe auia .iij. fijos: Cam et Sem et Jaffes. Aquell Cam fue aquel qui vio las cuestas de su padre qui dormía descubierto et lo mostraua con el dedo et s’escarnecia d’ell, et por esto fue el maldicho [...] Este Cam por su crueldat priso la mas grant partida et la mellor, la partida oriental qui es clamada Assya, et Sem priso Affrika, et Jaffet priso Europa [...] D’estos .iij. hermanos, Cam fue el mas grant et el mas poderoso, et d’eill descendieron plus de generat[i]ones que de los otros, et de su fijo nascio Nembrot el gigant, qui fue el primer rrey qui nunca fue en el mundo, qui comen[ç]o a fundar la torr de Babilonia. Et con este, l’enemigo d’infierno venia a jazer a menudo con mugeres de su generation, et engendrauan diuerssas gentes como mostre et gentes desfiguradas, algunos sin cabe[ç]a, algunos con grandes oreillas, algunos con un oio, algunos gigantes con pienes de cauallo et otros con otros miembros desfai[ç]onados. Et d’aquella generation de Can son venidas las gentes paganas et las diuerssas gentes que son en las yslands de mar por toda Asya. Et porque eill era el mas poderoso et que ninguno non podia en contra eill, el se clamaua fijo de Dios et soberano de todo el mundo. Et por aquel Cam todos los emperadores depues se son clamados el Gran Can et fijo de Dios de natura et soberano de todo el mundo, et assi se clamaua eill en sus letras.⁴⁷⁸

El fingido viajero articula una relación de la figura del Gran Khan con el relato bíblico y la división de las tierras con los hijos de Noé. En concreto, el Gran Khan es asociado a la

⁴⁷⁶ Pinto, Ana (ed.), *Los viajes de Sir John Mandeville*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 251, n. 112.

⁴⁷⁷ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 119.

⁴⁷⁸ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 114.

descendencia ‘maldita’ de Cam, quien fue enviado a las lejanas tierras de Asia por faltarle el respeto a su propio padre, esto en el momento en que lo ve desnudo mientras dormía y decide burlarse de aquel, generando una situación de crueldad y escarnio.⁴⁷⁹ Pues bien, la figura de Cam se vincula a un linaje maligno y nocivo, de quien descienden diversas generaciones de seres infernales y monstruosos, como gigantes, gentes desfiguradas, algunos sin cabeza, otros con grandes orejas y algunos con un solo ojo, entre otros. De este modo, la construcción que realiza Mandevilla sobre el soberano mongol se basa en la maldad de Cam, como figura pecaminosa, que origina seres terribles, perversos y execrables. Los pueblos paganos de Asia –entre ellos los mongoles– estarían asociados a este origen de pecados y faltas morales. Sin ir más lejos, el caballero inglés manifiesta que el nombre del Gran Khan deriva de Cam, de modo que se autoproclama como señor de todo orbe, encumbrándose como un soberano que logra dominar a las naciones y gentes orientales, pero que, en suma, concentra la noción de un pueblo pagano, maligno y pecaminoso, heredero de su estirpe ‘maldita’.

En definitiva, Mandevilla establece la construcción de representaciones e imaginarios sobre el poder de los reinos asiáticos. Así, los reyes destacan por ser ‘poderosos’ y ‘ricos’, además de obtener triunfos militares frente a otros reinos. Del mismo modo, los pueblos de Asia –y en particular el imperio mongol– se asocian a la pecaminosidad heredada de la estirpe de Cam, de modo que el poder de estos reinos se vincula a la ‘maldad’ y la ‘destrucción’, un linaje ‘infernado’, con lo cual se forja una imagen peyorativa sobre la otredad oriental.

2.3.2.6- *El Victorial de Gutierre Díaz de Games*

Las principales anotaciones sobre el poder de la otredad oriental se encuentran referidas a los reinos musulmanes de Túnez y Granada. Estas menciones se centran en el poder bélico y las tensiones fronterizas con el mundo hispano. Por otro lado, también existen evocaciones a Persia y la India a través del relato de las hazañas de Alejandro Magno, como

⁴⁷⁹ Cfr. Génesis 9, 18-29. Para la sociedad medieval, la población del mundo es asociada a la descendencia de los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet, quienes pueblan respectivamente Asia, África y Europa (Ariza Moreno, Valentina, “En torno a la cartografía medieval”, *Revista Forma*, vol. 00, 2009. p. 28. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/Forma/article/view/150749/202649> [Marzo, 2021]). De manera contraria, para el caso de Mandevilla la figura de Cam se relaciona con el poblamiento de Asia, en cuanto busca articular un fundamento directo con el Gran Khan, como señor del mundo oriental.

relato didáctico de *exempla* dedicado a don Pero Niño, conde de Buelna y caballero de la corte del rey castellano.

Si examinamos la descripción de los reinos musulmanes en la Berbería, podremos notar cómo Gutierre Díaz de Games menciona el poder naval del rey de Túnez: “la çivdad de Túnez, donde sienpre mora un rey de los más poderosos reyes de moros, e sienpre ay allí navíos e fustas armados”.⁴⁸⁰ Incluso, señala sobre sus naves armadas: “Sabido el ardid dellos, e las nuevas de cómo avía otra galea armada, muy grande –ésta hera la grand galeaza del rey de Túnez–, començaron las galeas en busca della, dentro al puerto”.⁴⁸¹ El cronista alude al poder del monarca de Túnez basado en sus grandes barcos y naves marítimas, reflejando al ‘rey de los más poderosos reyes de moros’. Existe un interés de resaltar el poder del enemigo, como una manera de enfatizar el ‘gran rival’ contra el cual se enfrenta Pero Niño.

De manera similar, menciona la fuerza militar del señor de Granada en al-Andalus: “El rey de Granada tenía cerca de la puerta de la çivdad un real de tiendas, en que estavan más de çien mill moros cada noche aposentados, quando venían a sus guardas, e los de cavallo e los de pie, todos puestos en batalla, muy bien hordenados”.⁴⁸² El cronista indica el elevado número de guerreros que protegen la ciudad, destacando su orden y disposición a la batalla. Con ello se recalca el poderío de las huestes del rey musulmán, con el fin de manifestar la fuerza militar que posee el enemigo contra el que luchan los cristianos. En 1431, en la batalla de La Higuera, se enfrentan las tropas castellanas y granadinas, donde se ensalza la victoria de los cristianos sobre los moros.⁴⁸³ En el contexto de esta guerra santa, el triunfo cristiano adquiere una ponderación superior, en cuanto se vence a los “enemigos de la fee”, sirviendo a Dios y al rey de Castilla, y allí los caballeros cristianos alcanzan un gran honor y fama por su hazaña realizada contra los ‘infieles’.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 43, p. 289.

⁴⁸¹ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 44, p. 290.

⁴⁸² Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 97, p. 522.

⁴⁸³ En la crónica se señala: “E fizieron aquel día mucho servicio a Dios e al rey, e mucho de sus honras, ca ronpieron aquel día aquellos enemigos de la fee, e fueron firiendo e matando en ellos, e atajaron toda la hueste de los moros, e dexaron a la parte de la mano izquierda más de ochenta mill moros desconçertados” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 97, p. 524).

⁴⁸⁴ Cabe mencionar que los castellanos derrotaron al ejército del sultán Muhammad IX en la batalla de La Higuera, derribando su gobierno y expandiendo la soberanía del monarca castellano. Con esto, el rey Juan II de Castilla busca consolidar su proyecto político de reunir las tierras de al-Andalus bajo el poder y la autoridad de la monarquía hispana (Suárez, Luis, *Las guerras de Granada*, Ariel, Barcelona, 2017. Cap. 5, “Las dos primeras guerras hacia la conquista”, ‘La Higuera’, pos. 1676-1687).

Gutierre Díaz de Games señala las relaciones diplomáticas entre Yusuf ibn al-Mawl (Abenalmao) y el rey Juan II:

E estando allí el rey, vino a él un cavallero moro que d[e]zía[n] [A]benalmao; hera pariente muy cercano del rey de Granada. E vinieron con él otros cavalleros moros, e besaron la mano al rey, e que querían ser suyos, e fazer su mandado. El rey resçibiólos bien, e dio a [A]benalmao título de rey: mandóle que se llamase rey de Granada.⁴⁸⁵

El reino musulmán de Granada se encuentra en un proceso de crisis interna, en cuanto Yusuf ibn al-Mawl intenta afianzar una alianza con los castellanos, para que estos lo ayuden a entronizarse en el reino granadino, y así despojar del poder al sultán Muhammad IX.⁴⁸⁶ Para Juan II de Castilla, la alianza con Yusuf IV puede resultar provechosa, en la medida que se genera un estado de desorden y guerra civil al interior del reino de Granada, como una forma de desestabilizar al enemigo islámico. El monarca castellano apoya a Yusuf, quien le concede el título de rey de Granada antes de la batalla de La Higuera: el nuevo aliado musulmán jura fidelidad y vasallaje al señor castellano, de modo que los moros besan la mano del rey, y a su vez, declaran que ‘querían ser suyos, e fazer su mandado’. En 1432, Yusuf IV logra alcanzar el trono de Granada, generando la huida de Muhammad IX.⁴⁸⁷ Si bien esta alianza para los cristianos tiene como finalidad desarticular el poder en Granada, propiciando una situación caótica entre los propios musulmanes, esta acción política fracasa en el momento que los partidarios del sultán granadino se oponen al vasallaje ante el rey castellano. El rey Yusuf es asesinado y el sultán Muhammad IX retoma el poder en Granada.⁴⁸⁸ De todas formas, el autor de la biografía acentúa la situación de fragilidad y

⁴⁸⁵ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 97, p. 525.

⁴⁸⁶ En 1419, Muhammad IX se subleva junto a los abencerrajes contra el sultán Muhammad VIII, arrebatándole el trono. Yusuf, nieto de Muhammad VI, se alía a los castellanos con la finalidad de recuperar el trono y despojar al ‘usurpador’. Para el reino de Granada, esta situación derivó en un estado de inestabilidad y clima de división por las facciones que intentaban acceder al poder del reino (Cfr. Seco de Lucena Paredes, Luis, “Las campañas de Castilla contra Granada en el año 1431”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. IV, fasc. 1-2, Madrid, 1956, pp. 79-80).

⁴⁸⁷ Hay que tener presente que Yusuf IV es proclamado como señor de Granada, siendo reconocido en las ciudades conquistadas por los castellanos, tales como Jimena, Húscar, Huelma, Galera, Benzalema, Benamaurel y los dos Vélez (Suárez, Luis, *Las guerras de Granada*, cap. 5, “Las dos primeras guerras hacia la conquista”, ‘La Higuera’, pos. 1693).

⁴⁸⁸ La facción de Muhammad IX no está dispuesta a ceder la entronización de Yusuf IV, y por sobre todo el vasallaje de los musulmanes ante los cristianos. El pacto de vasallaje de Yusuf IV resulta demasiado estricto, en el que debe prestar juramento de fidelidad al monarca hispano, apoyarlo económica y militarmente, pagar tributos en oro, y enviar tropas auxiliares cuando fuese requerido por la corona castellana. Esta situación deriva

fractura política en el contexto musulmán, considerando las diversas tensiones que persisten al interior del reino granadino, lo que mantiene el interés del reino castellano para consolidar sus pretensiones políticas en la zona meridional de la península ibérica.

Además, Gutierre Díaz de Games articula una representación de Persia mediante la mención de las hazañas de Alejandro Magno frente a Darío el Grande:

Aún no avía Alexandre veynte e dos años conplidos, fue a batalla con Darío, rey de Media e de Persia. Fízole Darío muchas artes de guerra: abrojos de fierro enponçoñados, hechados so la tierra, elefantes con castillos de madera donde venían gentes que peleavan, basiliscos que matan los hombres con la vista, gentes innumerables. Todas estas cosas vençió Alexandre [...] Usavan los reyes antes de aquel tiempo traer sus mugeres e fijos en las huestes, e grandes tesoros: óvolo todo Alexandre. Soltó a la Reyna con todas las mugeres; casó con Rosiana, su fija. Después fue conquistando las tierras, dando leyes por donde biviesen e juzgasen las gentes. Matava los reyes e tiranos, e los que no fazían justicia.⁴⁸⁹

Incluso se refiere a la India con la batalla entre Alejandro y el rey Poro:

Peleó con Poro, que hera muy fuerte e muy poderoso; ovo con él batalla e vençiólo. Fuyó Poro, e siguiólo Alexandre fasta Yndia. Fue convenençia entre ellos que no oviese batalla, porque no peresçiese tanta gente de amas partes; que lidiasen ellos solos, e que el vençedor quedase señor del otro e de su tierra. Poro hera de linaje de gigantes: hera grande e fuerte. Entraron en el campo amos a dos. Conquistóle Alexandre a Poro por una arte que él fizo. Dixo Poro que si él hera fuerte, mas que con más fuerte hera topado. E por aquello no le quiso matar. El otro besóle la mano, e Alexandre diole sus leyes e dexólo rey en su lugar.⁴⁹⁰

El cronista Gutierre Díaz de Games tiene como objetivo transmitir en *El Victorial* un relato que exalte la figura caballerisca del conde Pero Niño. En esta línea, se apoya en los *exempla* de príncipes y caballeros virtuosos de la antigüedad, que puedan constituir modelos triunfantes y heroicos para el conde castellano. De forma particular, la alusión de algunos

en el asesinato de Yusuf IV y el ascenso al poder de Muhammad IX, quien logra afianzarse en el Palacio de la Alhambra. Para una mayor revisión sobre el pacto castellano-granadino y la crisis del reino de Granada, véase: Suárez, Luis, *Las guerras de Granada*, cap. 5, “Las dos primeras guerras hacia la conquista”, ‘La Higuera’, pos. 1693-1699.

⁴⁸⁹ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 2, pp. 178-179.

⁴⁹⁰ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 2, p. 179.

héroes nos remite a la percepción que configura de Oriente a partir de la mención de reyes de Persia e India. Por ese motivo se narra la expansión de Alejandro Magno y sus hazañas militares en Asia, en las cuales obtiene triunfos relevantes que potencian su figura ‘caballeresca’, y de manera concreta, su honor y trascendencia en el tiempo.⁴⁹¹ Pues bien, en torno a la representación de Oriente, el mundo persa es asociado a un imperio poderoso, con gran cantidad de soldados, elefantes que se utilizan en la guerra y seres monstruosos como basiliscos que amenazan al ejército del macedonio, y en el caso de la India, se resalta que Poro, además de ser fuerte y poderoso, proviene del linaje de los gigantes. En ambos casos, prima un imaginario de lo exótico y lo fabuloso en Oriente, donde se mencionan los grandes ejércitos enemigos, al igual que los seres monstruosos y míticos que conllevan un peligro en la lucha contra Alejandro, y que, en este caso, el rey macedonio logra derrotar. Así, la otredad oriental es descrita en torno a imperios vigorosos, con cierto grado de relación monstruosa y

⁴⁹¹ En la obra *El Victorial* se recurre constantemente a la figura de Alejandro como modelo de ejemplaridad. A partir de ahí, los pasajes que se citan sobre el héroe macedonio proceden de manera directa –como una adaptación o resumen– del *Libro de Alexandre* (s. XIII), o la tradición literaria del Pseudo-Calístenes (s. III d.C.). En este marco, Alan Deyermond sostiene que la presencia de Alejandro Magno en la narrativa medieval cobra gran importancia en la medida que representa a “alguien de afán insaciable, alguien cuya ambición traspasa los límites de lo posible” (Deyermond, Alan, “El Alejandro medieval, el Ulises de Dante y la búsqueda de las Antípodas”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2002, p. 18). Sumado a esto, Miguel Ángel Ladero Quesada indica que Alejandro sintetiza un “modelo de héroe medieval, caballeresco y casi cristiano” (Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Espacios y viajes. El mundo exterior de los europeos en la Edad Media*, p. 78). Así, se forja un imaginario de Alejandro centrado en la aventura y la conquista, logrando expandirse hacia nuevos territorios con el afán de conocer el mundo, así como también de alcanzar un estado de gloria y fama a través del tiempo. En cuanto a las referencias de Alejandro en *El Victorial*, Rafael Beltrán recalca que Gutierre Díaz de Games se apoya en el poema de Alexandre para “guiar el esquema de la biografía histórica” de Pero Niño, vinculando ejemplos de comportamientos virtuosos del héroe macedonio con los ideales caballerescos de la Edad Media (Beltrán, Rafael, “Introducción”. En Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 103). Del mismo modo, Ronald Surtz señala que el autor hispano se refiere al carácter ejemplar de Alejandro, tanto por sus batallas y viajes, con el fin de establecer una yuxtaposición entre la vida y las hazañas del héroe macedonio y el noble castellano, articulando un espejo caballeresco que exalte sus grandezas y virtudes (Surtz, Ronald E., “Díez de Games deforming mirror of chivalry: the prologue to the *Victorial*”, *Neophilologus*, vol. 65, núm. 2, 1981, pp. 214-218). Para una mayor revisión sobre la figura de Alejandro en la narrativa medieval, véase: Cary, George, *The Medieval Alexander*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956; Bridges, Venetia, *Medieval narratives of Alexander the Great*, D. S. Brewer, Cambridge, 2018; Lida de Malkiel, María Rosa, “Alejandro en Jerusalén”, *Romance Philology*, vol. 10, núm. 3, 1957, pp. 185-196; Zuwiyya, David, “The Alexander tradition in Spain”. En David Zuwiyya (ed.), *A companion to Alexander literature in the Middle Ages*, Brill, Leiden & Boston, 2011, pp. 231-253; Casas Rigall, Juan, “Excerpts from the *Libro de Alexandre* in *El Victorial* by Gutierre Díaz de Games”, *Troianalexandrina*, 7, 2007, pp. 261-271; Beltrán, Rafael, “Huellas de Alejandro Magno y del *Libro de Alexandre* en la Castilla del siglo XV: un modelo para la historia y la biografía”. En Catherine Gaullier-Bougassas, *L’historiographie médiévale d’Alexandre le Grand*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 155-172; Beltrán, Rafael, “La mise en prose et en biographie des vers du *Libro de Alexandre* dans les manuscrits du XV^e siècle du *Victorial*”. En Catherine Gaullier-Bougassas, *Alexandre le Grand à la lumière des manuscrits et des premiers imprimés en Europe (XII^e – XVI^e siècle). Materialité des textes, contextes et paratextes: des lectures originales*, Brepols, Turnhout, 2015, pp. 475-483.

exótica (basiliscos, elefantes con castillos de madera y el linaje de los gigantes), con la finalidad de exaltar el poder de dichos enemigos, y así glorificar aún más la victoria de Alejandro. De hecho, el monarca macedonio no solo triunfa militarmente –y esto lo destaca el cronista hispano–, sino que también logra vencer mediante la imposición de justicia y leyes que extiende sobre los territorios conquistados. De este modo, se articula una representación de la otredad oriental basada en la tiranía y la barbarie, como también en el desconocimiento del orden y las leyes, por lo cual la expansión occidental se transforma en un proceso ‘civilizatorio’ que transmite normas y justicia a los pueblos derrotados, pero, sobre todo, consolida un sentido de triunfo, honor y la fama caballeresca a través del tiempo.

2.3.2.7- El Viaje a la Tierra Santa de Bernardo de Breidenbach

El deán de Maguncia describe el poder de la otredad oriental basada en la expansión islámica y la amenaza que constituye para la cristiandad. De esto, establece una mirada peyorativa hacia los árabes de los tiempos de Mahoma, al igual que a los turcos y mamelucos de su propia época, criticando sus acciones políticas, expansión militar y ataques hacia los reinos cristianos.

Bernardo de Breidenbach menciona cómo Mahoma y sus sucesores logran expandir el imperio islámico:

Por ende, le plugo a nuestro Señor, y permitió, que Mahometo con su morisma tanto perdiessen y destragassen su grande Imperio, como el Hugo Floriacense dize: Que Homaro, disciplo d’el dicho falso propheta, ocupó Damasco, la región Phenice, a Hierusalem y toda Syria con Antiochía por manos de moros en fin d’el imperio d’el mismo Eraclio; en las quales tierras fueron destruydos por esta gente grandes monesterios assí de cient, como dozientos monjes, como de menores, y todos muertos por la fe de Christo. No siendo contento este maldito Mahometo con las maldades dichas arriba, empero queriendo tender su malicia como dragón infernal, veneno[so], començó la secta cuya prophana en fin d’el imperio d’el dicho Eraclio, año de Cristo DCXLI [...] viendo que por fuerça no bastava de ganar el reyno de los árabes, tentóle con maña muy engañosa, con simulada vida de sancto, fingiendo, ser nuncio de Dios y propheta.⁴⁹²

⁴⁹² Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, III, pp. 317-318.

En el pasaje se indica que Mahoma extiende el Islam por sobre las tierras de medio Oriente. De hecho, se precisa que en los tiempos de Homaro [Umar/Omar], califa sucesor del Profeta, los árabes logran conquistar regiones como Damasco, Fenicia, Jerusalén, Siria y Antioquía, derrotando y expulsando a los bizantinos de dichas tierras.⁴⁹³ El deán alemán mantiene un tono despreciativo hacia el otro musulmán: critica la destrucción de los monasterios cristianos y la usurpación de las tierras del imperio de Heraclio. Así, el viajero recalca expresiones como ‘maldito Mahometo’, ‘maldades’, ‘malicia como dragón infernal’, ‘venenoso’ y ‘maña muy engañosa’, con las que se refiere a las acciones y actitudes de Mahoma, las que describe de forma ofensiva y negativa. En este sentido, la percepción que articula el deán de Maguncia refiere a la ‘falsedad’ de la otredad, en cuanto considera que Mahoma engaña a los árabes indicando que es el profeta verdadero, y que, a los ojos del viajero cristiano, el profeta del Islam no representa la verdadera fe, sino una secta profana que amenaza la paz de la cristiandad.

Asimismo, menciona a los califas que suceden al Profeta Mahoma:

En aquel tiempo salió Ebubeer, hombre astucioso, que, a pocos días de Mahoma, tovo el reyno, el qual no plugo al príncipe Halay, hijo que dixé de Abitalib, uno y mayor de los amigos de Mahometo; empero el rey, con muchas profiertas que le dexaría successor d’el reyno, luego le venció la voluntad. Éste con perverso y mal ingenio reconcilió los que, después de muerto Mahoma, eran apartados de su mala secta: Algunos bolvieron temiendo las penas de sus amenazas, otros a sperança de cobrar honores, otros por dinero; assí que todos, no de buen grado, mas por interesse. Este successor, que fue después llamado calypha, quando en el reyno se vio confirmado, hizo un templo a su Mahoma dentro de Mecha, en el qual, hecho a muchas despensas y obras grandes, puso los huessos d’el falso propheta en una caza de lañas de hierro [...] Empero el año de Christo Jesú mil CCCCLXXX, según por verdad y cierto sabemos, hovo en Mecha una tempestad terrible y fuerte: Muy grandes truenos, fuegos y piedras d’el cielo cayeron. Hizo grandes daños dentro la ciudad, y derrocó gran parte d’el templo, fundió el sepulchro d’el puerco Mahoma fasta el infierno, por que después con arte alguno fallar no le pueden, assí que los moros quedan privados de su propheta.⁴⁹⁴

⁴⁹³ Cabe señalar que, en los tiempos de Umar, los árabes continúan la expansión propiciada por Abu Bakr, conquistando las regiones de Palestina (634), Jerusalén (634) y Siria (635). De este modo, ejercen una fuerte presión contra el imperio bizantino, a quienes logran derrotar en la batalla de Adjnadaín en julio de 634 y en la batalla de Yarmuk en agosto de 636, lo que permite establecer un mayor control sobre los territorios de medio Oriente (Sourdel, Dominique, *Historia de los árabes*, p. 31).

⁴⁹⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 320.

La sucesión del Profeta conlleva diversos conflictos políticos entre los líderes y cercanos a Mahoma, lo que genera una división dentro de la *umma*, esto es, la comunidad musulmana. En el 632 d.C., Ebubeer [Abu Bakr], suegro de Mahoma, es escogido como califa, es decir, el sucesor del Profeta, estableciendo tensiones con Halay [Alí], hijo de Abitalib [Abu Talib] y yerno de Mahoma, que también poseía expectativas de alcanzar el poder en la comunidad islámica. En este caso, Abu Bakr es elegido por su cercanía directa con Mahoma, además de protagonizar con él la hégira y ser parte del proceso de conformación de la *umma*.⁴⁹⁵ Para el deán de Maguncia, el sucesor del Profeta es un ‘hombre astucioso’, ‘perverso’ y de ‘mal ingenio’, en cuanto logra imponerse en el poder de la comunidad musulmana, dirigiendo una ‘mala secta’. Pues bien, el viajero alemán añade que el califa ordena la construcción de un templo en La Meca, donde se ubica la tumba de Mahoma, la que, luego de una terrible tempestad, es derruida y devastada, hundiéndose a las profundidades del infierno. El relato de Bernardo de Breidenbach insiste en atacar a los musulmanes, y en particular, a la figura de Mahoma, quien es tildado de ‘puerco’ y ‘falso propheta’, y que, además, su propia tumba termina cayendo al fuego infernal, expresando la condición ‘errada’ y ‘pecaminosa’ de la otredad.⁴⁹⁶

Por otro lado, se refiere al poder y expansión militar de los turcos otomanos:

Son ya conocidas a los christianos las tribulaciones, los grandes tormentos, que ha procurado el enemigo de la fe cristiana, el pérfido thurco. Éste no ha muchos años que andava como can raviioso cómo pudiesse perder la Yglesia. No hay alguno que ygnore los muchos reynos, tierras y provincias que ha traído a su mandado y puesto debaxo de su señorío y servidumbre. Aquellos imperios de Trapesonada y Constantinoble, toda la Tracia, Ática, Boecia y Macedonia, Achaya, Thesalia, Etholia, ambas las Misias, Tribalo, Scordiscos, Tauricos, Bastarvas y otras muchas, que por abreviar aquí no las cuento, ha cativado; muerto los reyes y emperadores que las tenían; Unos por fuego, otros por

⁴⁹⁵ Hourani, Albert, *La historia de los árabes*, Ediciones B, Barcelona, 2003, p. 47; Lewis, Bernard, *Los árabes en la historia*, Edhasa, Barcelona, 2004, pp. 96-97; Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Mahoma*, UTEHA, México D.F., 1960, pp. 163-167.

⁴⁹⁶ Tal como indica Suzanne Conklin Akbari, los autores cristianos medievales consideran a Mahoma como un ‘falso profeta’ y el ‘Anticristo’, el cual representa el engaño y la perversión en los asuntos de fe, así como también el enemigo de la humanidad anunciado en el libro del Apocalipsis. Se construye una imagen negativa de la otredad vinculada a la idolatría, en la que Mahoma y sus seguidores, son tildados de gentes diabólicas. De hecho, el lenguaje que se utiliza se enfoca en la contaminación física y espiritual de los musulmanes, quienes son retratados como seres ‘sucios’ e ‘inmundos’, al igual que ‘puercos’ y ‘perros’ (Akbari, Suzanne Conklin, *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2012, pp. 224-236).

batalla, otros como enemigo cruel ha destruydo. Quántos destragos y quántas muertes crueles y tristes ha fecho a los dalmacios, a peloyonenses, a los epirotas, illirios, noricos, a los de Pannonia y en Alemaña siquier Germania bien lo havemos nosotros muchas veces oydo; que ha triumphado de nuestros hermanos. Después que hovo tomado a Capha, una ciudad de los genoeses, el mar mayor, Mediterráneo, el qual siendo libre y franco, este gran thurco con sus flotas y armadas las ocupó y empachó. Pues, Mitilene y las Cícladas, ínsulas fuertes; la Euboia Cálcide, la Negroponte, aquella Cozara, que los ytalianos Scutarín llaman, y otros muchos pueblos cristianos, el pérfido malo por fuerça sojuzga [...] Él mismo tomó la ciudad de Otranto por fuerça de armas dentro de Ytalia, ha destruido muchas yglesias, por huego quemadas [...] Después de todo esto cometido, ahún quería tentar muchas veces de poner sus fuerças contra el Romano Imperio de Cristo, amenazando al santo padre con muertes, tormentos y otros daños.⁴⁹⁷

La descripción de los turcos se centra en su expansionismo político y militar, con el cual logran establecer un amplio dominio en el Mediterráneo oriental. Para el deán de Maguncia, el ‘pérfido thurco’ representa al enemigo de la cristiandad, el que ataca como ‘can raviOSO’ a los reinos de la Europa cristiana. En 1453, Constantinopla cae ante el avance de los otomanos, y así, posteriormente, diversas regiones de la Europa oriental y Asia menor. Con todo, el poder de los turcos es representado en ascenso y como un gran peligro que puede desbaratar los intereses y estabilidad de los reinos cristianos. En este sentido, el otro otomano se concibe como una ‘amenaza’, en vista de que puede arrasarse las ciudades y privar la libertad de las gentes, sometiendo a los cristianos ante la autoridad y la potestad del enemigo islámico. De hecho, enfatiza en que ‘el pérfido malo por fuerça sojuzga’, dando cuenta de cómo la expansión turca se vislumbra de manera terrible, avivando temores a ser sometidos y esclavizados ante el imperio otomano. Con esto, el discurso de Bernardo de Breidenbach presenta una situación calamitosa en la frontera de Europa oriental, con la finalidad de exaltar el interés por defender a la cristiandad ante la amenaza ‘infel’, y así establecer un freno al arrasador avance de los turcos.

Por último, menciona las tumbas de los sultanes mamelucos y la construcción de nuevas mezquitas realizadas por los gobernantes:

Después de mirado[s] los dichos lugares, fuemos descendiendo por un camino muy peligroso. Y dende pasando por cemiterios de la morería, llegamos al cabo en la sepultura de los soldanes, donde hay

⁴⁹⁷ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, pp. 396-397.

muchas nuevas mezquitas, ricas labradas, porque cualquier soldán hedifica una de nuevo donde más escoje. Y el que reynava entonce, llamado el Katubeo, había obrado una muy grande, con su torre alta y bien lavrada, con unas casas y cellas en forma de monasterio, las quales tienen muchos sacerdotes de la desvariada secta de Mahoma vozeando noches y días, en ellas, según su costumbre. Y dende, pasando, a nos ladravan como canes rabiosos.⁴⁹⁸

El recorrido que realiza el viajero alemán por el cementerio de los musulmanes, le permite reconocer las tumbas de los sultanes de El Cairo. Con ello, precisa la riqueza de estas sepulturas, al igual que las mezquitas que se construyen en honor a estos monarcas. De esta forma se exalta la imagen de poder de los sultanes mamelucos, considerando que cada gobernante debe edificar una nueva mezquita dentro de este espacio. En el reinado de Katubeo [Qaitbey] se construye una mezquita grande, con una torre alta y bien labrada, proyectando majestuosidad, poder y grandeza. De ese modo, la construcción de estos edificios permite consolidar una imagen de poder de los monarcas, lo cual exprese firmeza y dignidad a través del tiempo. Ahora bien, para el deán de Maguncia, toda esta grandeza es minimizada, en la medida que se encuentra cerca de un ‘camino muy peligroso’, además de contar con ‘muchos sacerdotes de la desvariada secta de Mahoma’, quienes presentan su hostilidad a los viajeros cristianos que recorren dicho espacio, ladrándoles como ‘canes rabiosos’. Esto último expresa el tono central del discurso de Bernardo de Breidenbach, quien articula un reproche a la otredad musulmana, tanto por su ‘desviación’ de la fe, así como también por los arrebatos hostiles e irracionales que reflejan una amenaza al mundo cristiano.

2.3.2.8- El Libro del Infante don Pedro de Portugal

En el *Libro del Infante* se llevan a cabo algunas menciones sobre el poder de la otredad oriental, enfocándolas en gestos de reverencia y acciones políticas de los monarcas. Junto con esto, se menciona el poder militar de Tamerlán, resaltando la fuerza de su ejército en las tierras asiáticas.

En el caso de la reverencia hacia el monarca, se señala:

⁴⁹⁸ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 445.

[...] Y fabló Garcirramírez y dixo que éramos vasallos del rey de león de España de Poniente, y abriónos la puerta el portero y entramos por donde estava el portero al Tamurbeque a le fazer reverencia. Y llegamos a la sala donde estava assentado desviados dél fasta treinta pasos y hincamos las rodillas todos juntamente porque no sintiesse que entre nós avía señor ninguno y dimos paz en la tierra, y levantámosnos y andovimos fasta diez pasos y hincamos las rodillas y las manos en tierra y besamos nuestras manos, y levantámosnos y fuemos cerca de los pies del Tamburbeque, y hincamos las rodillas y dímosle paz en sus rodillas y esto por seguridad. E mandó, porque era tarde, que nos diesen posada y que el señor de la posada nos diese todo lo que oviésemos menester, y que no nos tomasse dinero.⁴⁹⁹

La reverencia constituye un gesto de respeto, sumisión y obediencia, que, en este caso, expresa un trato de cortesía hacia el señor. Los caballeros hispanos realizan la salutación, en la que se inclinan, hincan las rodillas y quedan cerca de los pies de Tamerlán, con el fin de resaltar la jerarquía superior del señor de Samarcanda. A su vez, el gesto político es una muestra de ‘paz’, con la cual se busca la aceptación y permiso de poder estar en sus tierras, además de que puedan contar con seguridad y protección dentro de su imperio. Tal como señala J. C. Cooper, “arrodillarse representa rendir homenaje a un superior, suplica, sumisión e inferioridad”.⁵⁰⁰ En este sentido, para el monarca la reverencia expresa un modo de exaltación de su figura política, en la que el soberano se transforma en el centro de poder. Así, el señor se encuentra en altura, en una posición jerárquica superior a las personas que se hallan en el estado de genuflexión, de modo que consolida su poder a través de gestos de aceptación o rechazo a las gentes que se aproximan a su corte. En el caso narrado, Tamerlán muestra su dadivosidad a los viajeros hispanos, permitiéndoles quedarse en sus tierras y alojándolos en una posada, sin que tengan que pagar por su estadía.⁵⁰¹

En el relato se destaca el orden y la justicia establecida por el sultán de Babilonia:

⁴⁹⁹ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 19.

⁵⁰⁰ Cooper, J. C., *Diccionario de símbolos*, p. 27.

⁵⁰¹ En el relato se encuentran diversas menciones a reverencias que realizan en las cortes de señores orientales. En el caso de Egipto, se indica: “Después fuemos para Egipto, que es una gran provincia, fuemos a la ciudad de Babilonia y fezimos reverencia al Soldán” (Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 17). Asimismo, en el caso de Capadocia, se señala: “De allí fuemos a la ciudad de Capadocia, que es de hasta ochenta mil vecinos, y fuemos a fazer reverencia al Gran Morato” (Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 18). En estos casos, se utiliza la reverencia como un gesto político de respeto y honor, en el cual se establece una relación de saludo y cortesía. Con todo, se reconoce la autoridad superior del monarca al que reverencian, ya sea para poder conservar las buenas relaciones diplomáticas, permanecer en sus tierras, o contar con el favor real.

Estando con él en aquella ciudad, cavalgó un día de Sant Juan y nosotros fuemos con él por la ciudad y ivan con él cabalgando fasta cuarenta mil cavalleros, y ívanle guardando fasta tres mil helches, y en par dél ivan por lo ver algunos romeros cristianos, y llegose un moro cabalgando, que era criado del rey de Tremecén, y dio una bofetada a un christiano romero, e súpulo el Soldán, e desde que venimos por allí a la vuelta hallamos al moro tapiado fasta los sobacos, esto mandó fazer el Soldán, diciendo que si no mandasse guardar a los peregrinos justicia, no passaría ninguno a tierra de Jerusalem.⁵⁰²

En este pasaje podemos reconocer cómo el sultán constituye el foco de poder del reino, en el que se deben respetar sus leyes y acuerdos. En este caso, un musulmán no respeta a los peregrinos cristianos y abofetea a uno de ellos. Ante esa situación, el sultán ordena que el moro sea tapiado, es decir, sepultado en tierra hasta la altura de los sobacos. La acción del sultán denota su poder y autoridad, pero, sobre todo, busca proyectar una noción de justicia frente a los tratados de tolerancia con los cristianos, los que deben ser acatados por todas las personas de su reino. De esta manera, si alguna persona –sea musulmán o extranjero– transgrede los pactos establecidos por el sultán, dicha acción reflejará un agravio y falta a la autoridad del soberano, motivo por el cual el monarca puede realizar castigos ejemplificadores, los cuales sean vistos por las personas en la ciudad. De ese modo, se espera que nadie más se atreva a faltar a las leyes establecidas por el soberano.⁵⁰³

Finalmente, en el *Libro del Infante* se señala el poder militar de Tamerlán:

E otro día en la mañana mandonos llamar que iva a fazer su oración a la mezquita, esto hizo porque viésemos cómo iva tan poderoso que salieron delante dél ochenta mil cavalleros cabalgando, e salieron luego hasta cuatrocientos cavalleros, hombres de cuenta de espuelas doradas calçadas a pie, y tras éstos salieron hasta cuarenta infantes con espuelas doradas calçadas y las espadas a los cuellos y a pie, e delante de cada infante iva un moro negro con sendas lanças altas las puntas hacia arriba, éstos son como pajes, e detrás déstos salió el almuedán, que es como arçobispo con hasta dozi[en]tos alfaqués, como a manera de abades, cantando sus horas con gran solenidad.⁵⁰⁴

⁵⁰² Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, pp. 17-18.

⁵⁰³ Hay que tener presente que, desde mediados del siglo XIII, los mamelucos de El Cairo “fueron muy tolerantes con los peregrinos cristianos a cambio de unos impuestos establecidos por visitar los lugares santos”. De este modo, “los sultanes de Egipto establecieron acuerdos con los reyes cristianos para que las peregrinaciones se pudieran realizar con seguridad y, hasta que fueron derrotados por los turcos otomanos a principios del siglo XVI, el número de viajes fue en ascenso” (Lama de la Cruz, Víctor de, *Urbs Beata Hierusalem. Los viajes a Tierra Santa en los siglos XVI y XVII*, Biblioteca Nacional de España, Madrid, 2017, p. 48).

⁵⁰⁴ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 19.

La imagen de poder se resalta a partir del gran ejército del señor de Samarcanda. En el relato se precisa ‘cómo iba tan poderoso’, en cuanto le acompañan una gran cantidad de caballeros e infantes bien armados, al igual que moros negros que constituyen los pajes de los guerreros. Asimismo, le acompaña el almuédano, que es la persona que convoca en voz alta a los fieles musulmanes para que acudan a la *salat*, esto es, la oración sagrada. De este modo, se representa una imagen solemne de la fuerza política, militar y espiritual del reino de Tamerlán. Pues bien, toda representación de poder basada en el inmenso aparataje militar constituye un modo de exaltar su fuerza, y que, para este caso, refleja el poder de un potencial aliado o enemigo para la cristiandad. Si bien el *Libro del Infante* se comprende como un relato imaginario, la mención de estos ejes de poder encumbra la representación política y guerrera de los reinos asiáticos, con los cuales existen amplias relaciones diplomáticas, considerando que el mundo ibérico se encuentra en un proceso de expansión política, militar y comercial. En este sentido, estas representaciones forman parte de un proceso de transmitir noticias e imágenes de la otredad, las que permitan informar a los círculos de poder en Occidente sobre la fuerza de los reinos orientales.

2.3.3- Ritos, creencias y prácticas religiosas

En los relatos de viajes hispánicos es posible apreciar la mención de diversas expresiones religiosas, ya sea mediante ceremonias, prácticas y credos de los pueblos de Oriente. A partir de esto, los viandantes articulan representaciones de la otredad, pero a su vez, transmiten elementos de una etnicidad de las culturas descritas, esto considerando gestos simbólicos, relaciones con las divinidades y códigos socioculturales emanados de normas sagradas. De este modo, los relatos de viajes constituyen un medio para comprender rasgos de las identidades religiosas de las sociedades asiáticas a los ojos de la cultura europea medieval, al igual que las percepciones, tonos y discursos forjados por Occidente sobre dichas prácticas que contrastan con su propia cultura.

2.3.3.1- *El Libro de Marco Polo*

En el relato de Marco Polo se anotan diversas referencias sobre las creencias y las prácticas religiosas de los pueblos asiáticos. El viajero italiano demarca una frontera con los

pueblos idolátricos de Oriente, los que se conciben como ‘distintos’, en cuanto contrastan con las creencias, ritos y modos religiosos del cristianismo europeo. Así, las principales menciones de los pueblos idolátricos se centran en las regiones de China, el Tíbet y la India, enfatizando en la diferencia cultural y religiosa con dichas sociedades, mientras que, en el caso de los pueblos islámicos, estos se consideran como seguidores de Mahoma, a quienes se critica por el ‘yerro’ de su dogma.

Marco Polo registra constantemente referencias de los pueblos idólatras de Oriente. De la ciudad de Campion, señala: “Son idólatres, et assí mismo y ha cristianos et moros; et los cristianos son nesturins, et han tres bellas iglesias et abadías assaz en que y muchas et diversas ídolas chicas et grandes”.⁵⁰⁵ Asimismo, de los budistas tibetanos de Campion, indica: “Et los religiosos idólatres biven más honestament que las otras gentes, guardándose mucho de luxuria; mas los otros idólatres no entienden que sea pecado”.⁵⁰⁶ De la ciudad de Guigui: “Et aquí y ha muchas abadías de lures ídolas”.⁵⁰⁷ De la Provincia de Atalech: “Las gentes son idólatres”.⁵⁰⁸ De la ciudad de Caziamfu: “Et los habitantes son todos idólatres; et assí son cuasi en todo el Cathay”.⁵⁰⁹ Incluso, de la ciudad de Singui: “Et son todos idólatres, mas son gentes graciosas”.⁵¹⁰ En estos diversos casos podemos apreciar el uso de las expresiones ‘son idólatres’, ‘los religiosos idólatres’, ‘las gentes son idólatres’ o ‘son todos idólatres’, como alusión a la idolatría y el paganismo, en la cual las gentes rinden culto a un ídolo. Para Marco Polo, los pueblos orientales son generalizados en la categoría religiosa pagana, sin establecer diferenciaciones específicas de sus modos y prácticas de devoción y espiritualidad.⁵¹¹ Si bien en algunos casos la idolatría es vista de manera negativa, en la

⁵⁰⁵ *El Libro de Marco Polo*, 5, p. 14.

⁵⁰⁶ *El Libro de Marco Polo*, 5, p. 15.

⁵⁰⁷ *El Libro de Marco Polo*, 20, p. 62.

⁵⁰⁸ *El Libro de Marco Polo*, 23, p. 69.

⁵⁰⁹ *El Libro de Marco Polo*, 21, p. 65.

⁵¹⁰ *El Libro de Marco Polo*, 42, p. 119.

⁵¹¹ Tal como señala Maurice Collis, “para Polo y sus contemporáneos europeos sólo existían, además del cristianismo, dos religiones conocidas, el judaísmo y el mahometismo. Al hinduismo, budismo, taoísmo y confucianismo los clasificaban juntos bajo el denominador común de idolatría” (Collis, Maurice, *Marco Polo*, pp. 89-90). Sumado a esto, John Larner indica que Marco Polo define a las personas por sus creencias religiosas. El mercader veneciano centra sus comentarios en características externas de las creencias de otros pueblos, sin profundizar en sus discursos y contenidos esenciales. De hecho, menciona a varias sectas orientales, comunidades judías y musulmanas, sin embargo, no hace referencia a los elementos que diferencian sus credos. Por otra parte, también alude a las ceremonias y rituales de los grupos idolátricos de Oriente (taoístas, budistas, entre otros), además de mencionar las creencias paganas de los mongoles, con quienes mantiene una tolerancia indiferente hacia su religión (Cfr. Larner, John, *Marco Polo and the Discovery of the World*, pp. 74-77).

medida que los pueblos poseen prácticas salvajes e incivilizadas,⁵¹² además de reflejar una diferencia religiosa con el cristianismo, en otros casos, como en la ciudad de Singui, las gentes son consideradas ‘graciosas’, esto es, personas pacíficas e inofensivas, al igual que con los budistas tibetanos de Campion, que se considera que ‘biven mas honestament’, ya que evitan la lujuria y los pecados carnales. En esta línea, las creencias paganas e idolátricas se conciben de forma diferente al cristianismo, las cuales no necesariamente son aceptadas o rechazadas por el viajero, sino que más bien son mencionadas como parte de lo exótico y lo distinto de la otredad oriental.⁵¹³

También se refiere a los abramins (brahmanes) y sus creencias:

Cuando hombre se parte de los abramins, es a saber, del lugar en do es el cuerpo de Sant Tomás, yendo por ponent, s’ý troba una provincia que se clama Lar, de do son todos los abramins, qui son muy buenos mercaderos et verdaderos, car por res no dirién falsía et son muy honesta gent, et no comen carne ni beven vino, et guárdanse mucho de yazer con fembra –sino con su muller– et de tirar res a nenguno, et no matarién por res nenguna bestia, et lievan un filo de cotón ligado en el braço et otro devant los pechos colgando et otro de çaga, por que sean conocidos entre las otras gentes. Et han rey muy poderoso. Aquestos biven mucho mesuradament, et jamás no se sangran, et biven cerca de CC anyos, et usan mucho aquesta vianda: toman argent bivo et sufre et destiémpnanlo et fazen beurage, et aquesto usan mucho a beber, car dizen que ayuda mucho a bevir luengo tiempo. Estas gentes adoran el buey, et lievan un filo de arambre en el fruent.⁵¹⁴

Marco Polo describe a los brahmanes de la provincia de Lar como ‘gente honesta’ y ‘verdadera’. Tal como indica Manuel Carrera, el mercader veneciano se equivoca al señalar que los brahmanes son mercaderes,⁵¹⁵ dado que estos forman parte de una casta sacerdotal

⁵¹² Cuando se describe la isla de Cipango, el mercader veneciano menciona: “Empero son idólatres et gentes salvages” (*El Libro de Marco Polo*, 46, p. 131), e incluso, las personas de Drachojan, “son muit salvages gentes, et son idólatres et han mal usage” (*El Libro de Marco Polo*, 48, p. 137).

⁵¹³ En una línea diferente, los musulmanes son retratados como gentes que profesan la “Ley de Mahomet”, pero, a su vez, que realizan acciones perversas y desean un gran mal a los cristianos. Marco Polo relata que “los moros et los idólatres pagados, et començaron de haver mal solaz a los cristianos, queriéndolos derrocar lures eglesias” (*El Libro de Marco Polo*, 14, p. 46). Incluso, narra sobre las gentes de la provincia de Adén: “et son todos moros et lur senyor se clama soldán de Adena, et quieren grant mal a los cristianos” (*El Libro de Marco Polo*, 64, p. 171). En este sentido, el mercader veneciano destaca las tensiones del cristianismo con el mundo islámico, donde el otro es considerado un ‘infiel’ y ‘enemigo de la fe’, en cuanto los moros amenazan y atacan a las iglesias y la comunidad cristiana. Así, la otredad islámica se aprecia de manera negativa, como gentes que desean causar ‘daño’ y ‘mal’ a los cristianos.

⁵¹⁴ *El Libro de Marco Polo*, 51, pp. 146-147.

⁵¹⁵ Carrera Díaz, Manuel (ed.), Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 300, n. 761.

en los reinos de la India.⁵¹⁶ Para el viajero, los brahmanes representan la medida, siendo pacíficos y tranquilos. En particular, se refiere a sus abstinencias, tales como no comer carne ni beber vino, no tener relaciones con otras mujeres –sino solo con su esposa– y no matar animales. Pues bien, hay que tener presente que los brahmanes son sacerdotes que realizan rituales sagrados, manteniendo la comunicación con sus dioses.⁵¹⁷ A su vez, ocupan una posición alta dentro de la jerarquía social, expresando a los intermediarios entre el mundo sagrado y el mundo profano; en otras palabras, los sacerdotes reflejan a los “transmisores de la divinidad”.⁵¹⁸ Incluso, para la sociedad hinduista, los brahmanes son considerados maestros “del conocimiento sagrado (*veda*) del que dependían todas las cosas del cielo y de la tierra”.⁵¹⁹ En el caso de Marco Polo, el viajero no logra distinguir específicamente la posición de los brahmanes dentro de la jerarquía social, sino que más bien solo reconoce algunas prácticas culturales de este grupo centradas en sus abstinencias y formas de adoración. Por un lado, la alimentación de los brahmanes considera los cereales y vegetales, evitando las carnes, de modo que no causan la muerte a ningún animal. Tal como se enfatiza en la versión toscana de la obra del viandante italiano, no asesinan a ningún animal “porque según ellos tienen alma y hacerlo sería pecado”.⁵²⁰ Por otro lado, es posible apreciar la veneración que realizan al buey como animal sagrado, el cual es considerado como un ídolo por parte del mercader veneciano, lo que a sus ojos refleja una creencia pagana basada en una divinidad zoomórfica.⁵²¹ Con todo, se articula la percepción de una sociedad idolátrica,

⁵¹⁶ Para Philippe Ménard, la palabra sánscrita *brahmana* significa ‘ligado a lo sagrado’, lo que designa a un miembro de la casta superior de la India (Ménard, Philippe, “Les mots orientaux dans le texte de Marco Polo”, *Romance Philology*, vol. 63, núm. 2, 2009, p. 116). Según Francisco Marcos Marín, el viajero italiano describe a los brahmanes, considerando que al ser miembros de una casta sacerdotal, en su posición jerárquica superior, también pudieron dirigir asuntos comerciales y actividades económicas. En lo concreto, destaca el cordón distintivo de los brahmanes, como un símbolo de su casta, y que, en este caso, Marco Polo menciona que lo llevan colgando de su brazo para que sean reconocidos por las otras personas (Marcos Marín, Francisco, “Notas de literatura medieval [Alejandro, Mainete, Marco Polo...] desde la investigación léxica de «brahmán» y sus variantes”. En J. Jud y A. Steiger, *Vox Romanica. Annales Helvetici Explorandis Linguis Romanicis Destinati*, 36, Francke Verlag Bern, 1997, p. 134, n. 34).

⁵¹⁷ Cabe mencionar que los brahmanes debían estudiar, enseñar y realizar grandes rituales públicos y sacrificios sagrados (Wolpert, Stanley, *Encyclopedia of India*, vol. 1, A-D, Thomson Gale, Farmington Hills, 2006, p. 223).

⁵¹⁸ Thapar, Romila, *Historia de la India*, p. 74.

⁵¹⁹ James, E. O., *Historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 2016, p. 96.

⁵²⁰ Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, ed. Manuel Carrera Díaz, 173, p. 301.

⁵²¹ De manera complementaria, podemos señalar que en la edición toscana de la obra de Marco Polo se habla de la vaca en vez del buey: “Son idólatras, y le tienen tanta devoción a las vacas que las adoran” (Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, ed. Manuel Carrera Díaz, 173, p. 301). De esto, resulta importante precisar que la vaca constituye un animal sagrado para las gentes de la India, en cuanto constituye el “símbolo de la tierra nutricia”, reflejando la abundancia, la producción de alimento y la protección de las personas. Así, este

aunque proyectada de manera ‘virtuosa’ y ‘diferente’, principalmente por sus actitudes honestas y formas de vida mesuradas y pacíficas, que permiten que el viajero valore positivamente a la otredad brahmánica.

Incluso, Marco Polo se refiere al dios de los mongoles:

Lur ley es tal: ellos han uno que claman dios et ha nombre Verssigay, el cual es lur dios terrenal –et entienden que les guarda lures bienes– al cual fazen grant reverencia et honor. Et cascuno end’ha uno en su casa, los cuales fazen de fieltro et de trapos, et fázenles mulleres et fillos et métenle la muller a la part siniestra et los fillos a la derecha. Et cuando ellos deven comer, toman de la carne grassa et untan la boca a lur dios et a la muller et a los fillos. Et después toman de la carne et derraman ne por la puerta et dizen que lur dios et su companya han havida lur part de la vianda. Et après ellos comen et beven de la leche de las yeguas, la cual baten tanto que torna como vino blanco.⁵²²

Los mongoles veneran al dios Verssigay (Nachigai o Etugen), que corresponde al “dios de la Tierra, supremo protector de vidas y haciendas”.⁵²³ De este modo, la divinidad protege el hogar, la familia y los bienes (ganados y cosechas). Podemos apreciar cómo los mongoles le realizan ‘reverencia et honor’, donde elaboran figuras del dios, su mujer e hijos, principalmente hechas con fieltro y trapo. De hecho, se muestra la dinámica de relación con la divinidad, en cuanto se realizan ofrendas cotidianas de alimentar a los ídolos en su altar, en el que toman ‘la carne grassa’ y la untan en la boca del dios y su familia, e incluso, de forma posterior, vierten el caldo de la carne en la puerta de su casa. Con estos gestos simbólicos se articula una búsqueda de protección de la familia y el hogar por parte de la divinidad. Para George Lane, la sociedad mongola medieval practica el chamanismo, como una religión práctica en la que se cree en la existencia de varios espíritus que interactúan con el mundo temporal, y que, en particular, se preocupa por las necesidades materiales de las gentes.⁵²⁴ En esta línea, es posible reconocer un grado de etnicidad en el relato de Marco Polo, en la medida que se expresa la creencia chamánica de los mongoles, basada en la aspersión y la ofrenda de alimento a las divinidades, y a su vez, en los rituales cotidianos que

animal sagrado expresa el “arquetipo de la madre fértil”, productora de la mantequilla sagrada y la leche ordeñada que apacigua la sed de las gentes, y que, a su vez, adquiere “un papel cósmico y divino”, en la medida que es el animal “que hace vivir a los dioses” y “hace vivir a los hombres” (Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, pp. 1043-1044).

⁵²² *El Libro de Marco Polo*, 9, p. 26.

⁵²³ Carrera Díaz, Manuel (ed.), Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 165, n. 348.

⁵²⁴ Lane, George, *Daily life in the Mongol Empire*, p. 182.

tienen con sus dioses, de modo de obtener el apoyo y el beneficio de las deidades y espíritus en el mundo terreno, promoviendo el bienestar material de la tribu y las personas.⁵²⁵

En suma, mediante el relato de Marco Polo podemos observar cómo se establece una frontera entre la religiosidad cristiana y las idolatrías de la otredad oriental. Si bien el paganismo refleja un contraste con las creencias del cristianismo, el mercader veneciano, bajo una perspectiva laica, se sorprende por el exotismo y diferencia de las prácticas y rituales que forjan en las tierras asiáticas. Así, más que articular una mirada negativa sobre la otredad, describe los gestos simbólicos y rituales de los pueblos del Oriente lejano, transmitiendo que estas personas buscan el apoyo de sus dioses e ídolos para obtener favores, beneficios y protección en su realidad humana y material, al igual que destacando las actitudes pacíficas y honradas de estas gentes. Con todo, el otro pagano –que no ha tenido la posibilidad de conocer al Dios cristiano– refleja un potencial ‘aliado’ para Occidente, que puede ser evangelizado, y, además, constituir un apoyo en la lucha contra el Islam.⁵²⁶

2.3.3.2- El Libro del Conosçimiento

En el *Libro del Conosçimiento* se establecen anotaciones muy breves respecto a temas de religiosidad de las culturas orientales. De estos casos, no es posible acercarse a la etnicidad

⁵²⁵ En otro pasaje dedicado a una fiesta a sus ídolos, se señala: “Et assí fazen ellos fiestas a lures ídolas como nós femos a nuestros santos; et liévanles a las iglesias luminarias, perfumos, ofrendas de diversas bestias et aves por que lures dioses les guarden lures bienes terrenals. El día que fazen fiesta, matan mucho bestiar et cuézenlo en diversas maneras, aprés meten taula devant la ídola de que fazen fiesta et comen et beven aquí et toman del bro et de la carne et de los beurages que beven et derramanl’ende devant por tierra et dizen que aquello es su part” (El Libro de Marco Polo, 13, p. 42). Podemos notar cómo los mongoles llevan a cabo ceremonias y rituales en los que entregan ofrendas a sus divinidades, esto con la finalidad de que sus dioses les otorguen protección en sus bienes terrenales. Realizan sacrificios de animales, preparan comidas rituales, y posteriormente, entregan los alimentos a los ídolos mediante la aspersión en la tierra, en cuanto se derrama el caldo de las carnes y los brebajes sobre el suelo. Así, se considera que las deidades participan de la comida y la celebración, y con ello, las personas buscan ganar el favor y la protección de sus dioses y espíritus.

⁵²⁶ Finalmente, tal como refiere Antonio García Espada, los viajes por Tartaria, Etiopía y las Indias, generan un ‘descubrimiento de la retaguardia’, es decir, la posibilidad de contar con un frente de apoyo bélico contra los reinos musulmanes. De hecho, “los sentimientos respecto a los tártaros pasaron rápidamente del terror, ante su voraz irrupción en el Este de Europa, al entusiasmo, cuando esa misma capacidad destructiva fue dirigida contra el califa de Bagdad y el sultán de El Cairo” (García Espada, Antonio, *Marco Polo y la Cruzada*, p. 85). En este sentido, la percepción de la otredad mongola –y de gran parte del Asia lejana– se aprecia con ojos ‘diferentes’, donde existe una cierta ‘tolerancia’ a la idolatría, en la medida que permita incrementar las relaciones políticas y comerciales entre Oriente y Occidente, y a su vez, forjar una alianza que favorezca en la cruzada contra el mundo islámico.

de estos pueblos, sino más bien a las representaciones de alteridad que se forjan mediante la percepción y el juicio crítico del autor anónimo cristiano.

A propósito de la ciudad de Nínive, se indica: “Et pasado este rrio es el logar do fue la çibdat de Ninive, que fue destruyda por el pecado de Sodomia que fazian los omes”.⁵²⁷ La mención de esta ciudad solo se realiza a partir del carácter bíblico, en el que se articula un juicio moral basado en el pecado de sodomía, lo que conlleva a la destrucción de este espacio. Con ello, podemos reconocer que el autor anónimo concibe el espacio bajo un enfoque religioso, mediante el cual determina lugares sagrados y territorios profanos. Así, la ciudad de Nínive pesa con la carga pecaminosa de los vicios y las faltas morales, lo que provoca que el castigo divino destruya esta ciudad infestada por el ‘mal’ y la ‘corrupción’ en la naturaleza de los hombres.

Por otro lado, relata el caso de la provincia de Arabia y la cuna del Islam:

Party de la isla de Ansera et fuyme por el rrio de Cur ayuso muy grand camino, fasta que llegué a la provinçia de Arabia. Et travesé muy grand tierra fasta que llegué a la çibdat de Almedina donde nascio Mahomat, et dende fuy a Meca donde está la ley et el testamento de Mahomat, que está en un arca de fierro en una casa de piedra calamita. Et por eso está en al ayre, que nin descende ayuso nin sube arriba.⁵²⁸

En este pasaje se refiere el recorrido por los territorios de Medina y La Meca en la región de Arabia. Por un lado, se señala que en Medina nace Mahoma, y posteriormente, en la Meca se sitúa la ley del profeta del islam. Ahora bien, resulta importante precisar que Mahoma no nace en Medina, sino en La Meca, formando parte del clan de los hasimíes.⁵²⁹ Por el contrario, Medina (antiguamente Yathrib), constituye una ciudad clave en el proceso de consolidación del islam. De hecho, tras la revelación divina en el monte Hira, Mahoma decide extender el mensaje de Alá en La Meca, el que se centra en el monoteísmo de su fe y la grandeza del único Dios. Esta situación genera tensiones y roces político-religiosos con los clanes de la ciudad y las propias creencias que ya tenían, por lo cual, el profeta Mahoma migra hacia la ciudad de Medina en el 622, “acontecimiento llamado *Hijira*, «emigración»

⁵²⁷ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 68.

⁵²⁸ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 70.

⁵²⁹ Vernet, Juan, *Los orígenes del islam*, p. 58.

(Hégira, «huida»)” y que “señala el punto de partida de la era islámica”.⁵³⁰ En esta línea, en el *Libro del Conocimiento* se reconoce la relevancia de ambas ciudades, aunque se confunden los acontecimientos asociados a cada lugar. De todas maneras, en el caso de La Meca, se alude a la ‘ley y testamento de Mahomat’ el cual refiere al Corán, el libro sagrado de los musulmanes, que se ubica en un ‘arca de hierro en una casa de piedra calamita’. Para Alberto Montaner, esta ‘casa’ de piedra imán se trata “de la Bayt Allāh, la Casa o Templo de Dios de la mezquita mayor de La Meca, más conocida por la Caaba, en árabe Alka’ba, ‘la cúbica’”.⁵³¹ Con esto, se resalta la importancia de este libro sagrado por parte de los musulmanes, el que además se encuentra suspendido en el aire al interior de dicha mezquita, como un suceso maravilloso de las tierras orientales.⁵³² Así, la percepción de la otredad musulmana se centra en el evento extraordinario del libro sagrado que se halla en el aire, ‘que nin descende ayuso nin sube arriba’, esto por estar rodeado de las fuerzas magnéticas de la piedra calamita, imán que tiene la propiedad de atraer el hierro. En este sentido, la presencia de la piedra maravillosa extiende una imagen fabulosa del mundo oriental, reflejando lo extraño, lo asombroso y lo desconocido.

Por último, en el *Libro del Conocimiento* se menciona las relaciones político-religiosas entre el Il-Khanato de Persia y los cristianos:

Benascayt emperador de Persia allegó muy grand hueste et fue a pelear con Uxbecho emperador de Sara. Aquí fueron llegados mas de un cuento et medio de cavallerias. E Benascayt prometio a unos monjes armenios con quien se aconsejava que si la batalla vençiese, que se tornaria cristiano. Et los cristianos armedios que con el yvan llevaron la cruz en la delantera. Et ayudólos Dios et vençieron la

⁵³⁰ Eliade, Mircea y Couliano, Ioan P., *Diccionario de religiones*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 211. Véase también: Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Mahoma*, pp. 82-87 y Mañillo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, p. 105.

⁵³¹ Montaner, Alberto, “Las maravillas de La Meca en el *Libro del Conocimiento* y en el *Digenis Akritas*”, p. 1316.

⁵³² Según Alberto Montaner, en el interior de la mezquita “no hay nada que pueda recordar a la «caja de azero» del *Libro del conocimiento*, pues carece de mobiliario, salvo las numerosas lámparas de oro y plata que penden del techo, sobre el cual se halla una azotea practicable a la que se accede por una escalera. Lo que sí ha podido dar pie a la creencia de un objeto suspendido en el aire es el principal objeto de veneración de la Caaba, Alhağar Al’aswad o la Piedra Negra, un bloque de roca volcánica (lava o basalto, según los autores) negra con matices rojizos. Dicha piedra, que (según la tradición) fue entregada a Abraham por el arcángel Gabriel, se halla empotrada a 140 cm del suelo en la cara del ángulo oriental, llamado por ello Arrukn Al’aswad o La Esquina Negra. La Piedra Negra está sujeta por un anillo pétreo rodeado por un cerco de plata, lo que podría quizá haber sugerido a la idea del envoltorio metálico, aunque [...] es dudoso que un detalle tan particular fuese conocido por el creador de esta singular mistificación” (Montaner, Alberto, “Las maravillas de La Meca en el *Libro del Conocimiento* y en el *Digenis Akritas*”, p. 1320).

batalla, et Uxbecho fue vencido et sus cavallerias, et fuxo, et fueron muertos muchos dellos captivos, et todos sus reales robados et sus mugeres captivas. Et entróle muy grand partida de la tierra que avia rribera del Mar Mayor. Despues de esto unos alhages moros que predicavan cada dia a Benascayt dieron le yervas, et morio. Pero los rreyes de Persia siempre fezieron mucho bien a los cristianos de Armenia et fiaron dellos.⁵³³

Podemos apreciar cómo Benascayt (Abu Sa'id Bahadur Khan), señor del Il-Khanato de Persia, se encuentra en guerra con Uxbecho (Uzbek), khan mongol de la Horda de Oro, esto para defender las tierras del Cáucaso frente a la amenaza de las hordas tártaras.⁵³⁴ De esto, el il-khán Benascayt, que posee monjes armenios como consejeros en su corte, busca contar con el apoyo del Dios cristiano para vencer en la lucha. Así, el il-khán promete que si logra vencer se convertiría al cristianismo. Si bien en el *Libro del Conosçimiento* se señala que Benascayt derrota a Uxbecho, este triunfo se considera como parte del apoyo divino en el que se favorece al señor de Persia. Ahora bien, tras el triunfo del il-khán sobre los ejércitos de la Horda de Oro, no se menciona ningún proceso de conversión del soberano persa, sino que, al contrario, se destaca que 'los rreyes de Persia siempre fezieron mucho bien a los cristianos de Armenia et fiaron dellos'. Respecto a esto, hay que considerar que los il-khanes de Persia mantienen una tolerancia religiosa con diversos credos, tales como el cristianismo, el islam y el budismo, además de la propia tradición chamánica proveniente del mundo mongol.⁵³⁵ Los il-khanes protegen el cristianismo local y establecen acercamientos con los reinos cristianos de la Europa latina.⁵³⁶ Para los mongoles que gobiernan en Persia, esta tolerancia

⁵³³ *El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, pp. 90-92.

⁵³⁴ Durante la segunda mitad del siglo XIII, la Horda de Oro y el Il-Khanato de Irán poseen diversos conflictos por el control del Cáucaso, generando una disputa feroz y una fuerte hostilidad en la situación fronteriza de ambos reinos (Hambly, Gavin, *Asia central*, pp. 119-122). Ahora bien, en tiempos del il-khán Abu Sa'id, el regente y general musulmán Chohan enfrenta con éxito en varias ocasiones los ataques de la Horda Dorada, alcanzando triunfos en la frontera del Cáucaso y el mar Caspio, y generando una situación de estabilidad en el Il-Khanato de Persia (Cfr. Biran, Michal, "Il-Khanate Empire". En John M. MacKenzie, *The Encyclopedia of Empire*, John Wiley & Sons, 2016, p. 3. Disponible en: <http://mongol.huji.ac.il/sites/default/files/wbeoe362-ilkhanate%20biran2016%20eoe.pdf> [Marzo, 2021]).

⁵³⁵ Morgan, David, *Medieval Persia, 1040-1797*, Routledge, London and New York, 2016, pp. 65-66.

⁵³⁶ Para Antonio García Espada, desde los tiempos de Hulegu Khan se establece "la promoción y protección del cristianismo local y la aproximación al cristianismo latino con el envío de las primeras misivas al papa de Roma". De manera posterior, "su sucesor Abaqa llegó al extremo de bautizarse, desposar a una de las hijas del emperador bizantino Miguel VIII Paleólogo, acuñar moneda con leyenda cristiana y atender con cierta regularidad las misas en algunas de las principales ciudades persas". Junto con esto, Arghun Ilkhan "mandó cuatro embajadas consecutivas al papa con intención de organizar un ataque sincronizado en Palestina". Por otra parte, Ghazan, a pesar de su conversión al islam, mantuvo una activa "relación con los papas y reyes latinos", considerando las tensiones y conflictos que tenía con los jochidas y mamelucos. En el caso de Karbenda, también gestó alianzas con los latinos, animándolos a "continuar la lucha contra los mamelucos" y

con el mundo cristiano responde al interés de contar con un apoyo político, militar y comercial, sobre todo considerando las tensiones fronterizas que tienen con el Khanato de la Horda de Oro y el Sultanato mameluco de Egipto.⁵³⁷ Por otra parte, para los cristianos, forjar una alianza con los mongoles puede fortalecer las posibilidades de internarse en Oriente y disponer de un potencial aliado militar en la lucha contra el mundo islámico. En este sentido, en el *Libro del Conosçimiento* se enfatiza en el poder del Il-khanato de Persia y las buenas relaciones que mantienen con el cristianismo local, lo que permite proyectar las posibilidades de evangelizar a los mongoles y así contar con un aliado relevante en Asia central.⁵³⁸ Así, el discurso de la victoria mongola basado en la promesa de conversión de Benascayt, la presencia del estandarte de la cruz en la batalla y la ayuda de Dios en el combate contra Uxbeco, constituyen gestos y símbolos que aluden en resaltar el interés del mundo cristiano de consolidar las relaciones políticas y religiosas con el Il-Khanato de Persia, considerando el beneficio que puede significar para Occidente, tanto por la esperanza de conversión de un pueblo idólatra al cristianismo, así como también por su posición estratégica en el manejo de las rutas comerciales de medio Oriente y la valiosa ubicación geográfica que permite disponer de una retaguardia militar contra los enemigos comunes del mundo musulmán.

2.3.3.3- La Embajada a Tamorlán de Ruy González de Clavijo

En el relato de viaje de Clavijo se establecen varias menciones a las mezquitas, las cuales forman parte de los espacios religiosos del imperio de Samarcanda. En el escrito se

ofreciendo “ventajas comerciales y la posibilidad de establecer en sus dominios una red episcopal de obispos dominicos bajo control exclusivo del papa” (García Espada, Antonio, *El Imperio Mongol*, pp. 179-180). Para las relaciones de los Il-khanes con el cristianismo, véase también: Jackson, Peter, *The Mongols and the West, 1221-1410*, pp. 214-216.

⁵³⁷ Sumado a esto, hay que tener en cuenta que los khanes de la Horda Dorada se convierten a la fe islámica, y además, consolidan una alianza con los mamelucos egipcios, lo que potencia el apoyo político, militar y comercial entre estos reinos, y generan una amenaza en común a los territorios del Ilkhanato de Irán (Hambly, Gavin, *Asia central*, p. 120; Favereau, Marie, “The Golden Horde and the Mamluks”, *Golden Horde Review*, vol. 5, núm. 1, 2017, pp. 93-115).

⁵³⁸ Tal como señala Gavin Hambly, los mongoles que gobiernan en el khanato de Il en Irán, constituyen “un formidable poder en el Oriente medio”, generando un gran apogeo y estabilidad entre los siglos XIII y XIV. De hecho, los mongoles centran su dominio en Azerbaidján, contando con una organización militar sólida, un sistema eficiente de impuestos gestionado por funcionarios iraníes y una provechosa situación económica fortalecida por las rutas comerciales de Asia central (Hambly, Gavin, *Asia central*, pp. 113-114).

enfatisa en las construcciones de las mezquitas, la noción de la unidad musulmana en torno a su fe y los procesos de conversión de otros pueblos al islam.

Si examinamos el relato de viajes hispano, podremos notar cómo el paisaje del imperio de Tamorlán se halla repleto de mezquitas en diversas ciudades. De la ciudad de Turis, señala: “En esta ciudat ay muchos grandes edificios de casas e mezquitas, fechas de maravillosa obra de azulejos e de losas e de azul e de oro e de obra de gesería, e vidrieras muy fermosas e muchas”.⁵³⁹ De la misma ciudad, sostiene: “E otrosí en esta ciudat avía muchas mezquitas e muy ricas e muy fermosas; e otrosí avía muchos baños, los más solepnes que creo que en el mundo pueden ser”.⁵⁴⁰ De la ciudad de Quix, indica: “E en esta ciudat avía grandes edificios de casas e de mezquitas”.⁵⁴¹ Incluso, en la ciudad de Samaricante, señala: “La mezquita qu’el Señor mandó fazer por onor de la madre de Cano, era la más onrada que en la ciudat avía”.⁵⁴² La mezquita (*maschid*) constituye el espacio de reunión de los fieles para realizar la oración sagrada. Según Gordon Newby, refleja el “lugar de postración”, esto es, un espacio ritual para realizar la oración dirigida a Alá. Asimismo, la mezquita se utiliza “tanto como centro de adoración como de la vida de la comunidad”.⁵⁴³ En esta línea, la mezquita significa un espacio clave dentro de la *umma*, como medio de expresión de la espiritualidad islámica, el cual permite articular una noción de ‘unidad’ en la comunidad musulmana. En los pasajes de Clavijo podemos notar la presencia de las mezquitas en las diversas ciudades del imperio de Tamorlán, que, además de ser numerosas, se retratan como construcciones fastuosas, ricas y eminentes. El viajero destaca la elaboración refinada y maravillosa, basada en el trabajo de azulejos, losas, vidrieras y materiales de oro, de modo que se exaltan como construcciones ‘dignas’ y ‘grandiosas’.⁵⁴⁴ Sin ir más lejos, para el embajador castellano, la mezquita de Samaricante constituye ‘la más onrada que en la ciudad avía’. En este sentido, el viajero expresa de manera constante su admiración por lo exótico y lo novedoso de estos edificios, los cuales maravillan por su hermosura y riqueza.

⁵³⁹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 200.

⁵⁴⁰ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 202.

⁵⁴¹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 246.

⁵⁴² Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 306.

⁵⁴³ Newby, Gordon D., *Breve Enciclopedia del Islam*, p. 233.

⁵⁴⁴ Tal como señala Francisco López Estrada, los viajeros destacan la belleza de las mezquitas, las que se hallan “cuidadosamente construidas”, resaltando el colorido y la hermosura de la arquitectura de la otredad (Cfr. López Estrada, Francisco, “Ruy González de Clavijo. La Embajada a Tamorlán. Relato del viaje hasta Samarcanda y regreso (1403-1406)”, pp. 529-531).

Junto con esto, se refiere a la mezquita de la ciudad de Mixacorçan Çoltan, la que se caracteriza por las peregrinaciones que recibe de los fieles musulmanes:

E otrosí los dichos embaxadores fueron en una grand ciudat que se llama Mixacorçan Çoltan; e aquí en esta ciudat jaze enterrado un nieto del su profeta Mahomat, fijo una su hermana, e dizen que es santo; e jaze enterrado en una mezquita, e es una grand sepultura, cubierta de plata sobredorada. E esta ciudat es un grand romeaje, e cada día vienen aquí muy grand gente en romería. E el romero, cuando de aquí va e cuando llega a su tierra, besa la ropa la gente, porque dizen que llegó al lugar santo. E los dichos embaxadores levaron a ver esta mezquita; e después en otras tierras, cuando les oían dezir que avían estado en esta ciudat e avían visto la dicha sepultura, besávanles las ropas diciendo que avían seído cerca del santo Horançan Çoltan, e d'este tomara este nombre esta tierra en se llamar Orçania.⁵⁴⁵

Podemos apreciar cómo la mezquita adquiere un carácter sagrado, en cuanto se menciona que en ese lugar se encontraría enterrado el nieto de Mahoma.⁵⁴⁶ A partir de esta sepultura sacra, la ciudad recibe a diversos peregrinos que buscan visitar la tierra sagrada y la tumba del santo Horançan Çoltan. Hay que tener presente que las peregrinaciones musulmanas forman parte de un proceso de devoción y piedad espiritual, con lo cual se busca purificar el alma y borrar los pecados.⁵⁴⁷ Así, esta mezquita constituye un espacio de devoción y peregrinación, donde las personas que se desplazan buscan una ‘purificación’ mediante el encuentro con la hierofanía. Para Clavijo, los peregrinos tras visitar la sepultura sagrada y retornar a sus tierras, son tratados de manera distinguida por las gentes, quienes les besan los ropajes a los viajeros musulmanes por haber estado cerca de la tumba santificada. Incluso, los embajadores hispanos que indican que visitan dicha mezquita y tumba, también son tratados con respeto y veneración por los creyentes islámicos, esto por la cercanía con el objeto hierofánico, dando cuenta de la alta devoción que poseen los musulmanes con los espacios y personajes sagrados de su fe.

⁵⁴⁵ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 228-229.

⁵⁴⁶ Para Francisco López Estrada, la persona enterrada y venerada no corresponde al nieto del Profeta, sino a Réza, el octavo Imán, que fue asesinado en dicho lugar por un califa, de modo que “los chiítas honran la sepultura con el nombre de Meschhed, ‘lugar del mártir’” (López Estrada, Francisco (ed.), en Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 228, n. 306).

⁵⁴⁷ Cabe señalar que las peregrinaciones del mundo islámico se dividen en dos; por un lado, se encuentra el *Hayy*, esto es, la peregrinación mayor, realizada por el conjunto de la comunidad islámica, donde los peregrinos deben ir a La Meca al menos una vez en la vida; por otro lado, se halla la *Umra*, como peregrinación menor, la que se realiza en cualquier período del año recorriendo los lugares sagrados del islam, como una expresión de piedad individual (Maíllo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, pp. 104-105; p. 262).

Por otra parte, Clavijo informa sobre las mezquitas que construye Tamorlán en la ciudad de Quix en honor a su padre e hijo mayor:

Señaladamente avía una grand mezquita que el Tamurbeque mandó fazer, que aún no era acavada; e en ella estava una capilla en que estava enterrado el padre de Tamurbeque. E otrosí avía fecho otra muy grand capilla, qu’el Tamurbeque mandara fazer para sí, en que se enterrase, e aún no era acavada [...] Otrosí estava en esta mezquita enterrado el fijo mayor e primero qu’el Tamurbeque oviera, que avía nombre Jangoir. E esta mezquita e capillas eran muy ricas e muy obradas de oro, de azul e de azulejos. E ante ella estava un grand corral, con árboles e alvercas de agua.⁵⁴⁸

Del mismo modo, se refiere a la mezquita dedicada a su nieto:

Juebes, que fueron trenta días del dicho mes de octubre, el Señor veno de su ordo para la ciudat de Samaricante, e fue a posar a unas casas e mezquitas qu’él avía mandado fazer para enterrar a un su nieto que avía nombre Mahomad Çoltan Miraza, el cual le avían muerto en la Turquía cuando el Tamurbeque venció el turco. E este nieto avía él mesmo preso al turco, e era muerto de su dolencia. E a este nieto quería grand bien, e por eso le avía mandado fazer el Señor aquella mezquita e casas e enterramiento.⁵⁴⁹

En ambos casos, podemos observar cómo el embajador castellano menciona que el señor de Samarcanda es un constructor de mezquitas, las cuales se encuentran dedicadas a miembros de su familia. De este modo, el edificio religioso debe proyectar grandeza y dignidad, en cuanto los cuerpos de su padre, hijo mayor y nieto puedan reposar en dichos lugares sagrados. Estas construcciones destacan por la opulencia y riqueza, tanto en oro, azul y azulejos, como una muestra de la grandeza que se busca proyectar en el imperio de Tamorlán, además de exaltar la memoria y el honor de los integrantes de la familia real del soberano turco-mongol. Por otro lado, estas mezquitas poseen un corral, con árboles y albercas de agua, lo proyecta la idea del Edén, como jardín sagrado, espacio de verdor y agua pura, que simboliza el vergel del Paraíso.⁵⁵⁰ En este sentido, la construcción de la mezquita,

⁵⁴⁸ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 246.

⁵⁴⁹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 303-304.

⁵⁵⁰ Los palacios y mezquitas se caracterizan de la presencia de jardines, como manifestación de la presencia sagrada en dichos espacios. Según Noelia Silva Santa-Cruz, el Paraíso significa un lugar de delicias y placeres, la “máxima promesa de felicidad para el musulmán honorable y piadoso”, el que se expresa como “un lugar idílico situado en el ‘Más allá’, y se representa tradicionalmente como un frondoso jardín recorrido por ríos y

como lugar de oración y reunión de los fieles, sumado a la sepultura dedicada a los familiares de la realeza, se complementa con el simbolismo del jardín sagrado, lo que significa un espacio de goce, paz y eternidad.

Desde otra línea, Clavijo señala la expansión del islam sobre el Khanato de la Horda de Oro: “E este Hedegui a tornado e torna de cada día a la fe de Mahomad a los tártalos, que fasta poco tiempo ha no eran creyentes, bien en una fee ni en otra, fasta agora, que tomaron la seta de Mahomad”.⁵⁵¹ El Khanato de la Horda de Oro se islamiza con los reinados de Uzbek y Janibek durante el siglo XIV,⁵⁵² integrando las normas sociales y religiosas del Corán, y las formas de vida de cultura islámica. De este modo, en el reinado de Hedegui (Idiku, 1352-1419), señor tártaro Nogai, se logra un proceso de expansión del Khanato de la Horda Dorada en el que golpea a los principados rusos,⁵⁵³ y a su vez, se conserva el islam como parte de la estructura religiosa de su reino. Para Clavijo, los tártaros integran la fe de Mahoma, esto es, el mensaje coránico y la *sharia*, como normas políticas, sociales y religiosas del islam. Con esto, el viajero hispano informa sobre la realidad fronteriza de los reinos ubicados en las estepas euroasiáticas, dando cuenta de la presencia islámica en dichas tierras y la potencial amenaza que significa para la cristiandad en Occidente.

Por último, podemos reconocer la etnicidad musulmana presente en el escrito de Clavijo, en el momento que describe el concepto de *kafir* para referirse a los cristianos:

E el ruido e miedo fue muy grande en los moros de la ciudat, e dezían: —‘¡Los cafar’s vencen a los muçalmanes!’ . E cafares dizen ellos por los cristianos, que quiere dezir gente sin ley; e muçalmanes se llaman ellos, que quiere dezir en su lenguaje: los de la escogida e buena ley. E otros dezían que no lo fazían ellos, salvo su Señor, que era sin ventura, qu’el venturado, que era Tamurbeque, que ya era muerto.⁵⁵⁴

aguas limpias, plagado de fuentes, en el que crecen flores aromáticas, así como toda clase de árboles que proporcionan prolongada y permanente sombra, rebosantes de deliciosos frutos”, los cuales reflejan los goces ultraterrenos y la recompensa celestial (Silva Santa-Cruz, Noelia, “El Paraíso en el Islam”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. III, núm. 5, 2011, p. 39).

⁵⁵¹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 323.

⁵⁵² Hambly, Gavin, *Asia central*, p. 121; Jackson, Peter, *The Mongols and the Islamic World. From conquest to conversion*, Yale University Press, New Haven & London, 2017, pp. 352-355.

⁵⁵³ Hambly, Gavin, *Asia central*, p. 125.

⁵⁵⁴ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 343.

La percepción que forja Clavijo sobre los musulmanes que combaten contra los cristianos del reino de Georgia se basa en el lenguaje propio de la cultura oriental. El concepto de ‘cafares’ aplicado en el escrito, alude a la palabra árabe *kafir* (plural *kuffar*), que significa ‘infiel’ e ‘ingrato con Dios’, el que representa al ‘impío’ que se contrapone al creyente musulmán.⁵⁵⁵ Para Felipe Maíllo, “el pecado de *kufir* (impiedad, incredulidad, infidelidad, ingratitud) es el más grande, junto con el de *sirk* (asociación, politeísmo), que se puede cometer, por ir en contra de la divinidad”, de modo que al *kafir* “le están reservadas las penas del infierno, según el dogma inmutable del islam”.⁵⁵⁶ En este caso, el embajador castellano reconoce en el lenguaje de ‘cafares’ la alusión a los cristianos, como expresión de infidelidad e ingratitud a Alá, quienes no tienen ley (esto es, la ley de Dios y su mensaje transmitido a través del Corán). De manera contraria, los musulmanes conciben que su comunidad es la escogida por Dios, y por ende, representan el mensaje de la verdadera fe, en la cual la palabra de Mahoma y el mensaje coránico forman parte de la ‘buena ley’ que se extiende en la *umma*, o la comunidad de los creyentes. En esta línea, el *kafir*, como el ‘otro infiel’, el cristiano, representa al enemigo de la fe islámica, quien integra el *dar al-Harb*, el territorio de la guerra, de modo que para los musulmanes es ‘justo’ y ‘legítimo’ luchar contra los no-creyentes para acabar con su ‘impiedad’ y expandir el islam. Finalmente, si bien Clavijo menciona cómo los cristianos logran vencer a los enemigos del mundo islámico, su relato considera la etnicidad musulmana en la expresión lingüística con la que el pueblo oriental describe la ‘infidelidad’ de la otredad cristiana.

En suma, el relato de viajes del diplomático castellano establece descripciones religiosas de la otredad oriental centradas en el mundo musulmán, tanto con la presencia de las mezquitas, los procesos de conversión del islam y la descripción de la etnicidad musulmana basada en el contraste con el cristianismo. La mirada de Clavijo no detalla ritos ni ceremonias religiosas de Oriente, sin embargo, forja representaciones que permiten aproximarse al modo en el que el viajero cristiano percibe al islam, así como también el intento de comprender –mediante el lenguaje– la forma en la que los musulmanes perciben a las gentes cristianas de Occidente.

⁵⁵⁵ Maíllo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, pp. 138-139. Según Gordon Newby, el *kafir* es el “infiel”, el “desagradecido con Alá” y el “no creyente” (Newby, Gordon D., *Breve Enciclopedia del Islam*, p. 175).

⁵⁵⁶ Maíllo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, p. 139.

2.3.3.4- Las *Andanças e viajes* de Pero Tafur

El caballero español entrega diversas anotaciones sobre la religiosidad del mundo musulmán, refiriéndose a la presencia de mezquitas en sus ciudades y a los procesos de conversión al islam.

En su recorrido por Babilonia (El Cairo) señala que: “Llegamos a la mezquita mayor, que es una buena cosa de ver, pero muchas mejores he visto yo en tierra de cristianos”,⁵⁵⁷ y en el caso de La Meca, describe que es “un gran pueblo, tamaño e mayor que Sevilla, e que no es súbdito a ningún señor salvo al mayor de su ley, que ellos tienen como papa, e al soldán como emperador, e que allí está una mesquita bien rica, donde tienen el cuerpo de Mahomad”.⁵⁵⁸ Incluso, menciona el templo de Salomón en Jerusalén, el cual “un privado del Soldán fizo tanto con él que la tomó e fizo mezquita”.⁵⁵⁹ El templo convertido en la mezquita de Omar deslumbra en su interior al viajero español, quien señala que vio “todo el templo, el cual es una nave sola toda de oro mosaico labrada, e el suelo e paredes de muy hermosas losas blancas, e tantas lámparas colgadas que parece que se juntan unas con otras, e el cielo de arriba todo llano cubierto de plomo”.⁵⁶⁰ En estos casos, podemos vislumbrar que Tafur menciona las mezquitas como edificios agradables, opulentos y hermosos. Si bien entrega un asombro moderado con la mezquita mayor de Egipto, en cuanto valora otras mezquitas que se encuentran en tierras cristianas, en los casos de la mezquita de Omar en Jerusalén y la mezquita de La Meca, resalta la gran riqueza de dichos edificios. Tal como sostiene José Ochoa, Tafur se maravilla por “la riqueza de sus mármoles y mosaicos”,⁵⁶¹ con lo cual, aviva el imaginario de grandeza y suntuosidad de las construcciones islámicas.

Por otra parte, Tafur se refiere cómo los mamelucos adoptan la fe islámica:

E llegamos a la puerta de la posada del soldán, e allí dexamos las bestias e subimos por gradas fasta la puerta. Esta posada será tan grande como Villarreal. E yendo por las calles veía muchas gentes de una

⁵⁵⁷ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 141.

⁵⁵⁸ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 165.

⁵⁵⁹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 128.

⁵⁶⁰ Ídem.

⁵⁶¹ Ochoa, José, “La descripción de Jerusalén en Pero Tafur”. En Aires Nascimento y Cristina Almeida Ribeiro (eds.), *Literatura Medieval*, Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1991), vol. 3, Edições Cosmos, Lisboa, 1993, p. 151.

parte e de otra, e dixieronme que aquellos son los mamalucos, que acá llamamos elches renegados, una gran muchedumbre de gente, e estos son los que el soldán faze comprar por sus dineros en el mar Mayor e en todas las provincias donde los cristianos se venden. E como los traen allí, tórnanlos moros e muéstranles la ley e a cavalgar e jugar con el arco, e de que son examinados por el alfaquí mayor, pónenles su quitación e ración e embíanlos a la cibdad.⁵⁶²

Podemos notar cómo el sultán de Egipto compra esclavos en el mar Negro y los islamiza. Con ello se busca expandir el poder del islam, transmitiendo sus creencias y normas religiosas. El mameluco (*mamlûk*) se define como el “poseído” y “esclavo”,⁵⁶³ esto es, una persona que ha sido convertida al islam, y que, además, constituye un brazo armado y civil del sultanato egipcio. Tafur asocia a estos mamelucos con los ‘elches renegados’ de al-Andalus, en cuanto considera que son gentes convertidas forzosamente a la religión islámica.⁵⁶⁴ El elche (*‘ily*) corresponde al “bárbaro, no árabe, no musulmán”,⁵⁶⁵ quien se vincula “al renegado cristiano convertido al Islam” o “al descendiente de renegados cristianos”.⁵⁶⁶ Para Felipe Maíllo, cuando Tafur describe a los mamelucos egipcios presenta una realidad casi desconocida para la sociedad hispánica de su tiempo, por lo cual, vislumbra de manera análoga a los mamelucos con los elches renegados. Ahora bien, existen diferencias entre ambos grupos de conversos religiosos, en la medida que el mameluco expresa al ‘poseído’ y ‘esclavo’, en tanto que los elches “podían ser libres y no necesariamente esclavos”.⁵⁶⁷ Con todo, podemos apreciar el interés del viajero sevillano de comprender la posición social y religiosa de los mamelucos, quienes a sus ojos se conciben como renegados cristianos islamizados.

⁵⁶² Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 142.

⁵⁶³ Newby, Gordon D., *Breve Enciclopedia del Islam*, p. 219; y Maíllo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, p. 155.

⁵⁶⁴ Cabe señalar que “la palabra ‘elche’ elegida por Tafur es un término árabe con el que se identifica a un ‘extranjero no mahometano’ [...] Con ella, Tafur se apropia de la lengua ajena para resignificarla como calificativo para los esclavos cristianos convertidos forzosamente al Islam” (Dos Santos, Luis Miguel, “Generación de Poniente: natura y alteridad religiosa en los viajes de Pero Tafur y el *Libro del infante don Pedro de Portugal*”, pp. 67-68).

⁵⁶⁵ Maíllo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, p. 75.

⁵⁶⁶ Maíllo Salgado, Felipe, *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media. Consideraciones históricas y filológicas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 147-148.

⁵⁶⁷ Maíllo Salgado, Felipe, “Diacronía y sentido del término Elche. Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. XXXI, fasc. 1, Universidad de Granada, 1982, p. 85.

Finalmente, Tafur anota en su relato de viajes la conversión religiosa de Nicolò dei Conti, presentando los peligros y dificultades de desplazarse por Oriente. Por la costa del mar Rojo y cerca de la región del Sinaí, describe el encuentro con el viajero veneciano, quien se desplazaba con su mujer e hijos retornando de la India: “E vinía él e ellos tornados moros, que los fizieron renegar en la Meca, que es su casa Santa”.⁵⁶⁸ En relación con esto, Nicolò dei Conti le explica a Tafur el motivo de la conversión forzosa: “E ha dos años que ando en esto, e él me lo embió e, viniendo con mi muger e fijos, mandaron que fuésemos quemados o renegásemos la fe. E bien que yo dispuesto estava para recibir el martirio, pero yo sentí en mi muger e fijos que antes querían renegar la fe que morir, e yo pensé de me renegar asimesmo, esperando en Dios que en algún tiempo a mí e a ellos pudiese salvar”.⁵⁶⁹ El testimonio del viajero italiano, transmitido en palabras de Tafur, resalta el problema de las conversiones forzosas al islam, en la que los cristianos que se desplazan por las tierras orientales pueden ser atacados por los musulmanes y obligados a abandonar la fe cristiana. Se enfatiza en la violencia de la otredad musulmana, en cuanto dei Conti y su familia son amenazados de morir quemados, y de lo cual estos deciden renegar de su fe para salvar sus vidas.⁵⁷⁰ Tal como sostiene Diana Pelaz Flores, la inseguridad, los peligros y la experimentación de miedo ante la pérdida de bienes o la vida, lleva a que los viajeros utilicen diversas estrategias para “tratar de superar el delicado trance y poder continuar con el objetivo en última instancia del viaje y sobre todo, poder culminarlo con el regreso al punto de partida”.⁵⁷¹ En este sentido, Tafur describe la situación del viajero dei Conti como una manera de reforzar las dificultades de desplazamiento en las rutas hacia las tierras orientales. Si bien el viajero italiano disponía de cartas de seguro del sultán de Babilonia, los musulmanes que lo habían atrapado y obligado a convertirse al islam no respetaron el salvoconducto y además le robaron sus cosas.⁵⁷² Así, se transmite la percepción de tierras peligrosas, en la que los cristianos podían ser asaltados, amenazados, y además, obligados a

⁵⁶⁸ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 155.

⁵⁶⁹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 157.

⁵⁷⁰ F. Javier Villalba Ruiz de Toledo señala que la decisión del viajero veneciano “estuvo motivada por su propia seguridad personal y la de los suyos, pues fueron obligados a ello para salvar la vida” (Villalba Ruiz de Toledo, F. Javier, “El encuentro de Pero Tafur y Niccolò dei Conti”, *Isimu*, 14-15, 2011-2012, p. 158).

⁵⁷¹ Pelaz Flores, Diana, “Miradas sobre el ‘otro’ de los ‘otros’. Las minorías religiosas en los libros de viajes castellanos de la Baja Edad Media”. En Rica Amrán y Antonio Cortijo Ocaña (eds.), *La mirada del otro. Las minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*, Publications of eHumanista, University of California, Santa Barbara, 2020, pp. 187-188.

⁵⁷² Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 167.

abjurar de su fe y convertirse al islam, sin que se respetasen las concesiones de permisos y cartas de seguro en las tierras extranjeras.

2.3.3.5- Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandevilla

Las descripciones religiosas de la otredad oriental realizadas por Juan de Mandevilla se articulan mediante representaciones que exaltan la diferencia pagana e idolátrica. Para el caballero inglés, los pueblos asiáticos no tienen un conocimiento íntegro del Dios cristiano, de modo que, si bien en algunos casos estas sociedades se aprecian como ‘buenas gentes’, en general, las creencias en diversos dioses, la adoración idolátrica y las prácticas sacrificiales, se considera que se alejan del orden espiritual cristiano.

En la región de Latori se señala: “Et todos aquellos de la tierra adoran ydolas”.⁵⁷³ En la ciudad de Palomba, se indica: “En esta tierra las gentes adoran vn buy por su simpleza et por su buenanidat. Et dizen que es la mas santa bestia que sea en tierra, car les sembla qu’el ha todas uirtudes. Eillos fazen el buy labrar .vj. o .vij. aynnos et depues lo comen a grant soplepnidat”.⁵⁷⁴ Incluso, en esta misma ciudad se menciona la creencia en ídolos y sacrificios humanos: “En esta tierra eillos fazen medio hombre et medio buy. En estas ydolas fabla a eillos el mal espirit et les rresponde de quanto que eillos quieren demandar. Deuant estas ydolas matan eillos muchas vezes lures criaturas, et aspergent las ydolas de la sangre; assi fazen eillos lur sacrificio”.⁵⁷⁵ Podemos notar cómo el fingido viajero alude a la creencia de diversos ídolos por parte de los pueblos de la India. En particular, se destaca la adoración al buey como ‘santa bestia’, la cual se considera como una criatura virtuosa. Ahora bien, la representación que se articula sobre estos ídolos –con forma de mitad hombre y mitad buey– se centra en las fuerzas malignas y demoníacas, en la medida que a través de estas imágenes de culto se comunican con los ‘malos espíritus’. Además, como refuerza Mandevilla, las gentes de la India realizan diversos sacrificios de criaturas, esparciendo la sangre alrededor de estos ídolos, con lo que se forja la noción de acciones ‘bestiales’ en sus prácticas religiosas.

Junto con esto, se refiere a las prácticas religiosas del pueblo de Latori:

⁵⁷³ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 106.

⁵⁷⁴ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 89.

⁵⁷⁵ Ídem.

En esta tierra ay muchas yglesias de las rreligiones de lur ley, et ay en estas yglesias grandes ydolas como gigantes a las quoaes ydolas eillos dan a comer en los dias de lures fiestas en esta manera: eillos trahen deuant eillas las viandas todas cochass assi calientes como eillas vienen del fuego, et lexan el fumo puyar enta la ydola et estonz dizen que la ydola ha comido, et depues comen eillos la vianda.⁵⁷⁶

Asimismo, menciona las creencias y prácticas religiosas del pueblo mongol:

Et si creen vn Dios qui crea todo et fezo, et maguera eillos han ydolas d'oro et de plata et de fieltro et de paynno. Et adaquella ydola eillos offren todo siempre la primera leche de lures bestias et assi de lures viandas et de lures beurages ante qu'ellos en coman o beuan, et lis offren souent cauillos et otras bestias. Et ha nombre aquella ydola 'Dios de Natura', que eillos claman 'yroga'.⁵⁷⁷

En ambos casos se describen prácticas y rituales de devoción religiosa, donde tanto el pueblo indio y mongol realizan ofrendas y banquetes a sus divinidades. En el caso de la India, Mandevilla pone énfasis en las 'muchas yglesias' de sus religiones, destacando las enormes estatuas e imágenes de culto de sus dioses, a quienes les dedican ofrendas y comidas como parte del proceso de adoración. Con esto, el escritor inglés se encuentra interesado en forjar una representación de la alteridad religiosa, en la que el otro oriental se dedica al culto de sus diversos ídolos, además de construir gran cantidad de templos con estatuas gigantes, como expresión hiperbólica del paganismo asentado en las tierras asiáticas. Por otra parte, en el caso mongol, se menciona la creencia en un dios creador de todas de las cosas, el cual se considera como 'dios inmortal', y en el primer estatuto de la Gran Yasa se señala que ellos deben creer y obedecer a este dios todopoderoso, "ya que los liberaría de la esclavitud y que deberían invocar su ayuda cuando lo necesitaran".⁵⁷⁸ En cierta medida, se percibe la idea de un 'dios inmortal y todopoderoso' en la otredad mongola, como un ser superior que en el imaginario occidental se intenta aproximar a la noción del Dios cristiano, en cuanto los mongoles reflejan un potencial aliado para el mundo europeo. Sin ir más lejos, Mandevilla señala que "todos los hombres de Tartaria sienten gran reverencia por el número nueve", por

⁵⁷⁶ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 106.

⁵⁷⁷ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 127.

⁵⁷⁸ *Los viajes de Sir John Mandeville*, ed. Ana Pinto, Cátedra, Madrid, 2001, 25, p. 247. En la edición aragonesa: "Si fezo estonz muchos statutos et ordenan[ç]as que eillos claman 'ysacan'. El primero estatuto fue que eillos obedesciessen et creyesen en Dios jnmortal et todopoderoso qui los quería sacar seruitud et que siempre eillos lo clamassen en lures negocios" (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 115).

lo cual, todo regalo que se realice al Gran Khan, sea en animales, objetos, alimentos o cualquier cosa, debe ser en dicha cifra. Así, se subraya el simbolismo del número nueve, ya que les “parece tan sagrado porque fue utilizado por el mensajero de Dios inmortal”.⁵⁷⁹ Para el mundo cristiano medieval, el número nueve simboliza la “Triple Tríada”, una cifra “celestial y angélica” e “incorruptible”.⁵⁸⁰ Probablemente, el ficticio viajero busca generar una relación entre el simbolismo del número cristiano –en su expresión sagrada– con el carácter divino del mundo mongol, esto para establecer una representación más ‘aceptable’ de la cultura oriental, en la medida que esta forja expectativas de posibles alianzas con los reinos occidentales.⁵⁸¹ Ahora bien, el mismo autor reconoce que los mongoles no son cristianos, enfatizando en sus prácticas y acciones paganas. De hecho, señala que estos poseen diversos ídolos de oro, plata, fieltro y paño, a los que les ofrecen leche de sus animales y otras comidas, como parte de las ofrendas y veneración a sus dioses. Del mismo modo, realizan adoraciones a la Luna y el Sol, arrodillándose y efectuando reverencias a las fuerzas de la naturaleza.⁵⁸² Con todo, Mandevilla elabora un imaginario religioso del mundo mongol

⁵⁷⁹ *Los viajes de Sir John Mandeville*, ed. Ana Pinto, 25, p. 249. En la edición aragonesa: “‘Cam, la voluntat de Dios jnmortal et todopoderoso es que tu passes el mont Beleem et ganaras la tierra, et metras en tu subgeccion muchas naciones. Et porque tu no truebas point de buen passage por yr en aquella tierra al mont Beliam qui es sobre la mar, agenollate .ix. vezes contra orient en l’onnor de Dios jnmortal et todopoderoso et li ruega que el te pueda mostrar camjno por do tu podras passar’. Et el Can lo fezo assy. Et luego la mar qui tocaua a la montaynna se ua rretraher et mostra bella carrera de .ix. pieder de largo, et assi el paso con sus gentes et gano la tierra de Cathay qui es el mas grant rregno que sea en el mundo. Et por estos .ix. agenollamjentos et por los .ix. pieder de carrera el Can et todos los tartaros han depues el no[m]bre de .ix. en grant rreuerencia. Et por esto, qui li quiere fazer present, sea de cauillos, aues o lan[ç]as o fruta o d’otras cosas, siempre ha el present de .ix. en mas grant rreuerencia et li deuen presentar. Si es el present mas benignament rrecebido que si eill y auia .C. o .CC., car eill lis sembla que aquellos nombres son santificados porque el messagero de Dios inmortal lo deuiso” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 117).

⁵⁸⁰ Cooper, J. C., *Diccionario de símbolos*, p. 130. Cabe señalar que, en el pensamiento cristiano medieval, los ángeles están jerarquizados “en nueve coros o tres tríadas”, como expresión de la perfección, el orden y la unidad (Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, p. 760). Incluso, el imaginario del otro mundo medieval se concibe que existen nueve esferas celestes y nueve círculos infernales (Cooper, J. C., *Diccionario de símbolos*, p. 130; Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, p. 760).

⁵⁸¹ Resulta interesante destacar cómo Mandevilla se refiere a las acciones políticas y militares de algunos khanes que favorecen a los cristianos, tales como *Mango Chan* [Mangku Kan], “que fue un buen cristiano; se bautizó y firmó la paz perpetua con todos los cristianos”, además de enviar a su hermano Hulagu para que conquistara los Lugares Santos y derrotara a los musulmanes; asimismo, *Halaon* [Hulagu] “conquistó toda la tierra de la Promisión y se la entregó a los cristianos”; y *Cobyla Chan* [Kublai Kan], “que también fue cristiano” (*Los viajes de Sir John Mandeville*, ed. Ana Pinto, 25, pp. 250-251). La intencionalidad narrativa de Mandevilla se asienta en transmitir una imagen ‘positiva’ de los mongoles, quienes expresan un apoyo a los cristianos. Si bien históricamente no disponemos de materiales que confirmen dichos procesos de conversión que alude el viandante ficticio, de todas maneras, existe una tolerancia religiosa por parte de los mongoles que favorece que los cristianos puedan desplazarse por las tierras asiáticas y mantener encuentros con la corte del Gran Khan.

⁵⁸² En la edición aragonesa: “Las gentes d’aquella tierra comjen[ç]an a fazer todas las cosas de la nueua luna, et honrran mucho la luna et el sol et se agenollan souent en contra” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 127).

basado en el paganismo, en cuanto esta sociedad rinde culto a diversos ídolos. De todas maneras, destaca que los mongoles poseen ciertas creencias y gestos simbólicos centrados en el poder de una divinidad inmortal y superior, lo cual anima a la sociedad occidental a extender lazos con estos, tanto en alianzas políticas y procesos de conversión al cristianismo.

Por otra parte, también se refiere a las creencias y actitudes de las gentes de la isla de Brahmán [Bragmep]:

Et vltra aquella ysla ay vna otra ysla grant e buena et planturosa do ay de buenas gentes et de buena fe segunt lur crencia. Et comoquiere qu'ellos non sean perfectos christianos que eillos no ayan ley perfecta segunt nos, maguera de la ley natural eillos son plenos de todas uirtudes. Et si fuyen todos vicios, todas malicias et todos pecados, car eillos no son point orguillosos, cubdiciosos, pere[ç]osos, jnvidiosos, yrosos, glotes nj luxuriosos. Et si no fazen a otry cosa que eillos no quisiessen que hombre lis fiziesse. Et en este caso eillos complecen todos los .x. mandamientos. Et si no han cura d'auer nj de riqueza, et no mjnten point por ninguna ocasion, mas dizen simplemente 'si' et 'no', car eillos dizen que qui jura ell quiere decebir su cercano, et por esto quanto que eillos fazen eillos fazen sin jura. Et claman aquella tierra la Tierra de Fe, et los otros la claman l'isla de Bragmep [...] En esta ysla no ha ladron nj murdrier nj muger legera nj nunca fue hombre muerto en aquella tierra. Et si son castos et lieuan assi buena vida como ningun rreligioso podria fazer, et deyunan todos dias [...] Eillos creen bien Dios qui crea todas cosas et fezo et lo adoran, et no precian rres todas honrras terrianas et si son todos drechureros et biuen assi ordenadament et si sobremet en beuer et en comer que eillos biuen muy luengament.⁵⁸³

Juan de Mandevilla percibe a los brahmanes como 'buenas gentes' y 'de buena fe' según sus creencias. De hecho, valora su manera de ser, la que estima de forma 'virtuosa', en cuanto evitan los vicios, males y pecados. A los ojos cristianos de Mandevilla, los brahmanes "complecen todos los .x. mandamientos", lo que el escritor-viajero pondera de manera favorable en sus prácticas y actitudes religiosas. Sin ir más lejos, se resalta la idealidad y pureza de los habitantes de esta isla –ajena a la corrupción, la perversión y toda serie de elementos viles y pecaminosos–, con lo cual se exalta su buena vida, tanto en la creencia de un 'Dios qui crea todas cosas', al igual que en evitar los bienes terrenales y vivir de manera honrada, sobria y moderada. El ficticio viajero realza su vida ejemplar, valorando su castidad, rectitud y justicia, de modo que "están tan llenos de buenas virtudes", que "nunca

⁵⁸³ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 151-152.

han sufrido temporales, tormentas, rayos, granizo, pestes, guerra, hambre, ni ninguna otra tribulación, como las hemos sufrido nosotros a causa de nuestros pecados”.⁵⁸⁴ Incluso considera que “Dios los ama y le complacen sus creencias a causa de sus buenas obras”.⁵⁸⁵ A partir de esto, notamos cómo Mandevilla realiza una crítica a los propios cristianos, que, por culpa de los pecados se alejan de Dios y esto provoca situaciones de sufrimiento y penuria en las personas. La otredad oriental funciona como espejo cultural, destacando los valores y virtudes que resultan bien ponderados por el cristianismo, y que ejemplifican un camino de buenas acciones guiado por una espiritualidad honesta y pura. Si bien las gentes de la isla de Brahmán “no son cristianos ni tienen una religión perfecta”,⁵⁸⁶ llevan a cabo una práctica religiosa virtuosa alejada de la mundanidad y los males terrenales.

Por último, el caballero inglés reflexiona sobre las creencias idolátricas de Oriente:

Item seppades que todas estas tierras que yo he fablado et todas estas diuerssas yslas et estas diuerssas gentes, las diuerssas leyes et diuerssas creencias que eillos han, no ay ningunas gentes pues que eillos ayan en ssi rrazon et entendimjento qu’ellos no ayan algunos articulos de nuestra fe et algun buen punto de nuestra creencia, et que eillo[s] no crean en Dios qui fezo el mundo, que claman ‘heritage’, que quiere dizir ‘Dios de Natura’, segunt el propheta que dize: ‘Et metuent eum omnes fines terrae’, et a otra part: ‘Omnes gentes seruient ei’. Mas eillos no saben pas perfectament fablar, car eillos no han que lur deuisa sino assi qu’ellos la entienden de lur seso natural; nj del Fijo nj del Sant Spiritu no saben eillos fablar, mas eillos saben bien fablar de la Bi[b]lia, specialament de Genesis, et de los dichos de los prophetas et de los libros de Moisen. Et dizen bien que las creaturas que eillos adoran no son pas Dios, mas eillos las adoran por grant uirtud que es en eillas, qui no podria ser sin gracia de Dios grant [...] Eillos dizen assi que los angeles de Dios fablan a eillos en lures ydolas, et que eillos fazen de grandes mjraglos, et eillos dizen verdat, car eill y a vn angel dentro. Mas ay de dos maneras, bueno et malo, assi como dizen los griegos, Caco et Colo. Mas Caco es malo et Colo es bueno. En esto no es pas el buen angel, mas el malo, qui es en las ydolas por los decebir et por ellos rretener en lur error.⁵⁸⁷

Mandevilla manifiesta que, a pesar de la diversidad de los pueblos orientales, algunos de estos poseen artículos de la fe cristiana, al igual que algunos valores y virtudes de su religión. Así, el problema se asienta en la idea de que “ellos no saben hablar con toda propiedad de Dios porque no hay nadie que les haya enseñado, aunque sí son capaces de

⁵⁸⁴ *Los viajes de Sir John Mandeville*, ed. Ana Pinto, 33, p. 300.

⁵⁸⁵ Ídem.

⁵⁸⁶ Ídem.

⁵⁸⁷ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 162-163.

captar su existencia mediante su inteligencia natural”.⁵⁸⁸ En otras palabras, el fingido viajero concibe la sociedad oriental como una otredad pagana que no posee un conocimiento profundo del Dios cristiano, ni tampoco de las enseñanzas de dicha fe. De este modo, el otro oriental no es visto como ‘infiel’ –alguien que ha negado a Dios–, sino que se aprecia como un sujeto ‘pagano’ –alguien que posee creencias idolátricas y adora falsos dioses–.⁵⁸⁹ Sin ir más lejos, Mandevilla señala que estas sociedades adoran a ídolos y se comunican con espíritus a través de dichas imágenes de culto, sin embargo, el autor recalca que estas gentes son ‘engañadas’ por los malos espíritus, que hacen que “permanezcan en su error”.⁵⁹⁰ En cierta medida, la representación del otro se forja mediante proyecciones y expectativas del mundo cristiano por sobre la religiosidad de los pueblos asiáticos, de lo cual se espera poder ‘corregir’ las creencias idolátricas que se consideran desviadas, con la finalidad de sumar nuevos adeptos a la cristiandad y consolidar la posición occidental en las tierras orientales.

2.3.3.6- El Victorial de Gutierre Díaz de Games

La percepción de las dimensiones religiosas de la otredad oriental en *El Victorial* se centra en la mención de mezquitas como parte del mundo urbano musulmán, y la noción del otro como ‘infiel’.

En algunas ciudades islámicas se refiere de manera escueta la presencia de mezquitas. En el caso de Túnez, señala: “Paresçen en ella muy fermosas obras de casas, e de mezquitas”.⁵⁹¹ Y en la región de Ronda, indica: “E yendo la hueste por el camino, el condestable don Ruy López apartóse con dos mill de cavallo e fue mirar a Ronda, e púsose ante la villa. E estaban allí unas peñas, çerca de una mezquita, e una alcantarilla”.⁵⁹² En ambos casos las referencias a las mezquitas son breves, sin ahondar en las descripciones del edificio ni en el uso que poseen para su religiosidad. Podemos notar que, en la ciudad de Túnez, el

⁵⁸⁸ *Los viajes de Sir John Mandeville*, ed. Ana Pinto, 35, p. 315.

⁵⁸⁹ Tal como estima Andrew Fleck, John Mandeville considera que el sistema de creencias de los pueblos infieles y paganos es imperfecto, ya que no se ciñen a los preceptos de la religiosidad cristiana. Así, el escritor inglés busca transmitir una noción hegemónica de la verdad sagrada del cristianismo, por lo cual, la relación de alteridad religiosa devela una otredad oriental que se considera ‘inferior’ (Cfr. Fleck, Andrew, “Here, there and in between: representing difference in the ‘Travels’ of Sir John Mandeville”, pp. 389-399).

⁵⁹⁰ *Los viajes de Sir John Mandeville*, ed. Ana Pinto, 35, p. 317.

⁵⁹¹ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 46, p. 294.

⁵⁹² Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 89, p. 468.

cronista de *El Victorial* establece la adjetivación de ‘muy hermosas’, tanto para las casas y mezquitas de los musulmanes, valorando la belleza de dichas construcciones. Y en el caso de Ronda, solo se menciona la mezquita como un punto de referencia en el escenario en el que se desplazan las huestes cristianas. En este sentido, las mezquitas solo se aluden como edificios característicos del mundo islámico, las cuales cumplen en el texto un rol ornamental del paisaje de la otredad musulmana.

Por otra parte, Gutierre Díaz de Games exalta las victorias del mundo cristiano, donde destaca cómo los caballeros de Cristo defienden la fe y derrotan al mundo musulmán:

Tomen enxenplo del duque Godofré de Bullón, que pasó tantos afanes e ovo tantas batallas por ganar el Santo Sepulcro e ensalçar la fee [...] E tomen enxenplo de Carlo Marçil e de Carlo Magno. E tomen enxenplo de los nobles reyes de León, de cuántas grandes batallas ovieron con los moros, e grandes fechos, de cómo ganaron las tierras en que agora vivimos. E tomen enxenplo del conde Fernán Gonçález, amigo de Dios, que peleando con grand esfuerço e fee, vençió el grand poder de Almançor. E del Çid Ruy Díaz: seyendo un pequeño cavallero, peleando por la fee, e por la verdad, e por la honra de su rey e reyno, vençió muchas batallas, e le fizo Dios grande e honrado, e fue muy tenido de sus comarcanos. Otrosí, tomen enxenplo del muy noble rey don Fernando el Casto, que peleando por la fee ganó Córdoba e a Sevilla, donde es santo non calonzado. Todos éstos salvaron sus almas peleando con grand fee con los moros, e por la verdad, e faziendo vidas linpias.⁵⁹³

El autor de *El Victorial* forja una representación de la otredad oriental a partir de la contraposición de valores e ideas religiosas que definen al mundo cristiano y que se diferencian de la sociedad islámica. Así, los caballeros cristianos combaten en defensa de la ‘verdad’, como expresión de la doctrina revelada, en la que se proyecta la noción de “la verdadera fe, la religión de Israel”.⁵⁹⁴ De este modo, la verdad concentra “el plan y el querer de Dios”,⁵⁹⁵ con lo cual, se manifiesta el designio providencial y el camino de la salvación del alma. En esta línea, la otredad musulmana constituye la antítesis de la ‘verdad’ cristiana, reflejando la ‘falsedad’ y el ‘yerro’, en la que su rechazo hacia Cristo se considera como una expresión de ‘infidelidad’. Sin ir más lejos, Gutierre Díaz de Games señala que las gentes antes de la venida de Jesucristo vivían “en muy grandes yerros, por el pecado de nuestro

⁵⁹³ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 6, pp. 199-200.

⁵⁹⁴ León-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1965, p. 822.

⁵⁹⁵ Ídem.

padre Adán, que aún durava entonces”,⁵⁹⁶ y por el pecado, “todas las almas de los malos yvan al infierno”.⁵⁹⁷ Para el cronista, el ‘yerro’ se expresa en el desconocimiento o rechazo que se realiza de la fe cristiana, por lo cual, la mención de los soldados de Cristo que luchan contra los enemigos de la fe permite exaltar el triunfo contra una otredad que se considera ‘diabólica’ y ‘peligrosa’ por su desviación espiritual.⁵⁹⁸

2.3.3.7- El Viaje a la Tierra Santa de Bernardo de Breidenbach

El deán de Maguncia describe a la otredad musulmana de manera negativa, señalando que son cautivos de las tinieblas y los pecados. Su relato aborda una crítica constante al mundo islámico, en cuanto reflejan el ‘mal’ y la ‘perdición’, tornándose una creencia ‘errada’ en perspectiva de los cristianos.

Bernardo de Breidenbach establece una crítica a la figura y mensaje de Mahoma, de quien indica que forma una “secta prophana” en la que su “ley moriega” expresa un “yerro perdido”.⁵⁹⁹ De hecho, califica su creencia religiosa como “pestífera secta, muy falsa”, e incluso sostiene que “los falsos artículos, puestos en su *Alcorano*, con su reprehensión para los que poco saben y alcançan, por que no piensen que sus fablillas de vanedades sean divinos consejos y sanctos, pues no tienen algún fundamento”.⁶⁰⁰ El viajero alemán percibe en la otredad islámica la noción de un ‘error’ en sus fundamentos teológicos, los cuales difieren de la fe cristiana. Predomina un tono de denigración sobre el otro, en el que se quiere mostrar de manera inferior a la sociedad oriental: el otro expresa la ‘confusión’, las ‘falsedades’ y los ‘vicios mundanos’. Tal como indica Claude Allaire, el cronista del *Viaje de la Tierra Santa* tiene la “voluntad de rebajar a Mahoma al más ínfimo nivel, poniéndolo en ridículo”.⁶⁰¹ En esta línea, Mahoma es descrito como “ydólatra” y “falso engañador”, quien utiliza su

⁵⁹⁶ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 5, p. 197.

⁵⁹⁷ Ídem.

⁵⁹⁸ Cabe mencionar que el biógrafo de *El Victorial* menciona que los caballeros mártires cristianos combaten contra “las amenazas del mundo, e del diablo, e de la carne” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 7, p. 202). Así, el enemigo de la fe se considera como alguien ‘equivocado’, basado en la incredulidad y el error de sus opiniones, además de reflejar el ‘mal’, en cuanto proyecta la falsedad, los vicios y los pecados.

⁵⁹⁹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 314.

⁶⁰⁰ Ídem.

⁶⁰¹ Allaire, Claude, “Mahoma protopícaro en el *Viaje de la Tierra Santa* (Zaragoza, 1498)”, *Bulletin Hispanique*, 104-2, 2002, p. 533.

“ingenio y arte maligna diciendo ser nuncio de Dios y propheta”,⁶⁰² en la medida que se considera que engaña a las personas y las somete a vidas desviadas y pecaminosas.⁶⁰³

Por otro lado, el viajero alemán manifiesta su crítica al Corán:

Si fuere alguno libre de cuidado, que, muchas vezes lea y relea el Alkorano y ley de Mahoma tan prophanada, siempre hallará por manifiesta experiencia ser su escriptura toda confusa, ciega y rebuelta, donde no se falla orden alguno, va desviado, sin compostura, sin tener forma en las sentencias ni en las palabras color adreçado, carece de todo seso y razón; assí que nada en ella se muestra, para que pueda plazer al sentido, ni dar consuelo al ánimo nuestro. Si por eloqüencia se considera, ninguno scrivió de tan turpe stilo en el arábigo. Quanto a los sabios y scriptores que fueron árabes toda la scriptura d’el Alkorano es obra de riso, llena de barbarie. Pudo haver algo en ella que bueno fuesse; yo no lo he visto. Hallé muchos males en su processo, que ya pudiera un hombre insano por más elegancia dezir sus razones. Bien les parece que ordenó limosnas y ayunos y oraciones por algunos días; y todo esto al fin se destruye, porque se buelve todo en vicio, como en luxuria y comessaciones.⁶⁰⁴

El Corán se percibe como un texto confuso e irracional, al que se recrimina tanto su contenido como su escritura, catalogada como ‘turpe’ y ‘llena de barbarie’. El cronista pronuncia un discurso en contra del mundo islámico, condenando sus prácticas religiosas y poniendo de relieve sus diversos errores espirituales. Así, la otredad oriental se degrada, en cuanto no posee rasgos civilizatorios, sino que concentra formas de vida ‘insanas’, ‘viciosas’ y ‘lujuriosas’. Tal como refiere Julia Roumier, el contraste de prácticas de los cristianos con la otredad musulmana es un recurso frecuente que tiene como objetivo “llamar a una mayor devoción”.⁶⁰⁵ En esta línea, el otro oriental –sus prácticas y creencias– se demonizan, con la finalidad de resaltar las diferencias con las virtudes y la piedad de la fe cristiana.⁶⁰⁶ Sin ir más lejos, “los musulmanes aparecen en esta lógica a través de un retrato peyorativo y

⁶⁰² Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 315.

⁶⁰³ El deán de Maguncia describe a Mahoma como un ‘falso profeta’ y ‘deshonesto’ en sus acciones: “No es razonable que fuesse hovido por nuncio de Dios y sancto propheta, pues eran sus obras matar los hombres, tomar lo ajeno, según se ha dicho, y ahun cometer muchos estrupos, rabiosos incestos, y adulterios [...] Era este falso de Mahometo, allende toda su tyranía, el más impúdico, el muy menos limpio de todos los hombres” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 317).

⁶⁰⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 321.

⁶⁰⁵ Roumier, Julia, “Colonizar el imaginario. Imágenes medievales del Islam a través del interés por la Tierra Santa y el deseo de cruzada”, *Sharq Al-Andalus*, 22, 2017-2018, p. 152.

⁶⁰⁶ El viajero alemán señala que las sectas de Tierra Santa, entre las que destaca a los moros, tienen “muchos errores, diversos, damnados, en sus voluntades; los quales tomando de Dios apellido, son fechos siervos de Sathanás y cativados en la ceguedad de las teniebras” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 310).

polémico”,⁶⁰⁷ con lo cual se critican y condenan sus acciones mundanas, deleites terrenales y creencias sacrílegas.

Ahora bien, Bernardo de Breidenbach también establece una crítica voraz y despreciativa hacia los artículos de la fe islámica que estima como prácticas mundanas que corrompen el alma de las personas. En la respuesta que hace Pedro Alonso, anotada por el deán de Maguncia, reprocha el rito del ayuno realizado por los musulmanes: “Dime, yo te ruego, ¿qué aprovecha de ayunar el día y en la noche comer tantas vezes fasta que sea lleno el cuerpo de grandes viandas, andando embuelto en los extremos de la luxuria? Esto no mengua ni debilita la concupiscencia; que más le aumenta, resfuërça y cresce”.⁶⁰⁸ Asimismo, se establece una crítica a la costumbre musulmana de que los hombres puedan poseer más de una mujer en matrimonio: “Que Mahumeto no tovo consigo alguna vergüença de la escrevir en su *Alkorano*, dando permiso y consentimiento que qualquiera toviesse quatro mujeres [...] Fue tentación de una bestia impudentíssima referir a Dios tan triste vicio según que parece por su *Alkorano*”.⁶⁰⁹ Más aún, se desapruueba las prácticas de adulterio: “Y el permiso que les otorga para mercar siervas y tener captivas es todo caso adulterino muy manifesto, porque muchas vezes el padre mercó la sierva strupada de su fijo mismo”,⁶¹⁰ así como también el incesto y la sodomía: “nunca Mahoma vedó el incesto, dando licencia que su misma sangre tomassen para mujeres. Y ahun permittió la sodomía no sólo en hombres y con mujeres, mas ahun con bestias”.⁶¹¹ La anotación que se establece en el *Viaje de la Tierra Santa* manifiesta una reprobación a las normas religiosas y prácticas sociales del mundo islámico que se asocian a lo carnal y lo profano. Así, el autor sostiene que el problema del ayuno deriva en apetitos desordenados; del mismo modo, la ley nupcial, en la que el hombre tiene licencia para poseer cuatro mujeres, genera un aumento del deseo, la tentación y la lujuria; y finalmente, las prácticas de adulterio, estupro, incesto y sodomía se conciben como pecados abominables que solo buscan saciar los placeres mundanos. Según Alyssa Steiner, el viajero alemán percibe al musulmán como un sujeto que lleva a cabo una vida de ‘placeres

⁶⁰⁷ Roumier, Julia, “Colonizar el imaginario. Imágenes medievales del Islam a través del interés por la Tierra Santa y el deseo de cruzada”, p. 152.

⁶⁰⁸ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, pp. 324-325.

⁶⁰⁹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 327.

⁶¹⁰ Ídem.

⁶¹¹ Ídem.

indescriptibles’, en cuanto prioriza la satisfacción corporal y la vida lasciva.⁶¹² En este sentido, la otredad islámica se representa como una antítesis de los valores ideales de la cristiandad, reflejando la vileza, los malos deseos y la seducción de los placeres carnales, así como también las prácticas impías y bestiales que expresan una desviación moral y pecaminosa.⁶¹³

En definitiva, el texto de Breidenbach concentra una retórica de alteridad en la que diaboliza a la otredad musulmana. El autor no tiene intención de transmitir un relato objetivo de las prácticas y creencias religiosas del otro oriental, sino que las juzga y las confronta, de modo que el creyente islámico se cataloga como ‘infiel’ y ‘enemigo de la verdadera fe’. El cronista alemán alienta una posición agresiva contra los musulmanes, generando un contraste con sus normas y prácticas religiosas que, finalmente, se conciben como un descamino moral y espiritual.

2.3.3.8- El Libro del Infante don Pedro de Portugal

Gómez de Santisteban menciona de forma general algunos aspectos de la religiosidad musulmana en las tierras orientales. En concreto, alude a la presencia de mezquitas e instancias de oración de la sociedad islámica.

La mezquita de La Meca se presenta como una casa sagrada de los musulmanes que posee “tanto circuito en claustros y en capillas”.⁶¹⁴ El lenguaje empleado se refiere a espacios sagrados que forman parte de la estructura de una iglesia cristiana, pero que en este caso el escritor hispano utiliza para transmitir la idea de que la mezquita posee algún tipo de patio ‘cerrado’ y dispone de ‘capillas’ como lugares de culto y oración. El espacio se concibe grande, equiparado en dimensión con la iglesia de San Juan de Letrán de Roma y estima que

⁶¹² Steiner, Alyssa, “Interpolating Polemic: Islam, muslims, and Muhammad in Bernhard von Breidenbach’s late Medieval pilgrimage account *Peregrinatio in terram sanctam*”, *Oxford German Studies*, 50, 2, 2021, p. 137.

⁶¹³ El deán de Maguncia describe a la religión islámica como una ley abominable: “Si tomáys acerca lo venidero, ¿qué speranças puso en su Alkorano este pernicioso? Inrazonables, erróneas, falsas y absurdas fueron, pues afirmó que la última bienaventurança d’el hombre consiste sólo en comer, beber, luxuriar con las vírgines y hermosas mujeres en la riqueza de vestiduras, lechos o camas muy adreçadas, en los deleytes de las arboledas, buscando las sombras en huertas, en ríos, en músicas, andando en esto los ángeles bueltos. Y las rayzes de sus grandes yerros, con que la gente bruta engañó, fueron aquéostas y semejantes, que de tan mala y venenosa fuente nacieron. Y ende poco me quiero tener, porque los carnales no cojan veneno de tales palabras, cuya natura es inclinada en malos desseos dende el principio de adolescencia” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 337).

⁶¹⁴ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 23.

podría “tener un lugar de hasta mil vezinos”.⁶¹⁵ El infante don Pedro de Portugal y sus caballeros, quienes cuentan con el permiso de los musulmanes para entrar a la mezquita, vislumbran “el sepulcro de su propheta Mahomad, que estava en una cuadra, y estava colgada en el aire entre seis piedras imanes, que ninguna de todas ellas no es mayor ni menor la una que la otra, y el monumento es de azero, y todas las piedras tiran cada una contra sí”.⁶¹⁶ El relato imaginario destaca cómo la tumba del profeta Mahoma se encuentra colgada en el aire con las piedras imanes, enfatizando en el carácter asombroso y diferente del edificio oriental.⁶¹⁷ Así, se anota la singularidad del sepulcro que provoca curiosidad en el escritor, tanto por la disposición del objeto en el aire, como también por la fuerza magnética de los imanes que logran sostener la tumba de acero. En torno a esto, la mezquita se describe de manera exótica y asombrosa, concentrando espacios de culto y oración, al igual que un sepulcro sagrado que evoca extrañeza y diferencia.

Por otra parte, en el *Libro del infante don Pedro de Portugal* se menciona cómo los musulmanes realizan sus oraciones. En el caso de Tamorlán, se indica: “E otro día en la mañana mandonos llamar que iva a fazer su oración a la mezquita”.⁶¹⁸ Y en el caso de dos musulmanes que acompañan a don Pedro de Portugal y sus caballeros, se señala: “y en esta manera fuemos fasta la mezquita y mandó a dos cavalleros que anduviessen con nosotros por la mezquita y que nos mostrassen los argumentos dellos, y desque ovieron fecho oración llamáronnos que tornavan a la posada”.⁶¹⁹ Si bien las anotaciones sobre la oración son breves, estas nos permiten dar cuenta de la representación de devoción por parte de los musulmanes, tanto en el caso de Tamorlán que efectúa su oración en la mañana, al igual que con los caballeros musulmanes que mientras acompañan a los caballeros castellanos, dedican un tiempo a la oración en la mezquita.⁶²⁰

⁶¹⁵ Ídem.

⁶¹⁶ Ídem.

⁶¹⁷ Cabe mencionar que la leyenda de la sepultura de Mahoma en La Meca forma parte de la fascinación y exotismo que genera el mundo oriental, lo cual se referencia en los libros de viajes y la cartografía medieval. Para Julia Roumier, que menciona el sepulcro de Mahoma suspenso en el aire tanto en el *Libro del Infante don Pedro de Portugal* y el *Libro del Conosçimiento*, señala que “esta tumba demuestra la identidad engañadora de Mahoma, más ilusionista que profeta” (“Colonizar el imaginario. Imágenes medievales del Islam a través del interés por la Tierra Santa y el deseo de cruzada”, p. 154).

⁶¹⁸ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 19.

⁶¹⁹ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 19.

⁶²⁰ Cabe señalar que la oración ritual (*salat*) constituye uno de los pilares centrales de la fe islámica, la cual se debe realizar cinco veces al día. Para James E. Lindsay, estas oraciones se pueden efectuar en la intimidad del hogar, aunque resulta más meritorio hacerlas de manera colectiva en una mezquita. Sin ir más lejos, la mezquita,

Junto con esto, el escritor hispano señala que, tras una procesión de caballeros, infantes y otros funcionarios del imperio de Tamorlán, también se encuentran algunos delegados religiosos: “E detrás déstos salió el almuedán, que es como arçobispo con hasta dozi[en]tos alfaquíes, como a manera de abades, cantando sus horas con gran solenidad”.⁶²¹ Asimismo, el autor manifiesta que “el almuédano y los cuatro alfaquíes que son como obispos”,⁶²² forman parte de la comitiva de Tamorlán. En ambos casos, las figuras del almuédano y alfaquí expresan a la otredad oriental, que, a ojos del mundo europeo, se buscan asimilar a delegados religiosos cristianos, tales como arzobispos, obispos y abades. Ahora bien, el almuédano (muecín, *mu’addin*), “es el hombre que efectúa la llamada a la oración (*adān*), desde lo alto del alminar”,⁶²³ de modo que cumple un rol fundamental en convocar a los creyentes a la oración. Gómez de Santisteban precisa que el almuédano canta con gran solemnidad en el llamado a la oración a los fieles musulmanes. Por otra parte, el alfaquí (*faqîh*) es un jurista y especialista de la ley religiosa, quien “sirve de guía espiritual a su comunidad”.⁶²⁴ El autor del relato no establece una precisión de las actividades que realizan los alfaquíes, sino que solo se asocian a figuras como obispos y abades, aunque en lo concreto estos refieren más bien a funcionarios dedicados al conocimiento de las leyes y los asuntos de la religión.

Finalmente, en el *Libro del infante don Pedro de Portugal* también se concibe la otredad islámica como un enemigo de la cristiandad. Cuando Pedro de Portugal manifiesta su interés de seguir adelante en su viaje, el Prior de Jerusalén le indica: “Cata que avéis de pasar por la tierra de los infieles”.⁶²⁵ Incluso, Gómez de Santisteban describe al califa de Bagdad como un enemigo de la fe:

De allí partimos con licencia del Prior y despedímosnos de todos los frailes, e fuémosnos a la tierra del Gran Roboán moro, que es como cardena en la casa de Meca, a donde está el cuerpo de su propheta Mahomad e mandó ir a dos moros que fuessen con nosotros al gran gudilfe de Baldaque, señor de la casa sancta de Jerusalem, y señor de la casa de Meca, donde está su propheta Mahomad, y señor de los

como lugar de postración, representa el espacio del culto formal y de la asamblea de la comunidad de la fe (Lindsay, James E., *Daily life in the Medieval Islamic World*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2008, pp. 142-144).

⁶²¹ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 19.

⁶²² Ídem.

⁶²³ Maíllo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, p. 169.

⁶²⁴ Maíllo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, p. 30.

⁶²⁵ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 22.

alárabes, y señor de las doblas pequeñas, y señor de los pineos, y señor de mi miembro derecho, rey de Fez, y señor de los Montes Claros, donde se coge el oro celestial, y bevedor franco de las aguas, y pacedor de las yervas del señor pequeño que es el rey león de Granada, y defendedor de la ley de Mahomad, derramador de la sangre de la cristiandad.⁶²⁶

La narrativa de Gómez de Santisteban mantiene el tono de crítica hacia los musulmanes, a quienes considera como ‘infielos’ y ‘derramadores de la sangre de la cristiandad’. Para Julia Roumier, la descripción de los musulmanes en los relatos de viajes “se articula con respecto a un proyecto conflictivo, el trasfondo de la mentalidad de cruzada”.⁶²⁷ Así, los defensores de Mahoma se conciben como adoradores de un falso profeta que incitan a la violencia y el crimen.⁶²⁸ En la perspectiva de Lauren Taranu, el escritor hispano emplea una expresión mordaz para describir al gobernante islámico como enemigo de la fe, al calificarlo como ‘derramador de sangre del cristianismo’, lo que revela una animosidad de conflicto contra los musulmanes, quienes, finalmente, son representados como ‘antagonistas’ y ‘agresores’ del mundo cristiano.⁶²⁹ Sin ir más lejos, don Pedro de Portugal y los caballeros castellanos que recorren las tierras orientales son enviados como prisioneros por parte del Gran Roboán moro al Gran Gudilfe de Baldaque, ya que se les considera “vassallos del rey león de España, que conquistava al rey león de Granada”.⁶³⁰ En cierta medida, el problema de la frontera cristiano-musulmana en la península Ibérica genera tensiones y asperezas en las relaciones políticas y diplomáticas con los reinos del mundo islámico oriental, lo que provoca que los caballeros cristianos sean encarcelados por diez

⁶²⁶ Ídem.

⁶²⁷ Roumier, Julia, “Colonizar el imaginario. Imágenes medievales del Islam a través del interés por la Tierra Santa y el deseo de cruzada”, p. 143. Hay que tener presente que don Pedro de Portugal se muestra indignado por la situación de los cristianos en Tierra Santa, ya que considera que estos son víctimas del dominio injusto y la opresión cruel de los ‘infielos’ musulmanes. Con ello, el relato busca exaltar el ánimo de lucha contra el enemigo de la fe que expresa una ‘amenaza’ para la cristiandad. Para una mayor revisión sobre el discurso religioso en el *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, véase: Roumier, Julia, “*El Libro del Infante Don Pedro de Portugal: les fonctions de l’exemplarité religieuse dans un récit de voyage fictif (XV^e siècle)*”. En Ghislaine Fournès (ed.), *Exemple et exemplarité en péninsule Ibérique*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2011, pp. 167-188.

⁶²⁸ Cfr. Roumier, Julia, “La Péninsule Ibérique et l’ancien monde. La littérature de voyages à la fin du XV^e siècle: connaissance, curiosité, convoitise”, *Le Verger – Bouquet*, núm. 5, 2014, p. 12.

⁶²⁹ Cfr. Taranu, Lauren, *Exploring Strange, New Worlds: Travellers and Foreigners in Medieval Iberian Literature*, All Theses and Dissertations, Washington University in St. Louis, Department of Romance Languages and Literatures, Missouri, 2014, p. 167.

⁶³⁰ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 22.

semanas.⁶³¹ De este modo, la otredad musulmana se muestra como una amenaza latente contra el orden cristiano, por lo que la representación del otro se articula en función de la violencia, la muerte y la impiedad.

En suma, las anotaciones sobre la otredad religiosa oriental en el *Libro del infante don Pedro de Portugal* mantienen una actitud dual hacia los musulmanes; por un lado, se vislumbran de manera exótica y diferente, transmitiendo una imagen de extrañeza, fascinación e ilusión de las tierras orientales; y por otro lado, se recalca el tono de conflicto religioso, en el que el musulmán se aprecia de manera negativa, reflejando la maldad, el asesinato y la infidelidad, que, en último término, se consideran como ‘amenaza’ del orden cristiano. Así, la obra castellana muestra la disputa y tensión entre ambas sociedades, lo que permite acentuar el proyecto de consolidación de los reinos cristianos peninsulares en su lucha contra los enemigos de la fe.

2.3.4- La vida económica y la cultura material

En los libros de viajes de la España medieval se anotan diversos pasajes sobre la vida económica y los intercambios comerciales de los pueblos de Oriente, en los que se referencian dinámicas mercantiles, formas de trabajo y diferentes tipos de bienes y productos de las tierras foráneas. Sumado a esto, los viajeros registran la cultura material de las sociedades asiáticas, considerando objetos de la vida cotidiana, indumentaria, artefactos tecnológicos, piedras preciosas, telas, especias y diversos productos exóticos que generan fascinación por su diferencia y singularidad. Así, la mención de estos objetos materiales y la vida económica de los pueblos de Oriente permite comprender la valoración que se construye sobre la cultura material, tanto con las expectativas comerciales, la circulación de bienes y las percepciones que se forjan de los objetos, sus usos, simbolismos y significaciones.

⁶³¹ Según Luis Miguel dos Santos, “el encarcelamiento de los viajeros se justifica por la posible relación familiar de los viajeros con el rey de España. El monarca es presentado como un enemigo acérrimo de los musulmanes cuya fama y reconocimiento militar alcanza lugares tan distantes como La Meca”. Incluso, en su recorrido por Egipto, se alude a los conflictos entre el mundo cristiano e islámico. En este sentido, “el *Libro del Infante* remite a los conflictos fronterizos entre Castilla y Granada en su faceta más marcadamente anti-islámica. La conexión entre las iniciativas militares de la nobleza castellana y el Egipto mameluco reorienta la península ibérica hacia el escenario de la política global” (Dos Santos, Luis Miguel, “Generación de Poniente: natura y alteridad religiosa en los viajes de Pero Tafur y el *Libro del infante don Pedro de Portugal*”, pp. 75-76). Con ello, la obra enfatiza en las disputas religiosas de la zona fronteriza ibérica, resaltando un discurso anti-islámico y una actividad bélica que permita la expansión de los reinos peninsulares contra los enemigos de la cristiandad.

2.3.4.1- *El Libro de Marco Polo*

En la edición aragonesa de Marco Polo, es posible apreciar la anotación constante de objetos materiales y productos exóticos que generan admiración en el viajero. Su condición de mercader articula un énfasis sobre los bienes materiales que le sorprenden de la otredad oriental, de lo cual destaca a las comunidades que obtienen las materias primas y confeccionan objetos y artefactos con estas, además de referir la circulación e intercambios de estos bienes en los espacios mercantiles.

El mercader veneciano describe las tierras orientales como lugares abundantes en bienes y riquezas. De la región de Siadian: “Et en las montanyas de aquesta provincia ý ha una ciudat que se clama Ydifia, en do ý ha grant mena de argent et s’ende faze mucho”.⁶³² De la provincia de Candu: “Et han assaz gingibre et canella et otras buenas specias”.⁶³³ De la provincia de Bangala: “Et fazen beurages de especias con arroz, qui es mucho bueno, et han de muchas maneras de especias, et espligo et guarangal, çucre et de muchas otras maneras”.⁶³⁴ Y de la provincia de Sanguí: “En aquesta provincia ý ha mucha seda por maraviella, et assí mismo de todas maneras de mercaderías que van et vienen por aquesti río en diversos lugares”.⁶³⁵ En estos diversos pasajes podemos notar cómo se menciona la ‘gran cantidad’ de bienes como la seda, las especias y la plata. Marco Polo articula un relato centrado en la geografía económica, es decir, en los objetos y productos que considera ‘valiosos’ para transacciones e intercambios comerciales.⁶³⁶ Las ciudades de Oriente se proyectan como lugares ‘ricos’ y ‘abundantes’, por lo que su narración deja un registro de los productos y riquezas que se encuentran en estos espacios, generando atractivos e incentivos económicos que permitan obtener ganancias para los mercaderes. Según Paul

⁶³² *El Libro de Marco Polo*, 12, p. 37.

⁶³³ *El Libro de Marco Polo*, 26, p. 76.

⁶³⁴ *El Libro de Marco Polo*, 30, p. 89.

⁶³⁵ *El Libro de Marco Polo*, 34, p. 95.

⁶³⁶ Según Christiane Deluz, el mercader italiano describe una ‘geografía económica’, en la que “clasifica los productos artesanales, los equipamientos para los jinetes, las telas de algodón, los paños de seda, la porcelana, las riquezas mineras, la sal, el carbón («piedras negras que arden como leña»), así como las perlas y las piedras preciosas, como lapislázulis, rubíes y diamantes” (Deluz, Christiane, “Los viajes de los mercaderes: Marco Polo (siglo XIII)”. En Feliciano Novoa Portela y F. Javier Villalba Ruiz de Toledo, *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Lunwerg Editores y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, Madrid, 2007, p. 114).

Freedman, los viajeros medievales articulan una noción de exuberancia material y una promesa exagerada de las tierras asiáticas, sobre todo cuando en el lenguaje se alude a que existen ‘grandes tesoros’, ‘mucho incienso’, ‘oro en grandes cantidades’ e ‘infinitas especias’, además de que se encuentran en ‘gran abundancia’ productos aromáticos, perlas rojas, metales preciosos y diversos bienes exóticos.⁶³⁷ Así, Oriente constituye un receptáculo de sueños y anhelos materiales, donde se pueden forjar lazos mercantiles y conseguir ventajas económicas para el mundo occidental.⁶³⁸

Junto con esto, el viajero italiano menciona las actividades económicas de las gentes orientales. De la provincia de Tendut: “En aquesta provincia se troban las piedras de que hombre faze el fino azur, et fázens’ý camellots assaz de pelo de camell, bellos et finos”.⁶³⁹ De la región de Scaziamfu: “Scaziamfu es en la provincia de Cathay; et la ciudat principal ha nombre Caziamfu, la cual es muy noble et rica por las mercaderías que se fazen; et fázens’ý muchos arcos et arneses. En aquesta ciudat ý ha muchas vinyas, más cuasi que en todo el Cathay”.⁶⁴⁰ Y de la región de Sanguí: “Sanguí es una provincia et es de Daumanguí, en do ý ha grant cantitat de seda, de que fazen muchos drapos de seda et de oro muy bellos. Et han grandes abundancias de vitualias et gran mercado, et fázens’ý mucha mercadería”.⁶⁴¹ Las ciudades orientales no solo se componen de los productos y mercancías que circulan entre las regiones, sino que también se anotan las actividades y trabajos que realizan las gentes de dichos espacios. En esta línea, los pasajes se refieren a la extracción de piedras preciosas como el lapislázuli, así como también a la fabricación de camelotes de pelo de camello, paños de seda y oro, arcos y arneses. En cierta medida, el viajero observa el trabajo realizado por las personas, en cuanto elaboran los productos que luego se venden, y los que cataloga de manera positiva al valorarlos como objetos ‘bellos et finos’ y ‘muy bellos’, generando que las ciudades sean concebidas como ‘nobles et ricas’. En este sentido, Marco

⁶³⁷ Freedman, Paul, *Lo que vino de Oriente. Las especias y la imaginación medieval*, pp. 166-167.

⁶³⁸ Tal como sostiene Miguel Ángel Ladero Quesada, Marco Polo no olvida su condición profesional: “su libro tiene facetas propias de un *manual de mercadería*, en el que relata con admiración la inmensa riqueza de China, sus principales productos comerciales –sedas, especias, piedras preciosas, porcelanas– y sus maravillas: el carbón mineral, el caolín para porcelana, el asbesto o amianto [...] Reseña, entre otras, el valor de las perlas y el ámbar gris de Ceilán y Socotora, alude al petróleo de Bakú, el jade del Asia central, la madera de ébano, los bosques de bambú [...] Y hace ver al lector aquellos enormes espacios como elementos de una gran ‘red de ejes de comunicación’...” (Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Espacios y viajes. El mundo exterior de los europeos en la Edad Media*, Dykinson, Madrid, 2020, p. 183).

⁶³⁹ *El Libro de Marco Polo*, 12, p. 36.

⁶⁴⁰ *El Libro de Marco Polo*, 21, p. 64.

⁶⁴¹ *El Libro de Marco Polo*, 40, p. 113.

Polo describe las ciudades orientales “con mirada de mercader”,⁶⁴² por lo cual, se refiere a las tiendas y mercancías de los espacios, al igual que a las gentes que les dan vida a las actividades del mundo urbano, tales como comerciantes y artesanos, quienes abundan realizando diversos negocios y trabajando en la confección de textiles, joyas, armas, vasijas, indumentaria, artesanías, entre otros. Así, las ciudades descritas por Marco Polo rebosan de dinamismo por sus actividades de manufactura de productos artesanales y las prácticas mercantiles que permiten la circulación, intercambio y riqueza de los territorios.⁶⁴³

Del mismo modo, el mercader veneciano señala la grandeza y cuantía de los objetos que circulan en las fiestas del Gran Khan:

Et stando el senyor a la taula, s'ý le vienen muchos presentes de diversas provincias et lugares, los cuales le lievan en diversos vaxiellos de argent que stán en medio de la sala. Et ha'nde uno de oro que es bien tan grant como una boca de mena. Encara ý ha tanta vaxiella d'oro et d'argent que bastan a más comedores que no son en la sala, car aquel senyor ha tan grant cantidat de vaxiella d'argent que ninguno no lo creyerié si no lo vidiés.⁶⁴⁴

También relata los regalos que el soberano mongol recibe en las fiestas:

Et aquel día le son enviados presentes de todas sus provincias et encara de algunas otras, los cuales presentes son oro, perlas et piedras preciosas, las cuales son de grant valor que hombre no lo puede estimar. Assí mismo le son enviados en aquel día cavallos et yeguas, palafrenes et orifantes, bien V mil, que son todos cubiertos de draps, et cascuno de aquestos aduze un cofre pleno de vaxiella d'argent et d'oro. Et por aquesta manera se faze aquesta fiesta una vegada en el anyo.⁶⁴⁵

Las fiestas del Gran Khan se describen en función de la abundancia y la riqueza, como tópicos centrales de la narrativa del viajero europeo. El interés de Marco Polo es exaltar la

⁶⁴² Drège, Jean-Pierre, *Marco Polo y la ruta de la seda*, p. 76.

⁶⁴³ Para el mercader veneciano, la riqueza de la ciudad depende de la riqueza del territorio, es decir, sus actividades e industrias locales. Así, “la ciudad son los artesanos que trabajan la seda o el algodón, son los comerciantes y mercaderes”, lo que explica el interés del viajero por dejar registro sobre “la moneda en curso y por lo tanto por las actividades de compraventa” (Dutour, Thierry, *La ciudad medieval. Orígenes y triunfo de la Europa urbana*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 69). En otras palabras, los espacios se definen por sus recursos materiales y las gentes que trabajan en las ciudades desarrollando actividades artesanales y mercantiles que generan el impulso económico que consolida las riquezas del imperio.

⁶⁴⁴ *El Libro de Marco Polo*, 16, pp. 53-54.

⁶⁴⁵ *El Libro de Marco Polo*, 17, p. 56.

grandeza del soberano mongol, por lo cual, indica los diversos regalos que le entregan sus súbditos, entre estos, vasijas de oro y plata, objetos de perlas, oro y piedras preciosas, animales cubiertos con paños de oro y seda, y cofres con otras riquezas. El mercader italiano manifiesta su admiración por la ‘gran cantidad’ de tesoros del señor mongol, en la que ‘ninguno no lo creyerí si no lo vidiés’. De hecho, cada uno de estos objetos se conciben de ‘grant valor que hombre no lo puede estimar’. En otras palabras, la riqueza de la otredad oriental se aprecia de manera inimaginable y asombrosa. El valor de los productos se asocia a los ricos materiales y finas elaboraciones de los objetos, lo que se complementa con la singularidad y exotismo de estos bienes.⁶⁴⁶

Por otra parte, describe la moneda de la ciudad de Guambalech:

En aquesta ciutat se faze la moneda del senyor, la qual es muy strana et de grant provecho al senyor, car fázenla de la scorça prima del moral. Et fázenla de la grandeza de un florín et vale uno X besantes, en la qual meten la bulla del senyor, et no la osan refusar dius pena de morir; et despiédense por todas sus provincias, assí que aquesta moneda es assí corrible como si fuesse de fino oro. Et es cuadrada et mui liugera; et cuando es viella, liévala hombre a la seca do se faze et dángela nueva, pagando IIII por centenar. Empero los treudos et servicios que pagan al senyor son de oro, de argent et de piedras preciosas, porque no es maravilla si aquesti senyor ha grant trasoro.⁶⁴⁷

Marco Polo se deslumbra por el papel-moneda de la ciudad oriental, el que representa el dinero utilizado en las regiones de China. Bajo su mirada, se concibe como una moneda ‘muy strana’, dado que resulta un objeto raro y desconocido para Occidente.⁶⁴⁸ El viajero

⁶⁴⁶ Tal como manifiesta Mary Campbell, la riqueza está en todas partes en el relato de Marco Polo, en cuanto se proyecta un ‘mundo brillante’, basado en el resplandor y los colores de los objetos, las piedras preciosas, las vestimentas de sedas y ricos bordados, y los diversos tesoros de oro y plata (Cfr. Campbell, Mary, *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600*, p. 108).

⁶⁴⁷ *El Libro de Marco Polo*, 18, p. 58.

⁶⁴⁸ Cabe mencionar que el papel-moneda se utiliza desde el siglo X en China, donde los ricos comerciantes y financieros de Sichuan impulsaron su uso a través de impresiones xilográficas estatales, forjando una institución que organiza el uso de billetes bancarios en las diversas provincias del imperio. Tal como indica Jacques Gernet, esta institución adquiere “una gran extensión en el mundo chino en los siglos XI y XIV”, lo que ayuda “poderosamente a la expansión de la economía privada bajo los Song del Sur”. Este papel-moneda conocido “bajo los diversos nombres de *jiaozhi*, *qianyin*, *kuaizi*, *guanzi*”, se convierte en “la forma principal de dinero de los siglos XII y XIII”, continuando su uso “hasta el final de la época mongola, extendiéndose también por los imperios de los Liao y de los Jin” (Gernet, Jacques, *El mundo chino*, Crítica, Barcelona, 2019, p. 291). Junto con esto, Herbert Franke y Rolf Trauzettel señalan que en la época Yuan se instaura el uso del papel moneda como elemento predominante en la economía del imperio chino-mongol. Así, “la innovación más importante en este aspecto es que en el período mongol el dinero de papel fue declarado única moneda, mientras que en los tiempos de los Sung y Chin la moneda de papel solo circulaba de forma subsidiaria en relación a las monedas de cobre y a la plata no amonedada”. De hecho, el uso de esta moneda “facilitó las transacciones comerciales,

señala que el papel-moneda se realiza con la corteza de la morera, del cual, en el proceso de la elaboración del papel, este adquiere una forma cuadrada, ligera y fácil de trasladar a todas partes. Este billete alcanza el valor de un florín o diez besantes, empleándose para los pagos como si fuese ‘de fino oro’. De hecho, este papel-moneda posee el sello del gran Gran Khan, y se utiliza para efectuar las transacciones e intercambios económicos del imperio chino-mongol.⁶⁴⁹ Para Maurice Collis, el mercader veneciano se asombra con la fabricación de este billete, ya que considera que al imperio del Gran Khan “no le costaba nada hacer estos billetes bancarios, y con ellos podía comprar todo el oro que deseara”.⁶⁵⁰ Ahora bien, Marco Polo no logra comprender en detalle el funcionamiento de este billete de banco, dado que solo es “una promesa de pagar en moneda, y que debe ser respaldado por esa moneda, porque de lo contrario no se conservará su valor. El Gran Khan emitía sus billetes contra las enormes cantidades de metales preciosos que poseía”.⁶⁵¹ En otras palabras, este mecanismo económico genera un sistema de moneda universal, el que potencia la circulación y la vida comercial de las gentes del imperio. En perspectiva de Jacques Heers, la anotación de Marco Polo sobre el uso de la moneda por parte del imperio del Gran Khan refleja “el signo de un

contribuyendo así al ascenso de los comerciantes” (Franke, Herbert y Trauzettel, Rolf, *El imperio chino*, Siglo XXI, México D.F., 2010, p. 224). Para una mayor revisión sobre el uso del papel-moneda en el mundo chino, véase: Pickerin, John, “The History of the Paper Money in China”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 1, núm. 2, 1844, pp. 136-142; Del Mar, Alexander, “History of money en China”, *American Journal of Numismatics, and Bulletin of the American Numismatic and Archaeological Society*, vol. 19, núm. 4, 1885, pp. 73-78; Del Mar, Alexander, “History of money en China (continued)”, *American Journal of Numismatics, and Bulletin of the American Numismatic and Archaeological Society*, vol. 20, núm. 1, 1885, pp. 1-5; Von Glahn, Richard, *Fountain of Fortune. Money and Monetary Policy en China, 1000-1700*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1996, pp. 48-82.

⁶⁴⁹ En la traducción de la versión toscana se describe la moneda del Gran Khan: “En la ciudad de Pekín está la Ceca del Gran Señor; y la tiene tan bien organizada que se podría decir que posee los secretos de la alquimia, como explicaré a continuación. Para la moneda hace lo siguiente. Levanta la corteza de la morera –que es el árbol cuyas hojas se alimentan los gusanos de seda– y extrae la capa delgada que se encuentra entre la corteza exterior y la madera, y con ella elabora un papel que parece algodón y de color negro. Después lo divide en fragmentos más pequeños que valen medio tornesel; un tornesel, un grueso de plata de Venecia; medios, dos gruesos, cinco, diez; otro equivale a un besante de oro, o a dos o tres, y así sucesivamente hasta llegar a los diez besantes. Todos estos billetes están timbrados con el sello del Gran Señor, y ha hecho tantos que podría comprar todas las riquezas del mundo. Con tales billetes se efectúan todos los pagos, circulando por todas las provincias, reinos y territorios que están bajo su mando, sin que nadie, bajo pena de muerte, ose rechazarlos. Las gentes y territorios que están bajo su gobierno adquieren con esta moneda mercancías como perlas, oro, plata, piedras preciosas y cualquier otra cosa [...] Cuando a alguien se le rompe o deteriora uno de estos billetes, acude a la Ceca y se le sustituye por otro completamente nuevo, aunque por cada cinco solo se le dan tres. Si alguien quiere hacerse una vajilla de plata, un cinturón o cualquier otra joya, puede ir a la Ceca y comprar con esta moneda toda la plata que necesite. Ésta es la razón de por qué el Gran Señor tiene más oro y plata que ningún otro rey; es más, entre todos los reyes del mundo juntos no tienen tantas riquezas como el Gran Khan solo” (Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, ed. Manuel Carrera Díaz, 95, pp. 205-207).

⁶⁵⁰ Collis, Maurice, *Marco Polo*, p. 79.

⁶⁵¹ Ídem.

Estado y de un nivel de civilización”,⁶⁵² el cual proyecta un sistema de organización y burocracia económica, estableciendo una relación de los billetes y los metales preciosos, y que permite un amplio intercambio entre las personas, así como también acrecentar las riquezas del soberano oriental. En suma, Marco Polo pondera favorablemente el uso del papel-moneda, sobre todo como mecanismo de pago de productos y servicios, lo que fortalece el andamiaje económico y los intercambios comerciales en los territorios del Gran Khan, y a su vez, vigoriza la estructura centralizada del poder mongol que mantiene el orden monetario y el uso obligado de esta moneda en las provincias de su imperio.

Finalmente, el viajero relata la amplia circulación de los objetos materiales, mencionando los grandes mercados, puertos y naves cargadas con productos. Por el río Taramoram pasan diversos barcos de comerciantes que recorren las ciudades portuarias: “Et en torno aquesti río y ha muchas villas et castiellos; et assí mismo puyan et devallan muchas fustas con mercaderías que van a las Indias et tornan”.⁶⁵³ De Casianfu menciona: “Casianfu es una ciudat en la cual se troban de muchas mercaderías et mucha seda”.⁶⁵⁴ De la ciudad de Singuiumar: “En aquesta ciudat y ha muchos navilios qui navegan por aquesti río, levando et aduziendo muchas mercaderías”.⁶⁵⁵ De la ciudad de Suanfu, se indica: “Et aquí ha una grant ciudat qui se clama Suanfu, et hay buen puerto do arriban infinitos navilios de todas partes –en special de las islas de India– de do aduzién mucha speciería et oro et argent, perlas et de otras mercaderías”.⁶⁵⁶ Podemos apreciar el interés del mercader italiano a la hora de mencionar la relevancia de los espacios comerciales, donde destaca las ciudades y puertos que poseen abundancia de productos, y que, a su vez, generan gran circulación e intercambio de estas mercaderías en los territorios de la India y China. Se resalta el dinamismo de los puertos donde ‘arriban infinitos navilios de todas partes’, y que, además, llevan los productos a diversos territorios. Para el mundo europeo, que también comienza a participar activamente de este comercio con Oriente, estos objetos materiales adquieren un alto valor por provenir del interior del continente asiático, donde priman las nociones de exotismo y lejanía que

⁶⁵² Heers, Jacques, *Marco Polo*, p. 222.

⁶⁵³ *El Libro de Marco Polo*, 21, p. 65.

⁶⁵⁴ *El Libro de Marco Polo*, 35, p. 96.

⁶⁵⁵ *El Libro de Marco Polo*, 36, p. 99.

⁶⁵⁶ *El Libro de Marco Polo*, 37, p. 104.

encarecen el coste de los productos.⁶⁵⁷ Sumado a esto, Jacques Heers sostiene que el mercader veneciano “se centra casi exclusivamente en los transportes y las relaciones con las regiones distantes”,⁶⁵⁸ dando cuenta de los caminos, los grandes ríos y espacios de tráfico comercial. Así, a Marco Polo le genera gran admiración el desplazamiento de los barcos, las rutas marítimas y el dinamismo de los puertos por los que circula mucha mercancía que nutre un imaginario de exuberancia y riquezas del mundo oriental.

2.3.4.2- El *Libro del Conosçimiento*

En este libro de viajes se indican diversos pasajes que aluden a los objetos materiales y la vida económica de los pueblos orientales. En concreto, el relato enfoca elementos específicos: por un lado, la noción de riqueza y abundancia, y por otro lado, la mención de especias, piedras preciosas y objetos exóticos, que articulan una representación de profusión material y gran prosperidad de la otredad asiática.

En el caso de la riqueza y la abundancia, esta se menciona de forma constante por las diversas ciudades que se recorren de los pueblos orientales. De las tierras turcas, indica: “Turquya llega fasta el Mar Mayor. Et sabet que es tierra muy rrica de todos bienes abondada”.⁶⁵⁹ En la región de Siria, manifiesta: “Con la Suria parte la tierra de Jafet, et con esta Jafet parte terminos la çibdat de Damasco, que es çibdat muy rrica abondada de todos los bienes”.⁶⁶⁰ De la ciudad de Fadal, señala: “Parti de Meca et fuy por el rreyno de Arabia adelante, et llegué a una çibdat muy grande et muy rica et de muchos bienes abondada que dizen Fadal, que es ribera del Mar de India, et alli folgué un tienpo”.⁶⁶¹ De las tierras egipcias, relata: “Party de Alcaira et fuyme por la marisma a la çibdat de Alixandria, que es noble çibdat et rrica”.⁶⁶² Del reino de Viguy, escribe: “E parti del reynado de Dilini et entré en el

⁶⁵⁷ Castro, Pablo, *Marco Polo y el tiempo de los mercaderes. Especias, rarezas y maravillas en las ciudades de Oriente. Aproximaciones a la cultura material y las construcciones imaginarias*, p. 66. Para Sharon Kinoshita, Marco Polo señala que son muchos los mercaderes que se desplazan para proveerse de objetos lujosos del extranjero, tales como sedas, perlas, entre otros, los cuales son altamente apreciados por su condición de lejanía y singularidad (Cfr. Kinoshita, Sharon, “Reorientations: The Worlding of Marco Polo”. En John M. Ganim y Shayne Aaron Legassie, *Cosmopolitanism and the Middle Ages*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, pp. 44-45).

⁶⁵⁸ Heers, Jacques, *Marco Polo*, p. 151.

⁶⁵⁹ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 32.

⁶⁶⁰ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 38.

⁶⁶¹ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 70.

⁶⁶² *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 40.

regnado de Viguy, que es otrosi ribera del Mar de India. Et es tierra muy rica et abundada de todos los bienes”.⁶⁶³ Y de la ciudad de Toris, en Persia, menciona: “E es una de las grandes çibdades del mundo, et muy abundada et rica, et es tierra muy tenplada”.⁶⁶⁴ En el escrito anónimo hispano se establecen anotaciones breves sobre las ciudades, y en particular, sobre sus riquezas y actividades económicas. Las diversas ciudades de Oriente destacan por ser ‘rricas’, ‘abondadas de todos los bienes’, ‘muy grandes et muy ricas’, ‘de muchos bienes abundada’ y ‘nobles et rricas’. Esta adjetivación busca resaltar el imaginario de la exuberancia material de las ciudades asiáticas, donde la otredad oriental se hiperboliza en su abundancia, grandeza y riqueza.⁶⁶⁵ Para Aníbal Biglieri, los relatos de viajes medievales entroncan los ‘mitos de la abundancia’ como parte constitutiva del imaginario europeo sobre el continente asiático, donde se proyecta “lo enorme y gigantesco, lo desmesurado y desproporcionado, lo exuberante y fabuloso”.⁶⁶⁶ En el caso del *Libro del Conosçimiento*, este escrito conserva la representación de un Oriente fecundo en sus tierras y abundante en diversos bienes, basándose en la tradición libresca de los relatos de viajes, crónicas y enciclopedias que transmiten una imagen de riquezas cuantiosas y bienestar material.

Asimismo, en el escrito anónimo español se describen las riquezas materiales de las regiones de Oriente:

Apres deste reynado es una ysla en el Mar de India que dizen Sagela en que ay una grand ciudad et rica. E en esta ysla ay almadenes donde sacan oro et plata et otros metales, et sacan piedras rubiis muy gordas et otras pequeñas, et otras. En este reynado es otrosy un grand monte en que es una rica ciudad que dizen Baxaja. E en este monte otrosy ay almadenes de todos los metales, et principal mente sacan muy gordas esmeraldas.⁶⁶⁷

⁶⁶³ *El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 72.

⁶⁶⁴ *El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, pp. 88-89.

⁶⁶⁵ Para Victoria Béguelin-Argimón, los viajeros medievales utilizan diversos adjetivos para describir la realidad material de las ciudades, tales como “*abastada, bastecida, rica, mercaderesca, gruesa y abundosa*”. Con ello, existe un interés de resaltar la riqueza y exuberancia material de los territorios que se visitan, valorando sus propiedades positivas. En esta línea, “los viajeros parecen dispuestos a entusiasmarse por el nuevo espacio que recorren y se observa en su discurso una decidida voluntad de presentar las bondades del mundo” (Béguelin-Argimón, Victoria, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, pp. 408-409).

⁶⁶⁶ Biglieri, Aníbal, *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, Medievalia Hispanica, Iberoamericana, Vervuert, Madrid, Frankfurt y Main, 2012, p. 334.

⁶⁶⁷ *El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 72.

Además, destaca las especias de la India:

Et fuy dende con mercadores muy grand camino et llegamos a un rreynado que dizen Delini, et es de los reyes de India et tiene muy grandes tierras et muy pobladas e muy ricas [...] Et sabed que en este reynado de Lini fructifica la pimienta et el gengibre et la gualoc et otras muchas especias, et cojen dellas grand muchedunbre que lievan por todo el mundo.⁶⁶⁸

El relato enfatiza en los metales preciosos, las gemas y las especias, donde refiere en la gran cantidad y abundancia de estos objetos. Así, hay minas donde se encuentran ‘todos los metales’, y a su vez, se obtienen piedras preciosas ‘muy gordas’. La noción de riqueza se asocia a lo ‘grande’ y lo ‘voluminoso’, donde hay ‘mucho cantidad’ de recursos materiales, lo que permite forjar una imagen de prosperidad económica de los reinos asiáticos. De hecho, en el reino de Delhi se encuentra la pimienta, el jengibre y muchas otras especias que circulan con la ‘grand muchedunbre’ que llevan estos productos por ‘todo el mundo’. Se muestra la vida económica de manera dinámica, donde las gentes viajan y comercian las especias para obtener ganancias y acrecentar las riquezas.⁶⁶⁹ Junto con esto, podemos apreciar una constante referencia a las cantidades de los objetos materiales, las que resaltan la exuberancia de un determinado espacio. Tal como estima Victoria Béguelin-Argimón, los relatos de viajes incluyen la verbalización de las cantidades que pueden ser cifradas, o bien descritas, en modo de ‘abundancia’, con expresiones como “*muy, muchos, muy gran copia, grand, gran muchedumbre, muy muchos, infinitos*”.⁶⁷⁰ Con ello, se articula una “estampa positiva del mundo que los viajeros desean transmitir”, lo cual significa resaltar la “acumulación, plétora

⁶⁶⁸ Ídem.

⁶⁶⁹ Cabe destacar que en el *Libro del Conosçimiento* se anota la circulación de productos en los puertos y mercados de las ciudades: “Et quando vienen las naos de India llegan a la Isla Aden et pagan y el diezmo de las mercadurías que traen, por que entre esta Isla Aden et la punta de Aravia es una rica çibdat” (*El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 66). De la región de Sicroca: “Et sabed que a esta mesma ysla aportan las naves que vienen de India cargadas de especias” (*El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 70). De las islas del Océano Índico: “E sabed que en la ysla de Java et Trapovana son quarenta et cinco regiones muy grandes, et lo mas destas tierras es deshabitado por la muy grand calentura del sol, pero que en lo que es poblado cojen mucha pimienta et muchas otras espeçias” (*El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 74). Incluso, de otras islas del lejano Oriente se destaca que “cogen muchas especias, et mucha pimienta, et muchas gomas odoríferas” (Ídem). En estos casos, la circulación de las especias y los productos exóticos forja la imagen de naves cargadas con ‘muchos bienes’, los cuales se comercian en los puertos y mercados de las ciudades. En este sentido, Oriente se vincula a la prosperidad de sus recursos y actividades económicas, que evoca una tierra de ensueños y anhelos materiales.

⁶⁷⁰ Béguelin-Argimón, Victoria, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, p. 400.

o riqueza”.⁶⁷¹ En cierta medida, el *Libro del Conosçimiento* verbaliza la cantidad como expresión de acumulación y conjunto de bienes materiales, tierras y personas, tales como ‘muchas especias’, ‘mucho pimienta’, ‘muchas gomas odoríferas’, ‘todos los metales’, ‘muy grandes tierras’ y ‘grand muchedunbre’, lo que proyecta una representación positiva de la otredad, anclada en anhelos y expectativas de deseo material. Con todo, el escrito anónimo hispano conserva la tradición de los viajeros medievales occidentales sobre las tierras de Oriente, en la que predomina el mito de la abundancia como una manera de reflejar las bondades y riquezas del mundo.

2.3.4.3- La Embajada a Tamorlán de Ruy González de Clavijo

En el relato de Clavijo se hallan diversas referencias acerca de la vida económica y la cultura material de los pueblos orientales. Dentro de los aspectos centrales, la narración menciona la relevancia de caravanas y mercaderes que circulan con productos entre las distintas regiones; asimismo, describe los alimentos, las especias y los objetos materiales que utilizan para preparar sus comidas como parte de la vida cotidiana; también se refiere constantemente a los materiales preciosos de los palacios, casas, mezquitas y pórticos de los jardines; y finalmente, alude a las vestimentas bien elaboradas de la sociedad oriental, las que forjan un imaginario fabuloso sobre las riquezas de las tierras de Tamorlán.

De la ciudad de Turis (Tabriz), se indica la circulación de productos en el mercado: “E por la dicha ciudad ha muchas rúas e calles muy ordenadas, ca entre estas calles e rúas venden muchas cosas, e están oficiales de muchas maneras, muy bien ordenadas; e d’estas alcacerías salen ciertas puertas e ciertas rúas do venden muchas cosas, así como paños de seda, cendal’s e tafes e sedas e aljófar. En estas alcacerías venden otrosí muchas cosas”.⁶⁷² Asimismo, se señala sobre los productos de las tierras de Xiras, Yesdir, Serpi y Orçania: “Otrosí vienen aquí muchos paños de seda e de algodón e tafes e cendales e otros paños, de una tierra que es llamada Xiras, que es cerca de la India Menor; e de Yesdir e de Serpi e de tierra de Orçania viene mucho algodón filado e por filar, e otros paños de algodón, teñido de muchos colores, que fazen para vestir”.⁶⁷³ De la región de Samarcanda: “En esta ciudat de

⁶⁷¹ Ídem.

⁶⁷² Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 200.

⁶⁷³ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 206.

Samaricante se tratan cada año muchas mercaderías de muchas maneras, que allí vienen del Catay e de la India e de Tartalia e de otras muchas partes, e de la su tierra, que es muy abastada”.⁶⁷⁴ Las anotaciones del embajador castellano se centran en los objetos materiales que le causan curiosidad y asombro, en cuanto desea transmitir noticias claras sobre las riquezas que aprecia de las tierras asiáticas. En su mirada, Oriente alberga dinamismo en sus mercados, donde se venden muchas cosas, tales como sedas, paños, algodón, piedras preciosas, especias, entre otros. Los productos provienen de las regiones de China, India y Mongolia y se comercian en las zonas del Asia central, generando una actividad de circulación e intercambios mercantiles.⁶⁷⁵ Junto con esto, predominan nociones de exuberancia material con las expresiones de ‘muchas cosas’ o ciudades ‘muy abastadas’, lo que acentúa un imaginario de grandeza y prosperidad de las regiones asiáticas que poseen vastos recursos. Para María José Rodilla, el embajador castellano destaca las ciudades orientales como espacios de concentración de bienes materiales, en las que circulan especias, algodones teñidos de colores, sedas, piedras preciosas, tafetanes y cendales, donde “el relato parece colmarse de voces lejanas gracias a la *enumeratio* de mercancías”.⁶⁷⁶ En este sentido, la enumeración de los productos cumple dos roles fundamentales; por un lado, un carácter informativo, en la medida que entrega noticias sobre los objetos exóticos que circulan en las

⁶⁷⁴ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 305.

⁶⁷⁵ Hay que tener presente que los mercaderes se desplazan con caravanas por las zonas del interior de Asia, o bien con barcos que recorren las costas y los puertos, de lo cual trasladan sus productos que circulan en los mercados de las ciudades. En el caso de la ciudad de Soltania, se indica: “E esta ciudat dicha es bien poblada, pero no es tan grande como Turis, mas es mayor escala de mercaderías, ca aquí vienen de cada año señaladamente en el mes de junio e julio e agosto muy grandes carrabanos de gamellos que trahen grandes mercaderías; e carabana dizen ellos por así como nós dezimos por recua de bestias. E es ciudat de grant maneo e que riende mucho al Señor; e aquí vienen de cada año muchos mercaderes de la India Menor que trahen mucha especería” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 205-206). Junto con esto, menciona el caso de los barcos que recorren las costas de la India Menor: “E otrosí de la ciudat de Hormes, que es una grand ciudat que solía ser de la India Menor e agora es del Tamurbeque, viene a esta ciudat de Soltania mucho aljófár e piedras de precio, ca del Catay vienen por mar fasta diez jornadas a esta ciudat vienen las naves [...] E en estas fustas viene mucho aljófár, salvo que lo trahen por adovare por foracar. Otrosí vienen rubíz, que no los ha finos, salvo en el Catay; e mucha especería, e de allí va después por todas las partes del mundo” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 206-207). En ambos pasajes podemos apreciar cómo los bienes materiales circulan por tierra y mar, desplazando grandes cantidades de mercancías, las que recorren diversas partes del mundo. La representación que articula el viajero castellano se centra en grandes nodos de circulación e intercambio, en el que el imperio de Tamorlán se nutre de los negocios y riquezas de las diferentes regiones de Oriente.

⁶⁷⁶ Rodilla, María José, “*Laudibus Urbium*: ciudades orientales en libros de viaje”, *Medievalia*, núm. 34, 2002, p. 5.

tierras orientales; y por otro lado, un carácter acumulativo, en cuanto anota una gran cantidad de bienes materiales con la finalidad de exaltar la riqueza de las ciudades.⁶⁷⁷

Sumado a esto, Clavijo manifiesta que estos objetos materiales del mundo asiático ‘son los mejores’. Así, cuando se refiere a la ciudad de Nixaor, señala: “E esta ciudat es muy grande e abastada de todas cosas, e muy viciosa. E esta ciudat es cabeça de Media e de su tierra. E aquí fallan las turqueas; e comoquier que en otras partes se fallan, estas son las mejores que se agora saven”.⁶⁷⁸ Del mismo modo, anota los productos que circulan de Rusia, Mongolia y China, los cuales también se consideran de manera favorable:

E otrosí esta ciudat es muy abastada de muchas mercadurías que en ella vienen de muchas partes: e de Ruxia e de Tartalia van cueros e lienços; e del Catay, paños de seda, que son los mejores que en aquella partida se fazen, señaladamente los zeitunís, que dizen que son los mejores del mundo e son los mejores, los que son sin labores; e otrosí viene almizque, que no lo ha en el mundo, salvo en el Catay; otrosí balaxes diamante, que los más que son en esta partida, de allí vienen; e aljófar e ruibarvo e otras muchas especias. E de las cosas que del Catay a esta dicha ciudat vienen, son las mejores e más preciadas de cuantas allí vienen de otras partes.⁶⁷⁹

El embajador castellano destaca la singularidad de los productos orientales que se consideran como objetos apreciados y excelentes. Así, el viajero valora las turquesas, los paños de seda, los aceitunís y los diversos objetos que provienen de China como las cosas ‘mejores del mundo’. En esta línea, se resalta la particularidad de los objetos exóticos, los cuales se conciben como únicos en dichas regiones, como el almizcle, ‘que no lo ha en el mundo, salvo en el Catay’, o los balaxes diamante, ‘que son lo más que son en esta partida, de allí vienen’. Las tierras de Oriente se muestran como lugares de singularidad y diferencia, donde circulan productos fabulosos que cautivan al viajero. La representación de la otredad oriental a partir de sus objetos materiales se pondera de manera favorable, tanto por la

⁶⁷⁷ Tal como enfatiza Laura Carbó, Clavijo “parece estar movilizado por una curiosidad mundana: las descripciones pormenorizadas de emplazamientos provechosos económicamente y las locaciones comerciales son perfectamente identificadas en función de potenciales vías comerciales. Brinda detalles de los productos que se transportan en barco, mercancías típicas de un lugar, puntos esenciales de rutas comerciales”, entre otros aspectos, que responden a las expectativas políticas y económicas del reino castellano con las tierras orientales (Cfr. Carbó, Laura, “El otro lejano: la descripción del extranjero y su entorno natural en la embajada a Tamorlán”, p. 10).

⁶⁷⁸ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 227.

⁶⁷⁹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 313.

abundancia, como por la riqueza y calidad de los productos, que resultan ser muy preciados para la vida comercial.

En esta misma línea, Clavijo valora la cultura material exótica de las tierras orientales, que referencia en diversas construcciones palaciegas y urbanas del imperio de Tamorlán. De la ciudad de Turis, señala:

En esta ciudat ay muy grandes edificios de casas e mezquitas, fechas de maravillosa obra de azulejos e de losas e de azul e de oro e de obra de gesería, e vidrieras muy fermosas e muchas. E dezían que al tiempo que aquellas grandes obras se fizieron, que las fazían omnes grandes e ricos e a fama de sí, unos a envidia de otros, por ver cuál faría más maravillosa obra, e que en esto dependían sus caudales. E entre estas dichas obras e edificios, avía una grand casa que tenía una cerca sobre sí bien fermosa e de obra rica, en la cual casa avía veinte mil cámaras e casas e apartamientos.⁶⁸⁰

Asimismo, describe el interior de un edificio en Samarcanda:

Por el suelo e avía alonbras e esteras de junco; e en medio d'esta casa, ante la puerta, estavan dos mesas de oro sobre cuatro pies cada una, que era mesa e pies todo uno; e serían tan luengas como cinco palmos, e en ellas estavan siete redomas de oro, e las dos d'ellas, guarnidas de aljófar bien grueso e de esmeraldas e turqueas; e en ellas, de partes de fuera estavan engastonadas, e cada una d'ellas avía e tenía cerca de la boca un balax. E otrosí avía seis taças de oro redondas; e la una d'ellas estava guarnida, de partes de fuera, de aljófar bien grueso, redondo e claro; e en medio avía un balax enfiesto, tan ancho como dos dedos e de buena color propio.⁶⁸¹

En ambos pasajes podemos apreciar los objetos materiales que reflejan el esplendor y la riqueza, al enaltecer la arquitectura de las casas, las mezquitas y los interiores de los edificios. El viajero entrega una mirada detallada sobre la realidad que observa de cada construcción, valorando el trabajo con azulejos, oro y vidriería, así como también el ordenamiento de los espacios con alfombras, esteras de junco, mesas de oro y vasijas con piedras preciosas. Se puede reconocer una apreciación estética basada en el agrado del fulgor de las gemas y los metales preciosos, los cuales cautivan la atención e interés del embajador castellano.⁶⁸² Así, Clavijo resalta que estas obras son 'maravillosas', 'muy fermosas', 'bien

⁶⁸⁰ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 200.

⁶⁸¹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 266.

⁶⁸² Tal como manifiesta David Roxburgh, la narrativa de Clavijo utiliza la retórica de lo real para transmitir el espectáculo de la vida cortesana del imperio de Timur, destacando sus obras arquitectónicas, monumentos y

fermosa e de obra rica' y 'de buena color propio', con lo que manifiesta su admiración por la belleza de los objetos materiales de la otredad oriental.⁶⁸³ Tal como estima Victoria Béguelin-Argimón, a los embajadores castellanos “no solo les llama la atención la riqueza que se desprende de los materiales utilizados en la arquitectura y en los objetos descritos, sino que también dan cuenta de la excelente factura de todos ellos”.⁶⁸⁴ En esta línea, se aprecia una mirada minuciosa al trabajo sutil y elegante realizado por los timúridas, los cuales maravillan por estar ricamente trabajados. Con ello, se forja una valoración positiva de la otredad oriental, la que se basa en su refinamiento y destreza artística, tanto por las delicadas confecciones de sus obras como por la riqueza ornamental de sus construcciones.⁶⁸⁵

riquezas. Sin ir más lejos, Timur articula un programa de mecenazgo artístico y arquitectónico, en el que realiza diversas construcciones en sus territorios y exalta una imagen de poder para glorificar su reinado, compitiendo con los logros de los ilkhanes mongoles de Irán, lo que se expresa en el desarrollo de obras a gran escala (Cfr. Roxburgh, David, “Ruy González de Clavijo’s narrative of courtly life and ceremony in Timur’s Samarcand, 1404”. En Palmira Brummett, *The ‘Book’ of Travels: Genre, Ethnology and Pilgrimage, 1250-1700*, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 155-158). En esta línea, el embajador castellano emplea la descripción como un medio para resaltar los detalles de la realidad material y cultural que observa de la otredad asiática. Con ello, se busca forjar una imagen resplandeciente y asombrosa, basada en las construcciones arquitectónicas de los turcomongos, así como también en los múltiples trabajos artísticos, detalles ornamentales y uso de riquezas que tienen como intención impresionar a las gentes y remarcar una imagen de poder y grandeza de su imperio.

⁶⁸³ Cabe mencionar que en diversos pasajes se alude a la ‘belleza’ de las construcciones arquitectónicas y sus ricos materiales. De la ciudad de Soltania, indica: “E esta dicha ciudat de Soltania está en un llano, e no ha cerca ninguna, pero e ella está un castillo bien grande, de buen muro de piedra, de torres bien fermosas. E todas las torres e cerca eran bandadas de azulejos, fechos a muchos laços” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 205). De un pórtico de la ciudad de Samarcanda, escribe: “E la entrada d’esta puerta de la huerta era muy grande e alta, e labrada muy fermosamente de oro e de azul e de azulejos” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 257). Incluso, anota la referencia de otro pórtico de un jardín de Samarcanda: “E esta huerta avía una portada muy grande e alta e fermosa e fecha de ladrillo, labrada de azulejos e de azul e de oro, a muchas maneras” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 265). En estos casos, podemos notar la percepción estética de los objetos, los que causan agrado por su belleza y singularidad. La hermosura se aprecia a partir del refinado trabajo artístico en el que se utilizan diversos materiales ricos y preciosos, forjando una imagen positiva de la otredad oriental que seduce con sus delicados trabajos decorativos y arquitectónicos.

⁶⁸⁴ Béguelin-Argimón, Victoria, “La descripción de Samarcanda en la Embajada a Tamorlán: de la imagen visual a la imagen de poder”, *e-Spania*, núm. 37, 2020, 33. Disponible en: <https://journals.openedition.org/e-spania/36172> (Julio, 2021). Los embajadores valoran los jardines, palacetes y campamentos de Samarcanda, detallando las formas y materiales que se usan para las construcciones, intensificando “la impresión de estar en un espacio no solo insólito sino de una extraordinaria riqueza material” (Béguelin-Argimón, Victoria, “De las iglesias de Constantinopla a los campamentos de Samarcanda: la écfrasis en la *Embajada a Tamorlán*”. En Meritxell Simó [coord.], *Prenga xascú ço qui millor li és de mon dit. Creació, recepció i representació de la literatura medieval*, Cilengua, San Milán de la Cogolla, 2021, p. 178).

⁶⁸⁵ Los embajadores castellanos describen de manera detallada los objetos ornamentales y las construcciones arquitectónicas de las tierras de Oriente, elogiando sus ricos materiales, finas confecciones y hermosos detalles decorativos. Según Victoria Béguelin-Argimón, el relato articula un discurso laudatorio: “La minuciosidad en las descripciones y los múltiples detalles con lo que estas se construyen contribuyen a generar, además, una visión que da la impresión de completud. Sin embargo, los embajadores no dejan de imprimir una huella subjetiva en el discurso al expresar su extrañeza o su admiración frente a unas construcciones y a unos objetos que se presentan como perfectamente acabados -producto de la destreza y del saber hacer del pueblo timúrida- y que revelan una infinita riqueza material. Y a través de un discurso evaluativo, siempre laudatorio, el objetivo que persiguen es maravillar a los destinatarios del texto, conmoverlos, crear la *energeia* propia de la *écfrasis*

Por otro lado, el relato de Clavijo también entrega información sobre los objetos cotidianos y la vida material:

E desque les ovo dado a beber con su mano, traxieron unas azémilas en que venían unas cofinas de madero, e encima d'ellas, que venían coziendo a fuego, asaz ollas de cobre. Desí tiráronlas de encima de las azémilas e truxeron muchos tajadores de fierro estañados, redondos, con un pie alto que estavan sobre aquel pie; e otros truxieron fasta cient escudillas de fierro estañadas e redondas e fondas, que querían parecer bacinetes jinetes; e desí pusieron asaz de carne en ellas, e carnero adovado e albóndigas e arroz e otros manjares que era cada uno de su color. E sobre cada escudilla e cada tajador pusieron una torta de pan delgado. E ante el Señor e ante los dichos embajadores, pusieron un paño de seda por el suelo como manteles. E desí pusiéronlos delante de aquellos tajadores e escudillas de carne, e en el suelo començaron a comer todos cuantos ay estavan. E cada uno tenía su gabanete para cortar e su cuchar de madero para comer, pero que ant'el Señor cortava un omne. E el Señor fizo llegar ante sí dos cavalleros que comiesen con él. E quando ovieron de comer el arroz e otros potajes que y tenían, comían, todos tres en una escudilla e con una cuchar; e así como el uno la dexava, tomábala el otro, e así comieron.⁶⁸⁶

El embajador castellano establece una descripción de la cultura material de la sociedad turco-mongola. Se refiere a las 'cofinas de madero' que corresponden a los cestos o canastos que se utilizan para trasladar las frutas u otras cosas; las 'ollas de cobre' en las que se cocinan los trozos de carne; los 'tajadores de fierro estañados' que se refieren a los platos destinados para cortar la carne; las 'escudillas de fierro estañadas' que son los recipientes para servir los líquidos, arroz y potajes; el 'gabanete' como el cuchillo para cortar los alimentos; el 'cuchar de madero' como la cuchara para comer; y, por último, los 'paños de seda' que colocan en el suelo como manteles.⁶⁸⁷ A partir de estos objetos materiales podemos apreciar rasgos de la etnicidad de la sociedad turco-mongola de Arzinga, en la que cada uno de estos elementos de la cocina –cestos, ollas, platos, recipientes y otros utensilios–

(Béguelin-Argimón, Victoria, "La descripción de Samarcanda en la *Embajada a Tamorlán*: de la imagen visual a la imagen de poder", 34. Disponible en: <https://journals.openedition.org/e-spania/36172> (Julio, 2021)]. En otras palabras, el relato de la *Embajada a Tamorlán* presenta una descripción vívida de los elementos materiales que deslumbran por su brillo, sutileza y exotismo, y con lo cual se busca transmitir una representación fabulosa de la otredad asiática. De este modo, el texto valora la magnificencia de Oriente, con la que se desea cautivar a los lectores y oyentes del mundo europeo, como parte de un espejo singular y asombroso que maravilla por su cuantiosa riqueza y delicada ornamentación de los objetos materiales.

⁶⁸⁶ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 176.

⁶⁸⁷ López Estrada, Francisco (ed.), Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 176, n. 203-206.

se usan para preparar y servir las comidas. De hecho, las gentes de esta región se alimentan de carne, albóndiga, arroz, torta de pan y otros manjares, que se sirven en los platos y recipientes que se comparten entre las personas. Junto con esto, extienden los paños de seda como manteles sobre el suelo, donde ubican las escudillas y platos con sus alimentos, al igual que las mismas personas que se sientan sobre los paños. Tal como indica Victoria Béguelin-Argimón, Clavijo acentúa en su relato las expresiones cotidianas y los modos de comer, destacando que los pueblos de las estepas se sirven las viandas sentados en el suelo, comparten sus comidas y consumen sus alimentos utilizando el mismo plato y cuchara.⁶⁸⁸ Sumado a esto, la descripción de esta comida –en la que los embajadores castellanos participan como invitados– también muestra la hospitalidad y generosidad de los anfitriones, quienes sirven grandes cantidades de alimentos, como expresión de abundancia y ostentación del mundo oriental. Con ello, “los lazos de sociabilización sensorial, los rituales de comer y beber crearían redes de solidaridad entre las personas en conexión con su memoria”.⁶⁸⁹ Por todo ello, la verbalización de los modos de comer y la presencia de la cultura material –en los alimentos y utensilios–, permite reconocer rasgos de las prácticas cotidianas de la sociedad turco-mongola, la que forja instancias de vida grupal en la que se comparte y sociabiliza en torno a la mesa, resaltando una imagen de lazos colectivos de la otredad oriental, en la que se proyecta una noción de ‘solidaridad’ y ‘unidad’ comunitaria basada en sus códigos y hábitos de alimentación.

Finalmente, el viajero hispano describe las vestimentas como objetos materiales de la otredad timúrida. En el caso de la indumentaria de Tamorlán, expresa:

E el Señor estava asentado en unos como almadragues pequeños de paños de seda broslados; e estava asentado de codo sobre unas almoadas redondas, e tenía vestidos una ropa de un paño de seda raso, sin labores; e en la cabeça tenía un sombrero blanco, alto, con un balax encima, e con aljófar e piedras.⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ Cfr. Béguelin-Argimón, Victoria, “Viaje y diferencias culturales: la visión del otro en la *Embajada a Tamorlán*”, p. 34.

⁶⁸⁹ Carbó, Laura, “Protocolo y hospitalidad: estrategias de acercamiento al extranjero en el relato de viaje de Clavijo”. En Daiana Agesta y Omar Chauvié (ed.), *VI Jornada de Investigación en Humanidades: homenaje a Cecilia Borel*, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2019, p. 1192.

⁶⁹⁰ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 259.

Asimismo, se refiere a la vestimenta de Cano (Saray Mulk Khanim), la esposa del soberano oriental:

E estando así toda la gente ordenadamente, de una de las cercas que cerca del pabellón estava, salió Cano, la mayor muger del Señor, que avía de venir allí, a la fiesta, ante el Señor, que venía apostada d'esta manera: traía una vestimenta de un paño colorado de seda con lavores de oro, ancha e luenga, que rastrava por el suelo; e no tenía mangas ni avía otra abertura, salvo do se metía la cabeça, e unas sobaqueras por do sacava las manos; e era trasgollada e no avía talle ninguno, salvo que era muy ancha juso. E de aquella vestimenta e venían travadas fasta quinze dueñas que g'la alçavan faza arriba porque pudiese andar. E ella tenía en la cara tanto albayalde e otra cosa blanca, que no parecía, salvo como un paper [...]. E ante el rostro traía un paño blanco, delgado; e en la cabeça traía una como cimera de un paño colorado, que parecía de las que con que justan, que le decendía el paño d'ella un poco por las espaldas. E esta cimera era bien alta arriba, e en ella avía aljófar mucho, muy grueso e claro e redondo, e otras muchas piedras balaxas e turquesas e de otras muchas maneras, bien hermosas e puestas. E eran las faldas brosladas de filo d'oro tirado; e encima d'ella traía una guirnalda de oro en que traía muchas piedras e aljófar muy grueso. E encima de la dicha cimera traía uno como castillo en que estavan tres balaxes, tan altos como dos dedos cada uno, muy claros e hermosos, que luzían mucho. E encima traía un plumaje blanco, tan alto como un codo; e d'este plumaje decendían plumas faza ajuso; e las unas decendían faza el rostro, que le llegavan fasta en par de los ojos; e eran plumas atadas en uno con fillos de oro. E al cabo avía una borla blanca de plumas de aves en que avía aljófar e piedras. E como andava, mecíase aquel plumaje a una parte e a otra.⁶⁹¹

Ambos pasajes denotan la gran riqueza de la vestimenta de los soberanos orientales, tanto de Tamorlán y su esposa Cano. En el primer caso, se destaca el uso de paños de seda, un sombrero blanco con joyas y piedras preciosas. En el segundo caso, se refiere a la presencia de paños de seda de colores con trabajos en oro, un velo blanco delante del rostro, una cimera con paños colorados en la cabeza, con perlas pequeñas y muchas piedras preciosas, faldas realizadas con hilos de oro y un tocado de plumaje blanco con hilos de oro, perlas y gemas.⁶⁹² Clavijo remarca la suntuosidad de las vestimentas orientales, que lo

⁶⁹¹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 289-290.

⁶⁹² Eleanor Sims indica que el embajador castellano establece diversas anotaciones sobre las vestimentas de los turco-mongoles, en las que refiere los materiales utilizados en sus ropajes, tales como seda, lana y lino, al igual que pieles de armiño, marta y zorro. Asimismo, detalla la cuidadosa elaboración de los trajes con pliegues y bordados, terciopelos y acolchados. Cuando el viajero ve a Timur menciona que posee un turbante alto con rica pedrería. También se refiere a la indumentaria de Pir-Mohammed, nieto del soberano oriental, quien se viste a la manera tártara, con una túnica de seda azul con bordados dorados. Incluso, describe la vestimenta de Cano, compuesta de una túnica exterior con seda roja bordada con oro, de cuello alto y sin mangas, un fino velo blanco

asombran por su belleza y riqueza. No deja de reiterar su admiración por las ricas confecciones de la indumentaria de los soberanos orientales, en las que las piedras preciosas se consideran ‘bien fermosas e puestas’ y las joyas de la cimera se perciben como objetos ‘muy claros e fermosos, que luzían mucho’. El viajero articula una visión estética centrada en la hermosura, la claridad y la disposición de los objetos materiales que cautivan su atención, y que, además, proyectan un imaginario fabuloso en torno a la cuantiosa riqueza de la corte de Tamorlán, en la medida que pueden confeccionar vestimentas lujosas, con gran fastuosidad y ricos detalles ornamentales. Según Laura Carbó, la descripción que realiza Clavijo sobre los atuendos y la entrada ceremonial de Saray Mulk Khanim refleja “un desfile de pleno color y exuberancia”,⁶⁹³ en la que se forja una representación majestuosa, digna y reluciente. Para el embajador castellano, la indumentaria de la otredad oriental se percibe de manera rica y delicada, con varios adornos y objetos suntuosos. De este modo, el relato detallista del viajero configura una noción del ‘otro’ basada en la profusión de objetos exóticos y riquezas materiales que asombran por su novedad, hermosura y diferencia.

2.3.4.4- Las Andanças e viajes de Pero Tafur

El relato de Tafur focaliza su mirada de la vida económica y la cultura material en dos elementos centrales: por un lado, la representación de tierras ricas y abundantes en metales preciosos, gemas, especias y productos exóticos; y por otra parte, la descripción de los rasgos de etnicidad de algunos pueblos orientales –turcos y tártaros–, a partir de sus formas de vida material –como vestimentas, armas y casas portátiles– que permiten aproximarse a nociones de su cultura e identidad.

En torno al primer aspecto, el caballero hispano menciona las grandes caravanas que provienen de la India:

E dende a quatro o cinco días la caravana llegó, la cual traía muchos camellos, tantos que yo no lo escribo porque no paresca hablar demasiado. Pero esta es la que trae toda la especería e perlas e piedras

y un tocado alto de tela roja adornado con oro, perlas, piedras preciosas y plumas blancas (Sims, Eleanor, “Clothing. In the Mongol and Timurid periods”, IX, *Enciclopedia Iranica*, vol. 5, fasc.7 y vol. 5, fasc.8, 1992. Disponible en: <https://www.iranicaonline.org/articles/clothing-ix> [Julio 2021]).

⁶⁹³ Carbó, Laura, “La corte femenina de Tamorlán. Sensorialidad y poder desde la perspectiva de Ruy González de Clavijo (1403-1406)”, *Mirabilia*, 29, 2, 2019, p. 156.

e oro e perfumes e lienços e papagayos e gatos de la India, e otras muchas cosas que se reparten por el mundo. E allí la mitad viene a Babilonia e de allí Alexandría, e la otra a Damasco e de allí al puerto de Barut.⁶⁹⁴

Asimismo, describe cómo Nicolò dei Conti le narra sobre las riquezas de Oriente:

Dizíe que, aunque lo avien robado, que muchas cosas traíe e muy ricas, así como perlas e piedras. E lo que más menció fazía era de cosas muy medicinales muy saludables, tanto que, según él dizíe, no podíe aver estimación el valor de ellas. Él me mostró un balax de muy grande precio e mostrome un sombrero de yerva redonda, tan delgado como el más sutil filo de seda que podía ser. E preguntávame, si Dios lo traxese a salvamento a tierra de cristianos, dónde me parecía que aquellas cosas suyas podíen aver mejor venta.⁶⁹⁵

En ambos pasajes podemos apreciar la noción de gran riqueza material de las tierras orientales. Tafur conserva el imaginario fabuloso de lugares exuberantes en oro, seda, especias, perlas y piedras preciosas. El viajero indica que la caravana de camellos es enorme, en la medida que resalta ‘que yo no lo escribo porque no parezca hablar demasiado’. En otras palabras, el recurso retórico utilizado por Tafur matiza la exageración: reconoce que son ‘muchos camellos’, sin embargo, recalca que no lo anota todo para evitar que tilden su escrito de amplificar demasiado los elementos materiales de Asia. Ahora bien, la narración acentúa en las ‘muchas cosas que se reparten por el mundo’, dando cuenta de la vida mercantil de lugares como El Cairo, Alejandría, Damasco, Beirut y la India. Se forja una percepción positiva de los bienes materiales: son cosas ‘muy ricas’, de ‘muy grande precio’, ‘más sutil’, y en relación con los objetos medicinales, estos se consideran ‘muy saludables’. En cierta medida, se establece una valorización alta sobre los productos de Oriente, y por eso el mismo viajero Nicolò dei Conti le pregunta a Tafur en qué lugares podría vender los objetos fabulosos de las tierras asiáticas. Con ello, se manifiesta un interés explícito en vender e intercambiar productos a través de mercados, con la finalidad de obtener ganancias y beneficios que permitan acrecentar las riquezas.⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 154-155.

⁶⁹⁵ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 163.

⁶⁹⁶ Cabe destacar que el imaginario oriental de Tafur valora las riquezas en diversos momentos de su viaje. Cuando describe las tierras del Preste Juan, indica: “E allí vienen ciertas generaciones con sus presentes, unos traen perlas, otros piedras de gran valor, otros vergas de oro, e cada uno, según la tierra donde bive, lo que en

Junto con esto, se describe una gran abundancia y circulación de productos en las tierras asiáticas. En el mercado de Babilonia (El Cairo), se señala:

La mejor e más rica e magnífica cosa de ver de Babilonia es el alcaicería, de tantas cosas como allí se venden de las que descienen de la India mayor, en especial perlas e piedras, especerías, perfumes e toda cosa odorífera, e seda e lienços. E quién podríe dezir cuántas cosas decienen de la India e se reparten por todo el mundo e gran barato de todas cosas sobredichas.⁶⁹⁷

Y en las tierras tártaras, también se menciona:

A esta cibdad, de la parte de la Persia e de la India, por tierra e por el mar de la Tana e el mar de Ryxabaque e el mar de Bacú, le vienen grandes mercadurías, especiería, oro, perlas e piedras, e sobre todo en la tierra propia ay toda la pelletería del mundo e mayor barato.⁶⁹⁸

Los mercados orientales se perciben como lugares dinámicos, en cuanto poseen circulación de objetos materiales que provienen de diversas regiones, así como también mucha cantidad de bienes exóticos que se tranzan en dichos territorios. Los mercados de Egipto, Persia, India, Crimea y el Cáucaso, concentran un flujo relevante de mercancías de las zonas orientales, y, a ojos de Tafur, estos productos se consideran ‘mayor barato’ y ‘gran barato de todas cosas sobredichas’.⁶⁹⁹ En este sentido, se transmite la idea de una ‘gran abundancia’ de los productos orientales, lo que permite a los mercaderes europeos obtener una mayor cantidad de bienes materiales y mejores ganancias.⁷⁰⁰ Por todo ello, las tierras

ella nace” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 159). Del mismo modo, el viajero sevillano relata cómo Nicolò dei Conti le entrega algunas cosas: “E diéronme algunas cosas que truxe: dos gatos de la India e dos papagayos e perfumes e otras cosas, e una turquesa, la cual yo tengo agora, e vituallas para el camino” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 172). A partir de esto, podemos notar cómo Tafur establece un interés de anotar los diversos bienes materiales de la otredad oriental, exaltando su riqueza y objetos valiosos. Todo esto anima su objetivo de informar sobre las rutas, mercados y bienes exóticos que favorezcan en la apertura de negocios del mundo occidental en Asia.

⁶⁹⁷ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 171.

⁶⁹⁸ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 210.

⁶⁹⁹ En la lengua castellana medieval, el término *barato* adquiere el sentido de ‘abundancia’ y ‘baratura’ (h. 1300). Posteriormente, se concibe bajo las nociones ‘de bajo precio’ (h. 1495) y ‘a bajo precio’ (h. 1529). También se vincula a la ‘porción de dinero que se da’, ‘rebaja para saldar una deuda’ y ‘fraude’. El verbo *baratar* (h. 1250) significa ‘hacer negocios’, ‘alterar el precio de algo para ganar dinero’, ‘trocar’ y ‘permutar’ (Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico*, pp. 64-65; Martínez Calvo, Pascual, *Diccionario Latino-Castellano Etimológico*, p. 462).

⁷⁰⁰ Hay que tener presente que los mercaderes de Venecia y Génova poseen relaciones comerciales con los pueblos orientales en la factoría de Tana y el mar Negro. Para Ángel Luis Molina, Tafur destaca cómo los

asiáticas se conciben como espacios copiosos en productos fabulosos que asombran por el gran dinamismo de sus ciudades, puertos y mercados. La mentalidad de Tafur, de carácter laico y urbano, establece un énfasis en los objetos preciados de las ciudades y las zonas ricas en intercambios mercantiles, con lo que se puedan alcanzar beneficios materiales para el mundo occidental.

Por otro lado, el viajero sevillano entrega información sobre la cultura material de las sociedades de Oriente, lo que permite generar acercamientos a la etnicidad de estos grupos, en vista de que se manifiestan hábitos, usos o rasgos socioculturales propios de su identidad. En esta línea, se refiere a los ropajes de los turcos:

E otro día cavalgó a caça e el ginovés me fizo ir con él, e llevaba gran gente de cavallo e muchos falcones e azores e leones pardos, e toda artellería de caça. E los turcos han por uso todos de traer en la silla una porra de fierro e un tamborino e su arco e cabarcho de frechas, esto es, todo su atavío para pelear. E porque la tierra es fría mucho elada e los cavallos caen a menudo, traen unas botas fasta la rodilla de cuero damasquinés muy duro, e las espuelas encaxadas allí, que nunca jamás se quitan de allí, porque, cuando cae el cavallo, sacan la pierna sin recibir daño, e quédase la bota en el estribo [...] Allí vi gente bien vestida a su manera de ropas luengas e mantos luengos como las mesmas ropas, abiertos por delante, de finos paños de lana e de seda e de brocados de Italia. E lo que yo mejor vi ni mayor abundancia fue la gran pellitería de martas cebellinas e comunes, e muchos armiños, y con dientes de unos raposos que allí tienen en mucha estimación, así por ser gentil pelleja como porque tienen muy gran molesa e son muy calientes para en tierra tan fría. Muchos de ellos se cubren las cabeças con lienços e otros con sombreros fechos al modo del tocado de las Huelgas de Burgos. Las sillas que cabalgan, como sardescas, pero ricas e cubiertas de ricos paños, e cabalgan más corto que luengo.⁷⁰¹

También narra sobre la vestimenta de los tártaros de la región de Tanais:

mercaderes italianos obtienen grandes mercancías en sus negocios, contando con la protección del Khan de las tierras de Tartaria. Así, los mongoles de Crimea protegen la colonia veneciana “en función de su interés comercial en la gran vía fluvial y por las riquezas que le procura su posición”, de modo que forjan un “dispositivo de defensa, puertas y torres fortificadas y puentes levadizos”, siendo reacondicionado “con la autorización del Can, que comprendió la importancia económica de la presencia veneciana” (Molina, Ángel Luis, “Viaje de Pero Tafur por las islas griegas, Constantinopla y Mar Negro [octubre de 1437-mayo de 1438]”, *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, vol. 18, núm. 3, 2016, p. 899).

⁷⁰¹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 202-203.

Las mugeres e aun los más de los ombres se visten de aquella seda de allá delgada e de labores menudas como estas moriscas, e los ombres traen gavanos de fieltro delgado como paño e así los pisan e no tienen costura. Sus armas son semitarras e arco e frechas e porras.⁷⁰²

Podemos apreciar cómo se describe la vestimenta de estas culturas en las que se apuntan los materiales y las principales características de los atuendos. Se informa con detalle de sus ropajes con el interés de transmitir una representación clara sobre la otredad oriental, lo que también nos permite reconocer los usos de sus vestimentas e implementos materiales en relación con sus contextos climáticos y territoriales. En el caso del calzado turco, se refiere que usan ‘unas botas fasta la rodilla de cuero damasquinés muy duro’, con la finalidad de abrigar las piernas y los pies debido al frío de las tierras de Turquía. El damasquinado consiste en un trabajo ornamental de figuras y dibujos en las que se incrustan filamentos de oro o plata en las ranuras de un objeto, en este caso, las botas de cuero de los turcos. Con ello se confecciona un trabajo artesanal en el que se aprecia una rica decoración de su calzado. Del mismo modo, el caballero español ofrece su percepción sobre los ropajes turcos, señalando que ve ‘gente bien vestida a su manera’. Tal como enfatiza Julia Roumier, “Tafur enaltece las cualidades del pueblo turco en general y la belleza de sus atuendos”.⁷⁰³ En cierta medida, el viajero valora la indumentaria de finos paños de lana, seda y brocados, además de las pieles de martas cebellinas y armiños que son estimadas por su ‘gran molesa’, es decir, suavidad y blandura, así como también porque ‘son muy calientes para en tierra tan fría’, constituyendo vestimentas cálidas y abrigadas. Finalmente, menciona los turbantes como tocados de lienzos de tela o sombreros con los que se cubren la cabeza. El viajero se deslumbra con las vestimentas de la otredad oriental, proyectando una buena impresión a partir de la sutileza y riqueza de sus atuendos.⁷⁰⁴

⁷⁰² Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 212.

⁷⁰³ Roumier, Julia, “La apreciación de lo extranjero: comprensión, elogio y placer en los relatos de viajes medievales cristianos (siglos XIV-XV)”, p. 390.

⁷⁰⁴ Según Charlotte Jirousek, las vestimentas tradicionales de los turcos –para hombres y mujeres– consisten en pantalones holgados (*salvar, don*) y una camisa (*gomlek*), las que se complementan con una variedad de chaquetas (*cebken*), chalecos (*yelek*) y abrigos largos (*entari, kaftan, uc etek*). Estas vestimentas tienen sus raíces en los pueblos nómadas de Asia central. Ahora bien, estas prendas poseen un valor estético fundamental, en cuanto se organizan a partir de sus riquezas y calidad de las telas, exaltando la jerarquía de la persona que utiliza dichos ropajes. En otras palabras, con una mayor cantidad de capas de la vestimenta, o una mayor cantidad de oro, piedras preciosas y otras riquezas, se genera un mayor volumen a la imagen corporal, lo que denota más estatus de poder para la persona que se viste con tales atuendos. Incluso, la forma del turbante, también indica el estatus, su ocupación política-administrativa, su posición religiosa u origen regional (Jirousek,

Sumado a esto, los tártaros de Tanais utilizan indumentaria con seda delgada y gabanes de fieltro delgado como paño y que no tienen costura.⁷⁰⁵ La elaboración de estas vestimentas también posee ‘labores menudas’, como un trabajo ornamental y delicado en los ropajes. Respecto al gabán de fieltro delgado, este podría corresponder a un caftán, esto es, un abrigo largo y holgado utilizado en las regiones de Asia central.⁷⁰⁶ En cierta medida, las descripciones de estas vestimentas y calzados nos aproximan a las formas y usos de las culturas orientales, las que dan cuenta de trabajos delicados, pero, a su vez, cómodos y funcionales, que deben proteger del clima frío y ser prácticos para el uso cotidiano. Por otra parte, el viajero sevillano establece una anotación sobre las armas y los atavíos para la lucha, como parte de la cultura material que utilizan en las guerras. Así, los turcos usan porras de fieltro, tambores, arcos, flechas, espuelas y estribos, y los tártaros poseen cimitarras, arcos, flechas y porras. Estos objetos informan sobre los instrumentos bélicos que emplean las sociedades orientales. En el caso de los turcos, se destaca la porra de fieltro como una maza para golpear y los arcos que permiten disparar las saetas a los enemigos. Las espuelas y estribos refieren piezas que se utilizan para establecer una mayor firmeza del jinete sobre el caballo; con el estribo se afirma el pie por los costados del animal y la espuela ayuda a picar la cabalgadura y dirigir los movimientos del caballo. De este modo, podemos apreciar cómo los turcos aprovechan los caballos tanto como medios de guerra como para desplazarse por los lugares y efectuar sus combates desde la montura del animal, con lo que pueden alcanzar mayores velocidades, golpear con sus armas y disparar flechas mientras cabalgan.

Finalmente, Tafur anota el modo en que los tártaros realizan sus viviendas: “E estas casas son portátiles, de ellas de lienzo, de ellas de verga, e acaece algunas veces, por la tierra estar cansada, mudar aquella cibdad en otra parte e, donde van, llevan lo suyo en carros e

Charlotte, “Clothing”. En Richard Martin, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, vol. 1, A-L, Macmillan Reference USA, Thomson Gale, New York, 2004, p. 149).

⁷⁰⁵ Tal como expresa Christopher Atwood, los mongoles no tejen sus vestimentas, por lo cual, principalmente se apoyan de materiales como pieles, cuero y fieltro. Ahora bien, las mujeres mongolas cosían de forma muy hábil las ropas utilizando telas importadas, tales como algodón, seda y brocado de seda (Atwood, Christopher, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, p. 112).

⁷⁰⁶ Para Charlotte Jirousek, el caftán corresponde a una chaqueta o abrigo largo, el cual resulta cómodo ya que se puede poner o quitar de forma rápida, sobre todo si se encuentran a caballo con un clima variable (Jirousek, Charlotte, “Clothing”, p. 149). En el caso del imperio mongol, como añade Christopher Atwood, el caftán se caracteriza por ser una túnica larga semejante a una bata, la que tiene un cuello inclinado desde la parte superior hasta la axila, o a veces también con forma cuadrada. El caftán se ata con un cinturón de cuero delgado que pasa por debajo del vientre y una banda ancha que lo cubre (Atwood, Christopher, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, p. 113).

asientan en aquella mesma orden, como si no pudiesen despegarse de como estaban”.⁷⁰⁷ El viajero destaca la forma de vida nómada de los mongoles de la región de Tana, quienes en el momento que se desplazan también transportan sus *yurtas*, consideradas como ‘casas portátiles’. Estas tiendas son hechas de lienzo y varas, que se pueden desmontar y trasladar con los carros hacia otras regiones, sobre todo cuando se agota el suelo y sus recursos, y deben buscar nuevos campos para sus rebaños que proporcionan alimentos y bienes fundamentales para la subsistencia de los mongoles.

En suma, mediante el relato de Tafur podemos notar cómo describe la vida económica y material de las sociedades de Oriente, forjando representaciones culturales basadas en la riqueza, abundancia y circulación de los productos exóticos. No obstante, desde el punto de la cultura material, la narración de Tafur entrega ricas informaciones que nos acercan a la etnicidad del mundo turco y mongol, en cuanto refiere los elementos materiales que utilizan en su vida cotidiana, así como también los usos y hábitos culturales que se desarrollan a partir de estos objetos.

2.3.4.5- *Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandevilla*

En la narrativa de Juan de Mandevilla se anotan varios pasajes en torno a las relaciones económicas y la vida material de las sociedades de Asia. Las descripciones resaltan un imaginario fabuloso centrado en la exuberancia y suntuosidad de sus objetos materiales, los que causan una gran impresión por la cantidad, la calidad, la belleza y el exotismo de sus productos.

El escritor inglés señala que las ciudades orientales poseen abundancia de bienes, los cuales se comercian con pueblos de otras regiones. De la isla de Lamori: “Et si es la tierra muy habundant de trigo, de carnes et de pescados, d’oro et de plata et d’otros bienes et cosas quoalessquiere. Alla van los mercaderos et lieuan criaturas por vender adaquellos de la tierra et eillos las compran”.⁷⁰⁸ De la región de Chilonfode: “En aquella cibdat fue el primer sitio del rrey Manti, car eilla es muy bella cibdat et muy habundant de todos bienes”.⁷⁰⁹ De la isla de Calanoth: “D’esta ysla va hombre por mar ata vna otra ysla que ha nombre Calanoth et ay

⁷⁰⁷ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 212-213.

⁷⁰⁸ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 93.

⁷⁰⁹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 108.

muy bella ysla et gran habundancia de bienes”.⁷¹⁰ De la región de Armenia: “Esta es vna noble tierra et habundant de bienes”.⁷¹¹ Y de la isla de Cayssan: “En aquella ysla ay grant habundancia de bienes, rriquezas et todas maneras d’especies, et de grandes boscages todos de castaynnas”.⁷¹² En el relato se refiere la abundancia de diversos productos, tanto de alimentos, especias, metales preciosos, entre otras cosas que se comercian con los mercaderes que provienen de otras regiones. Mandevilla emplea expresiones como ‘muy habundant’, ‘grant habundancia’ y ‘muy habundant de todos bienes’, con la finalidad de transmitir una representación de la gran riqueza de los territorios orientales.⁷¹³ De este modo, las ciudades abundantes de productos se conciben como lugares ‘bellos, ‘grandes’ y ‘nobles’, con lo que se forja una representación positiva y bondadosa de la otredad oriental, basado en las altas expectativas materiales que ennoblecen e hiperbolizan estos espacios. Así, con el discurso de la abundancia se enfatiza en los bienes materiales de las regiones de Asia con el objetivo de incentivar los desplazamientos y generar intercambios comerciales.⁷¹⁴

Respecto a los objetos, Juan de Mandevilla se refiere a las piedras preciosas que se encuentran en las tierras orientales. De la India, se anota el caso de los diamantes:

⁷¹⁰ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 99.

⁷¹¹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 133.

⁷¹² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 159.

⁷¹³ El discurso de la abundancia destaca por la profusión de frutos y bienes materiales, la desmesura de sus dimensiones, la fecundidad de la tierra y la infinidad de productos. De hecho, tal como indica Aníbal Biglieri, en los relatos de viajes de los siglos XIII y XIV, la abundancia se manifiesta en expresiones léxicas como ‘abondo’, ‘abondamiento’, ‘abondado(s)’, ‘abondads(s)’ y ‘abondadamientre’, con lo que se resalta la riqueza, la fecundidad y la gran cantidad de bienes de las ciudades de Oriente (Biglieri, Aníbal, *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, pp. 342-345).

⁷¹⁴ Sin ir más lejos, Juan de Mandevilla anota en diversos pasajes la presencia de mercados y relaciones comerciales. De la región de Latori: “Et ha hombre buen mercado de todas viandas” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 106). De la ciudad de Damasco: “Et es a.ij. jornadas lueint de la mar, et y ha v. jornadas de Jherusalem, mas sobre gameillos, sobre mulos, sobre rrocines, sobre dromadarios et sobre otras bestias hombre traye las mercaderias de Jndia, de Persia, de Caldea, de Armenia la granda et de muchos rregnados” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 60). Y de la región de China: “Cathay es vna grant ysla buena et rrica et bien merchanda. Alli van los mercaderos todos aynnos por auer especias et todas otras mercaderias mas que no fazen otra part. Et seppades que los mercaderos que yuan de Jenoa o de Venicia o d’otra part de Lombardia o de Romania que van por mar et por tierra ponen bien.xj. meses o .xij. o mas ante que puedan venir a l’ysla de Cathay, qui es la principal rregion de todas las partidas d’ailla et est del Grant Can” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 109-110). Podemos reconocer cómo el caballero inglés percibe las ciudades como lugares en los que circulan diversas mercancías, en los que las caravanas y los barcos mercantiles trasladan los objetos exóticos para obtener beneficios de las transacciones. El viajero ficticio enfatiza en los ‘buenos mercados’, lo que permite acrecentar las riquezas de los comerciantes, generando un gran dinamismo en la vida económica y material de las ciudades de Asia, y de lo cual, se proyecta un interés de que los mercaderes europeos puedan viajar y participar de estas redes de comercio internacional.

Et sobre aquellas rroquas d'aquel cristal crescent los buenos diamantes qui semblan de color turbia, cristal jaunastre muy alto a color d'olio. Et aquellos son assi duros que hombre non los podria polir, et de los otros diamantes que hombre trueba en Arabia que no son pas assi buenos et son mas brunnos et mas tiernos. Et d'otros trueba hombre en l'isla de Chipre que son encora mas tiernos. Et en la tierra de Macedonia s'en trueban assi bien, mas los meiores et los mas preciosos son en India.⁷¹⁵

Y en el palacio del Gran Khan, se señala la presencia de gemas en diversos objetos:

Item por dejus la tabla de l'emperador et las otras tablas de cerca et por dejusto vna partida de la sala ay vna vynna de fin oro qui es estendida por desuso et y a muchas grapas de vuas blancas, de amariellas, vermeillas, verdes et negras todas de piedras preciosas. Las blancas son de christal et de vericla et de yris; las amariellas son d'estopacio; las vermeillas son de rrubis, de granas et de alebandine, et las verdes son d'esmeralda, de perides et crisolites, et las negras son de onices et de geracites, et son todas assi propiament fechas que sembra que sean drechas vuas [...] Et toda la vaxiella de que hombre sierue en las salas et en las cambras son de piedras preciosas, specialment a las grandes tablas, o de jaspe, o de christal, o de amatista. Et si ay ta[ç]as d'esmeraldas, de saphires et de topacio et de peridas et de muchas otras piedras.⁷¹⁶

El falso viajero describe constantemente las piedras preciosas que lo cautivan, tales como esmeraldas, perlas, diamantes, rubíes, topacios, zafiros, entre otros. Estas se conciben 'beillas', 'preciosas', 'grosas', 'buenas', 'tiernas' y 'meiores', las que además se encuentran en 'gran cantidad'.⁷¹⁷ Para Pilar Díez de Revenga Torres, las piedras preciosas reflejan la riqueza, lo exótico y lo lejano, considerando que muy pocas personas tenían acceso a ellas.⁷¹⁸

⁷¹⁵ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 81.

⁷¹⁶ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 112-113.

⁷¹⁷ Cabe señalar que estas piedras preciosas circulan por diversas regiones, fomentando un mercado de bienes de lujo y suntuosidad. De las tierras egipcias, señala: "En Egipto y ha jardines que trayen [fructo] .vij. vezes en l'aynno et si troba hombre de beillas esmaraldes assaz, et por esto son ailli buen mercado" (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 20). En el caso de Alejandría, menciona: "En aqueilla rriuera hombre troba muchas piedras preciosas et mucho de ligno aloes" (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 24). Y en la isla Silla, se refiere: "Et al fondon d'este laco trueba hombre muchas piedras preciosas et de grosas perlas", de lo cual añade que en el río que descende al costado de la montaña "se trueban las perlas et piedras preciosas grant quoantidad" (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 103). Podemos apreciar cómo el escritor inglés desea transmitir noticias sobre la circulación de estos bienes lujosos y exóticos, los que se encuentran en grandes cantidades y generan 'buenos mercados'. Con ello, se resalta las piedras preciosas como parte de la riqueza material de los territorios asiáticos, la que se encuentra en su propia naturaleza —en las riberas o los ríos que descienden por los costados de las montañas—, y que asombran por su diversidad de formas, tamaños y cromatismo, siendo valorados como objetos 'hermosos', tanto en su estética y sus propiedades naturales.

⁷¹⁸ Díez de Revenga Torres, Pilar, "El uso de los nombres de los minerales en la literatura medieval hispánica". En Antonia Martínez Pérez y Ana Luisa Baquero Escudero (coords.), *Estudios de Literatura Medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de Murcia, Murcia, 2012, p. 296.

En cierta medida, estas gemas se estiman por su rareza y singularidad, en cuanto se anotan como objetos exóticos que deslumbran por su hermosura. Ahora bien, las piedras se valoran por su calidad, tanto en la forma, consistencia, tamaño y color, lo que genera gran interés en el escritor-viajero que destaca algunos de estos elementos en las piedras que describe. De hecho, en el caso del diamante de la India se indica que este nace de las rocas de cristal, siendo de una consistencia muy dura, aunque en otras regiones como en Arabia y Chipre son más blandas.⁷¹⁹ En el caso de las perlas, se refiere que estas son ‘grosas’, como expresión de lo grueso y lo grande, y en el caso de los diamantes, algunos son más grandes y otros más pequeños, los que alcanzan tamaños de una alubia y otros de una avellana.⁷²⁰ Anota los colores de algunas piedras, tales como los cristales, berilos e iris de tono blanco; los topacios de colorido amarillo; los rubíes, granates y almandinos de matiz bermellón; las esmeraldas, peridot y crisólitos de tonalidad verde; y los ónices y «hieracitas» de color negro.⁷²¹ Con todo, Juan de Mandevilla establece un énfasis en la belleza y singularidad de las gemas que pondera de manera favorable: por un lado, recalca la gran cantidad de piedras preciosas que se encuentran en las tierras orientales, como expresión de grandeza y opulencia; y por otro lado, valora la sutileza y hermosura de estas piedras que fascinan por sus formas, colores y esplendor natural.

Junto con esto, el caballero inglés se refiere a las vestimentas de los mongoles en las fiestas del Gran Khan:

⁷¹⁹ Cabe mencionar que, etimológicamente, el diamante proviene del latín *adamas*, *adamantis*, y este, a su vez, deviene del griego *adamas*, lo que se relaciona con el ‘acero’ y el ‘diamante’, al igual que con lo ‘indomable’, lo ‘invencible’ y lo ‘duro’. En otras palabras, el diamante se asocia a la ‘dureza’ en su composición natural, caracterizándose de su ‘resistencia’ y ‘fuerza indómita’ (Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 191; Diccionario Esencial VOX Latino-Español, p. 20; Góngora, María Eugenia, “El diamante y el imán, dos temas tradicionales en la escritura medieval”, *Revista Chilena de Literatura*, núm. 24, 1984, pp. 38-41).

⁷²⁰ Juan de Mandevilla menciona el tamaño de los diamantes: “[...] et crescent muchos ensemble, l’uno chico et l’otro grant. Et en y a bien del gros d’una faua. Et el mas gros que y pueda ser segunt natura es assi gros como vna nuez de galla, et todos son quoadrados et apuntados segunt lur natura sin ningun affeitamiento de mano d’ombre” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 82).

⁷²¹ Hay que tener presente que, dentro del imaginario medieval, las gemas poseen una amplia diversidad cromática debido a su gran variedad de virtudes. Según David Pasero, “el color y el brillo son los atributos físicos más importantes de una gema”. Así, mediante el cromatismo de las piedras es posible diferenciar sus cualidades y características virtuosas. En esta línea, “cada especie de gema posee de manera natural una virtud”, en la que influye el pensamiento simbólico-cristiano, al igual que el conocimiento de los cielos y el posicionamiento astral (Pasero Díaz-Guerra, David, “La razón de ser de las gemas a través de los lapidarios en castellano (ss. XIII-XVI)”, *Edad Media: Revista de Historia*, núm. 19, 2018, p. 356).

Et todos aquellos barones han coronas d'oro sobre las cabe[ç]as et muy nobles et muy rricas a piedras preciosas et grossas perlas d'orient. Et son todos vestidos de paynnos d'oro o de tartares o de camocaz al mas joliament que eillos pueden et que hombre podria deuisar. Et son las rrobadas orfressadas alderredor et obradas de piedras preciosas et de perlas muy rricament. Et maguera paynnos d'oro et de seda sean allá a mejor mercado que no son aqui paynnos de lana. Et son aquellos .iiij. barones departidos en .iiij. compaynnjas, et cad'un millar es vestido de paynnos todos d'una color, et assi bien atornados et assi rricament que es grant marauella a veer.⁷²²

La representación de la indumentaria de la otredad oriental se centra en la suntuosidad de sus vestidos y joyas. Los atuendos son realizados de paños de oro y seda, así como también de camocán, esto es, brocados que poseen un entretejido de oro o plata. El objetivo de Juan de Mandevilla es reforzar la imagen de Oriente centrada en sus vestimentas ricas, exóticas y asombrosas. Así, estos ropajes poseen delicados ornamentos que se encuentran obrados con perlas y piedras preciosas 'muy rricament'. Para el autor, estas ropas hacen que la persona se vea 'galante' y 'graciosa', causando una impresión estética agradable. En cierta medida, la belleza de los ropajes y adornos forman parte de un espectáculo visual que deslumbra por las delicadas telas, brocados, coronas de oro y diversas piedras preciosas, lo que se considera una 'grant marauella a veer'. La maravilla refleja lo asombroso y lo increíble, aquello que deslumbra por su novedad, y que, en este caso, produce una atracción por los materiales de los atavíos que sorprenden en su disposición estética y ornamental.

Finalmente, el viandante imaginario describe la grandeza y belleza material del palacio de la isla de Java:

Et ha el rrey vn palacio muy noble et muy marauelloso et mas rrico que ninguno que sea en el mundo, car todas las [escaleras] qui son fechas por puyar a las salas et a las cambras han vn quoadro d'oro et l'otro de plata, et todos los muros por dehuso son cubiertos d'oro et de plata. Et [en] estas placas y ha historias et bataillas de caualleros esleuadas et han todos creroles entor lures cabe[ç]as de piedras preciosas et de grossas perlas. Et las salas et las cambras del palacio son todas sortilladas o lambroxadas d'oro et de plata assi que ninguno no creería la nobleza nj la riqueza qui es en aquella tierra si visto no l'auia.⁷²³

Asimismo, menciona el palacio del Gran Khan en Catay:

⁷²² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 119-120.

⁷²³ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 98.

Aquel palacio do el setio es es muy grant et muy bello. Et dentro el palacio en la sala y a .xxiiij. colombas d'oro fino, et todos los muros son cubiertos por de dentro de cueros vermeillos qui son de bestias que claman 'pathios', qui son muy bien odorantes si que por la buena odor de las pieles ningun mal ayre no y podria entrar en el palacio [...] En medio el palacio ay vn setio a caualgar por el Grant Can qui es todo obrado d'oro et de piedras preciosas et de grosas perlas, et a los .iiij. cabos d'este setio ay .iiij. serpientes d'oro et todo entor ay largas rrayas, .j. rret fecho de seda et d'oro et de grosas perlas pendientes todo entor el setio. Et por dejuo d'este sitio son los conduites de los beurages que eillos beuen en la cort de l'emperador. Et cerca este Conduit ay muchos vaxiellos d'oro con los quoaes aquellos de l'ostal beuen. Et la sala del palacio es muy solepnement aornada et muy maraueillosament et bien parada de todas cosas de que hombre puede sala parar. Et primerament en el cabo de la sala es el trono de l'emperador bien alto do se asienta a tabla de finas piedras preciosas et de grossas perlas; et los escalones a puyar son todos de diuerssas piedras preciosas et de fino oro [...] Et ha l'emperador su tabla todo solo d'oro et de piedras preciosas o de christal blanco o amariello brodada d'oro et de piedras preciosas, o de amatista, o de lignum aloes que vienen de Paradiso, o de yvoire bandado et bordeuras d'oro. Et a cada una de su[s] mugeres su tabla por si, et sus fijos et los otros grandes seynnores que se asientan cerca eill assi bien. Et no ay tabla que no vala vn tesoro.⁷²⁴

Los palacios, descritos a partir de su riqueza material, sorprenden por las grandes cantidades de oro, plata, pieles y piedras preciosas. Así, estos edificios se conciben como 'nobles', 'bellos', 'ricos' y 'maravillosos', estableciendo calificativos que engrandecen estos espacios y sus recursos materiales. En el caso del palacio de la isla de Java, se destaca que la riqueza del edificio no es equiparable a ningún lugar del mundo: salas y escaleras grandes, muros de oro y plata y diversas placas y adornos recubiertos con gemas y perlas. El relato rebosa en la mención de la materialidad lujosa, tanto así que 'ninguno no creería la nobleza nj la riqueza qui es en aquella tierra si visto no l'auia'. Sumado a esto, el palacio del Gran Khan en China es 'muy grant et muy bello', porque posee una sala con columnas de oro y muros cubiertos con cueros de tonalidad bermellón, sumado a diversos adornos y objetos realizados con metales preciosos, perlas y gemas. Para Juan de Mandevilla, la sala del palacio se valora por estar 'muy solepnement aornada', reflejando grandeza y majestuosidad en sus delicados ornamentos. Del mismo modo, se recalca que los trabajos de los salones están realizados 'muy maraueillosament et bien parada de todas cosas', apreciando las riquezas y finos detalles en las elaboraciones de la construcción, el mobiliario y las vasijas de la sala.

⁷²⁴ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 110-112.

En este sentido, Juan de Mandevilla enfatiza en la admiración hacia la otredad oriental, la que cautiva con el brillo de sus tesoros y alienta un imaginario maravilloso basado en la exuberancia material y el horizonte onírico de las tierras lejanas.⁷²⁵

En definitiva, la construcción narrativa realizada por el autor inglés transmite un relato imaginario del espacio asiático, el cual encumbra representaciones fabulosas sobre su vida comercial y los objetos materiales que poseen. Se describen los grandes palacios, tesoros, piedras preciosas y vestimentas ricamente adornadas, que, por sobre todo buscan exaltar una imagen de gran abundancia, solemnidad y riqueza. En el caso de la traducción hispánica, se conservan dichos pasajes enfocados en la vida material y económica con la finalidad de informar la profusión de tesoros, especias y objetos maravillosos que animen a nuevas expediciones en búsqueda de las costas de Asia y sus productos exóticos.

2.3.4.6- El *Victorial* de Gutierre Díaz de Games

En la narrativa de Gutierre Díaz de Games se establecen breves referencias a la vida económica y la cultura material de la sociedad musulmana de la Berbería. Las principales anotaciones se centran en la riqueza de los territorios y en los objetos materiales que se encuentran en los barcos de los moros.

En el caso de Túnez, el cronista hispano señala que “es una muy grand e muy fermosa çivdad”,⁷²⁶ además de ser una zona “muy rica”⁷²⁷ y que “la tierra e las comarcas de al derredor, es la más virtuosa e más abastada del mundo”.⁷²⁸ El relato enfatiza la enorme riqueza que posee el territorio, valorando su virtud, belleza y grandeza. El autor resalta que es la ciudad ‘más abastada del mundo’, con lo que se manifiesta la noción de abundancia de y prosperidad material. Cabe señalar que Túnez posee un fructífero puerto con amplios

⁷²⁵ Tal como expresan F. Javier Villalba Ruiz de Toledo y Feliciano Novoa Portela, “lo que llama más poderosamente la atención de Mandeville en su imagen real o imaginaria de Oriente, es la riqueza que se derrocha por todas partes”. El caballero inglés describe de manera abundante los “palacios de príncipes contruidos de oro, plata y piedras preciosas”, además de referirse a tierras fértiles en especias, o regiones en las que no se puede ver “ningún signo de pobreza”, destacando el derroche de riqueza material y el lujo desenfrenado (Cfr. Villalba Ruiz de Toledo, F. Javier y Novoa Portela, Feliciano, “Los mitos medievales en la obra de John Mandeville”, *Isimu*, núm. 9, 2006, pp. 52-53).

⁷²⁶ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 46, p. 294.

⁷²⁷ Ídem.

⁷²⁸ Ídem.

intercambios comerciales, generando traspasos de bienes y mercancías entre las zonas norafricanas y los puertos del Levante peninsular.⁷²⁹

De hecho, cuando Pero Niño navega cerca del Estrecho de Gibraltar, encuentra las naves de los moros y sus bienes materiales y riquezas: “Allí falló sus naos, la que él avía ganado e la otra que él traía armada. E la otra su nao, viniendo por el Estrecho, falló un cárabo de moros muy rico, en que tomaron moros, e paños de oro e seda, e muchos alquizeres, e dátiles, e tinajas de manteca, e trigo, e çebada, e otras muchas cosas”.⁷³⁰ En el campamento moro de Muley Aben Agí, se indica: “Allí avía muchas alcatifas e alhonbras, reales e pequeñas, de muchas labores e diversas”.⁷³¹ En el puerto de Málaga, los moros entregan varios presentes a los caballeros cristianos: “Aquella tarde truxeron el adiafa muy honrosamente en muchas zabras guarnidas de paños de oro e seda, e con muchos atabales e otros estrumentos”.⁷³² En la costa de Berbería, los hombres hispanos toman algunos bienes de las casas de los moros: “Tomaron quanto traer pudieron de ropa e alhajas, e tornáronse, que nunca fueron conosçidos”.⁷³³ Menciona los objetos materiales de un barco que viene con mercaderes de la Berbería: “E partieron las galeas, faziendo la vía, e alcançaron una galeota de Aragón que venía fretada de mercaderes de Berbería, e falló en ella moros, e moras negras, e otros esclavos; e toda cargada de çera, e grana, e alquizeres, e mercaderías de grand valía”.⁷³⁴ Gutierre Díaz de Games enumera diversos objetos que considera valiosos, como paños de oro y seda, alhajas, alquiceles, cera, alfombras, tapetes finos, tinajas y numerosos víveres. Con ello, se destaca que el cárabo de moros es ‘muy rico’ y las ‘mercaderías de gran valía’: la representación de la otredad musulmana se asocia a la riqueza y gran cantidad de productos que se ponderan de manera favorable. El autor de la biografía resalta el interés por los objetos preciosos, los cuales se tornan un incentivo para el expansionismo castellano por las costas de la Berbería. Pero Niño al vencer en las batallas contra los moros, toma el botín

⁷²⁹ Hay que tener presente que la ruta de la Berbería que une “los puertos del Levante peninsular con los de Ceuta, Orán, Argel, Annaba, Bugía y Túnez, era recorrida por un heterogéneo grupo de mercaderes en busca de oro, esclavos y otras mercancías”, así como también de mercados en los que redistribuyen “ciertos productos agropecuarios y recursos naturales o donde contratar servicios a bajo coste” (Crespo Amat, Carlos y Soler Milla, J. Leonardo, “Fronteras marítimas en el Mediterráneo bajomedieval. Incidencias, conflicto y negocio entre la corona de Aragón y Túnez a partir de un episodio de 1413”, *Aragón en la Edad Media*, núm. 29, 2018, p. 75).

⁷³⁰ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 46, p. 295.

⁷³¹ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 49, p. 301.

⁷³² Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 37, p. 276.

⁷³³ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 50, p. 304.

⁷³⁴ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 50, p. 311.

de las naos y los campamentos. Tal como indica Rafael Beltrán, si bien la expedición del capitán de galeras del reino de Castilla consiste en un principio en una “misión de policía contra los corsarios cristianos que atacaban los barcos de comercio castellano”, esta campaña se convierte en una acción de “verdaderos corsarios castellanos contra las costas africanas, puesto que en las propias acciones de Pero Niño se juntaron las labores de vigilancia con las de corso, con conatos de verdadera piratería”.⁷³⁵ Así, la actividad de corso contra los musulmanes tiene como finalidad obtener riquezas, bienes materiales y cautivos. El botín es el motor de las expediciones corsarias.⁷³⁶ Esto genera beneficios económicos para la corona castellana, además de golpear los territorios de los enemigos de fe y mantener un mayor control sobre el tráfico mercantil en las costas de la Berbería y el Mediterráneo occidental.

2.3.4.7- El viaje a la Tierra Santa de Bernardo de Breidenbach

El deán de Maguncia establece algunas descripciones sobre la vida económica y la cultura material de los pueblos orientales. Sus principales menciones se centran en los mercados de los puertos y las ciudades, y en la suntuosidad y riqueza de las construcciones de las mezquitas del mundo islámico.

El viajero alemán anota diversas referencias sobre la abundancia de las tierras orientales. En el caso de Egipto: “Después llegamos en la gran ciudad llamada Chayro, siquiera Alcaire, la qual es toda llena de moros. Y ende habita lo más el soldán por ser tan crecida en población y habundosa en todos los bienes acá mundanos”.⁷³⁷ En la región de

⁷³⁵ Beltrán, Rafael, “El caballero en el mar: don Pero Niño, conde de Buelna, entre el Mediterráneo y el Atlántico”, p. 84.

⁷³⁶ Para María Teresa Ferrer Mallol, “el botín era la base de la actividad corsaria, el objetivo que movía a los armadores en corso a emprender una aventura de resultado incierto y sin duda peligrosa”. Dentro del botín, se valora a las personas que se venden como cautivos, las mercancías transportadas y naves enemigas capturadas (Ferrer Mallol, María Teresa, “Curso y piratería entre el Mediterráneo y Atlántico en la Baja Edad Media”. En Manuel González Jiménez [coord.], *La península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico, siglos XIII-XV*, V Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval [Cádiz, 2003], Servicio de Publicaciones – Sociedad Española de Estudios Medievales, Sevilla, Cádiz, 2006, p. 303). Junto con esto, Juan José Iglesias Rodríguez indica que “los beneficios económicos del corso eran muy elevados”, ya que obtienen cautivos, embarcaciones y diversas mercancías, tales como “sedas, vestidos, cueros, trigo, harina, cera, pez, alquitrán, sebo, manteca y aceite”. Además, “la Corona castellana era interesada directa en el producto de las actividades corsarias, ya que se reservaba la quinta parte del valor, el llamado *quinto de presas de moros*” (Iglesias Rodríguez, Juan José, “Las entradas de cristianos en Berbería (siglos XV-XVI). Relaciones pacíficas y violentas”, *Revista de Historia El Puerto*, núm. 50, 2013, p. 19).

⁷³⁷ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 418.

Thor: “Hay una huerta luenga junto con el [camino] que descende por la montaña, y no muy ancha: tiene almendreres, olivos, higueras y otras maneras de buenos frutales en habundancia”.⁷³⁸ Y en el caso de Tierra Santa: “En ciertos lugares habunda mucho en bienes d’el mundo, y es muy sobrado en panes, vinos y azeytes, en tal manera que me parece no haver visto yo mejor tierra, si nuestros pecados diesen ya lugar a que los cristianos en ella mandassen”.⁷³⁹ La representación de Oriente considera la exuberancia de diversos bienes materiales. En el relato se utilizan expresiones como ‘habundancia’, ‘habunda mucho’ y ‘muy sobrado’ en varios tipos de frutos y productos. Con ello, se resalta la gran cantidad y variedad de bienes que el viajero aprecia en las tierras orientales, los que se ponderan de manera favorable, en cuanto se refiere a ‘buenos frutales’ y que le parece ‘no haver visto yo mejor tierra’. En cierta medida, Bernardo de Breidenbach valora la calidad de la tierra y los productos de la zona de Tierra Santa. Así, transmite una imagen idílica de los Santos Lugares, como espacios fértiles, agradables y plenos que expresan una tierra de promisión.

Junto con esto, se menciona la relevancia de los puertos de Tierra Santa: “Vimos el nombrado puerto de Thor, en este mar mismo, donde arriban todos los navíos que de la India vienen cargados de speciería, y dende passan en Alexandría y fasta Venecia, por que se derramen a otras partes que no las alcançan”.⁷⁴⁰ También se refiere a las rutas comerciales de la zona del Mar Rojo y la India: “Por este camino se parte un otro al puerto de Thor, en el mar Vermejo, al qual de la India vienen los navíos en XVI días cargados de aromáticos y especies”.⁷⁴¹ Además, señala cuando un mameluco les informa del arribo de naves en el puerto de Thor: “contento, nos dixo cómo arribaron algunos navíos al puerto de Thor y con camellos habían levado muchas especies para Alcayre, por que las levassen, el Nilo ayuso, en Alexandría para cargar ende las galeazas de los venecianos y luego, cargadas, que partirían”.⁷⁴² Bernardo de Breidenbach destaca la circulación de productos materiales en los puertos de Tierra Santa, tanto como especias, objetos aromáticos y otros productos. Los barcos vienen cargados de estos bienes exóticos, los cuales se comercian en los puertos de la India, Alejandría, El Cairo y Tierra Santa. Sin ir más lejos, las naves venecianas se cargan

⁷³⁸ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 429.

⁷³⁹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 264.

⁷⁴⁰ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 428.

⁷⁴¹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 432.

⁷⁴² Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 433.

con estos productos, lo que indica la circulación de las especias y aromáticos en el mundo europeo.⁷⁴³ Con ello, el deán de Maguncia establece anotaciones centradas en la riqueza material de Oriente, resaltando la vida mercantil y los intercambios económicos. Su mirada trasciende el viaje meramente espiritual, dando espacio a la mención de objetos mundanos que se comercian y valoran por parte del mundo occidental.⁷⁴⁴

Del mismo modo, el viajero se refiere al mercado de El Cairo como una ‘maravilla’:

Al otro día, XIII, después de comer, de tres en tres, y quatro a lo más, fuemos a las lojas siquiera plaças de los mercaderes, donde vimos tanta generación y muchedumbre y tanta priessa como en Roma suele haver, en la iglesia de Señor San Pedro, el año que ganan el ju[/]bileo. Tantos vendían ende, y mercaban, que de ver era una maravilla; y a quien le oye, como increíble. No pienso que aya una ciudad assí populosa, rica ni grande, ni que tanto pueda en todo el mundo, como es aquélla, llamada Alcayre de Babilonia; ende mercados paños de seda, bestias monstruosas y armas algunas.⁷⁴⁵

Las zonas comerciales de El Cairo reflejan un gran dinamismo, estableciendo una intensa actividad mercantil y diversos intercambios de productos. El deán de Maguncia se sorprende de la enorme cantidad de gente que vislumbra en los mercados, lo que compara con la gran cantidad de personas que peregrinan a la iglesia de San Pedro en Roma. Asimismo, el autor alemán se impresiona con el trabajo de los mercaderes, señalando que sus ventas y formas de negociar se conciben como una ‘maravilla’ y cosa ‘increíble’. Esta noción de maravilla se percibe como una expresión de admiración por la grandeza y riqueza material de El Cairo: el viajero no cree que exista una ciudad igual de ‘populosa’, ‘rica’ y

⁷⁴³ Para Claude Cahen, el régimen mameluco articula un comercio internacional que genera prosperidad en sus mercados. De hecho, mantienen un amplio comercio con mercaderes italianos, provenzales y catalanes, además de conservar un monopolio con las regiones marítimas que conectan con la India, lo que provee de múltiples ganancias y beneficios económicos (Cfr. Cahen, Claude, *El islam*, p. 305).

⁷⁴⁴ El viajero alemán observa los objetos materiales de la otredad oriental, que cautivan por sus formas, cuantía y belleza. En la ribera del mar Rojo señala que se encuentran “muchas otras formas de piedras finas y buenas” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 433). En el palacio del sultán egipcio ve sus “armas y aparejos de los cavallos enjaezados y los adreços de paramientos y tapicería y joyas preciosas, con todo lo de su casa. Tenía guardado un animal para dar algalia, que se vendía en precio de oro” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 438). Destaca la riqueza y suntuosidad de los espacios del mundo musulmán, “donde hay muchas nuevas mezquitas, ricas labradas” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 445), así como también cuando señala que estos tienen “mezquitas muy altas y ricas, todas lavradas de piedra de mármol” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 443).

⁷⁴⁵ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 441.

‘grande’, y que ‘tanto pueda en todo el mundo’. Así, se asombra por la circulación de bienes y la variedad de productos de los mercados de las tierras orientales.

Por otro lado, en el *Viaje de la Tierra Santa* se mencionan los tributos que realizan los cristianos al sultán egipcio:

La tarde misma se allegaron a nos unos moros con quatro camellos cargados de fruta, como de peras y de maçanas, los quales enbía en cada un año el abat o padre d’el mo[.]nasterio en la ciudad Alcayre para el soldán. Y esto recibe de muy buen grado y suele partir a sus amigos por ser de aquellos sanctos lugares, montes de Oreb y Synaí.⁷⁴⁶

El sultán de El Cairo recibe los tributos que envía cada año el abad del monasterio cristiano. Esto permite conservar las relaciones pacíficas con el sultanato egipcio, con lo cual los monjes cristianos pueden desarrollar sus actividades y creencias bajo el dominio de los mamelucos. De hecho, el sultán recibe ‘de muy buen grado’ el cargamento de frutas traído en camellos, manteniendo la ‘amistad’ con las gentes del monasterio.⁷⁴⁷ Ahora bien, el sultanato mameluco organiza su economía mediante diversos impuestos a los grupos sociales de su territorio. Tal como explica Ira M. Lapidus, los impuestos se recaudan en gran medida en especies y granos, los cuales son enviados a los almacenes del sultán.⁷⁴⁸ De este modo, el estado mameluco logra acrecentar sus recursos económicos, y junto con ello, establecer un control sobre las gentes que habitan en su imperio.

Finalmente, Bernardo de Breidenbach describe los mercados de esclavos en Egipto:

Y dende, pasando por entre montones de gentes diversas, venimos en otro lugar, adelante, donde había generación gran llegada, porque un bárbaro fizo mercado de muchos sclavos, assí de hombres, como de mujeres, en tan poco precio, que si los hoviera por hurto alcançado, por más baxo precio dar no los podiera.⁷⁴⁹

⁷⁴⁶ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 432.

⁷⁴⁷ Cabe destacar que los tributarios cristianos y otros grupos no-musulmanes que pagan sus impuestos en los estados del mundo islámico medieval, pueden participar en la vida de la sociedad musulmana, constituyendo “comunidades bien distintas regidas por sus propias leyes y teniendo representantes oficiales cerca de las autoridades” (Sourdel, D. y J., *La civilización clásica del Islam*, p. 484).

⁷⁴⁸ Cfr. Lapidus, Ira M., “The grain economy of Mamluk Egypt”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 12, núm. 1, 1969, p. 5.

⁷⁴⁹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 441.

Asimismo, anota cómo se venden hombres, niños y bestias en los mercados:

Venimos fuera, en otra plaza, donde se vendían a precio los hombres así como bestias. Era grande compasión de ver los niños, que stavan mirando cómo los vendían y a quien los mercava. En este lugar como nos llevase un mamelluco a cada parte, viendo la gente, salióle un hombre a demandar de cuánto precio eran los esclavos que trahía consigo, pensando que nosotros fuésemos esclavos, al qual respondió como riendo: «Muy poco valen estos esclavos que dizes en esta plaza, empero luego pasarán en otra donde no se podrían mercar por precio alguno». Y ahun por esto él no desistió, ofreciendo por cada uno de nosotros X ducados, hasta que por el dicho mamelluco fue informado que no éramos para vender.⁷⁵⁰

El comercio de esclavos rinde altos beneficios a los mercaderes orientales. Se venden hombres, mujeres y niños, lo que anima a diversos compradores a contar con la mano de obra y servicios de estos cautivos. Cabe señalar que los esclavos forman parte de un amplio conjunto de bienes y productos que circulan por las rutas de Levante, resultando ser una de las mercancías “más lucrativas”.⁷⁵¹ Según Ira M. Lapidus, la riqueza mercantil se convierte en un poder social mediante la propiedad de esclavos, ya que estos se utilizan para servicios domésticos y labores comerciales.⁷⁵² Ahora bien, Bernardo de Breidenbach manifiesta su compasión al ver a los niños y diversos cautivos que se venden en los mercados. En otros pasajes anota cómo ve a “tres cativos tristes, encadenados, ante nos pedían lymosna llorando”,⁷⁵³ o también cuando recorre la ciudad donde se acercan “unos tristes cativos con muchas cadenas a pedirnos limosna”.⁷⁵⁴ El viajero alemán resalta la condición ‘triste’ y ‘lastimosa’ de los esclavos, quienes lloran encadenados o miran con preocupación quien los va a comprar. En el momento en que el deán de Maguncia recorre por las cercanías del río Nilo, indica que se encuentra con diversos esclavos que “hazían adobes de tierra según que hizieron en aquel tiempo los hijos de Israel en la servidumbre d’el rey pharaón, a quien embió Dios por sus llantos al servidor suyo Moysés, por que los librasse”.⁷⁵⁵ Compara a los esclavos

⁷⁵⁰ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 441.

⁷⁵¹ Khvalkov, Ievgen y Pérez Tostado, Igor, “El mercado de esclavos en la región del Mar Negro, siglos XIV y XV”, *Historia Social*, núm. 87, 2017, p. 101.

⁷⁵² Lapidus, Ira M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 119.

⁷⁵³ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 440.

⁷⁵⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 441.

⁷⁵⁵ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 442.

que vislumbra en El Cairo con los hebreos sometidos al poder del faraón de Egipto. La mirada del viajero alemán pone su énfasis en un discurso religioso que reprocha la dureza del sometimiento, y en el que, además, cataloga de ‘bárbaros’ a quienes hacen ‘mercado de muchos esclavos’.

En suma, podemos apreciar cómo el viajero alemán establece anotaciones sobre la vida económica y material de la otredad musulmana en medio Oriente. Su interés no solo estriba en describir su peregrinaje y los lugares sagrados, sino que también se refiere a la vida de las ciudades y los intercambios comerciales que se desarrollan. El escrito debe constituir un recurso informativo del mundo oriental que proporcione noticias a los reinos europeos sobre el estado político, social y económico de los pueblos de Asia. Si bien se deja maravillado en algunas ocasiones por el intenso flujo mercantil y la belleza de sus productos exóticos, finalmente su mirada religiosa genera un estado de ‘compasión’ por los esclavos que son vendidos en los mercados musulmanes de forma triste y luctuosa.

2.3.4.8- El Libro del Infante don Pedro de Portugal

En esta narración se describen las tierras orientales como lugares copiosos en riquezas y bienes materiales, además de resaltar una estética de belleza y aprecio por los objetos de la otredad asiática.

El lenguaje que se emplea en el *Libro del Infante* conserva la tradición narrativa de la ‘abundancia’. En Armenia se señala que “es la tierra que mana leche y miel”, y que esta “tierra es muy abundosa”.⁷⁵⁶ En la corte del Gran Tamorlán, a los viajeros les dan “muchas frutas estrañas, conviene a saber: leche, miel, manteca, passas, granadas y dátiles y en pos desto traxéronnos espaldas y piernas de cavallo assadas”, y luego, les entregan “muchas frutas y leche y miel y manteca, y mandó que todas las viandas que traxessen ante su señoría que nos las pusiesen delante porque viésemos su gran potencia”.⁷⁵⁷ En estos casos podemos notar cómo la tierra se concibe rica y fértil, en la que se encuentran diversos bienes y alimentos. Es tanta la cantidad que se refiere de estos productos, que en el relato se destaca que el Gran Tamorlán ordena que se coloquen las diversas frutas y comidas delante de los

⁷⁵⁶ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 16.

⁷⁵⁷ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 20.

viandantes para que vislumbren ‘su gran potencia’. Con ello, se forja un imaginario de grandeza y cuantía del mundo oriental, en el que se dispone de una gran cantidad de alimentos para recibir a los visitantes en sus tierras y se manifiesta el poder económico del soberano turco-mongol que posee una profusión de bienes materiales y comidas en su reino.⁷⁵⁸

Asimismo, en el escrito se enfatizan las riquezas materiales que los viajeros encuentran en el desplazamiento. En la procesión de Tamorlán se narra:

[...] y ivan fasta trezientos hombres con / trezientos cordeles de seda tan gruesos como el dedo y estos cordeles ivan atados en el carro, y encima del carro iva una silla muy rica de oro maciço toda engastonada en piedras preciosas, e a los pies de la silla salían cuatro vergas de oro muy altas, y sobre las vergas iva un paño de brocado y bordado de piedras preciosas, y él iva debaxo del paño assentado en la silla, y los hombres tirando de los cordeles, y assí llevavan el carro.⁷⁵⁹

Y en la corte de Bagdad, se enaltece la grandeza de los espacios y su riqueza:

E desde fomos sueltos demandamos licencia para ver las cosas que en ella eran y allí hallamos en el gudín, que es como alcáçar, una sala y una silla en que él comía por las fiestas, que no podían caber en la sala en que el Gudilfe comía ciento y cincuenta personas, e las paredes della eran // engastonadas de cornerinas y de esmeraldas, y el suelo desta sala era toda solada con unicornio y jaspe, y las mesas eran todas entalladas de camafeos y de diamantes.⁷⁶⁰

En ambos pasajes podemos apreciar la exuberancia de piedras preciosas y objetos que denotan riqueza en las cortes de Samarcanda y Bagdad. En la procesión realizada en las tierras de Tamorlán, se menciona la silla ‘muy rica de oro maciço engastonada en piedras preciosas’, además de paños brocados y bordados con gemas. También se realzan las paredes de un palacio del califa de Bagdad, que se encuentran ‘engastonadas de cornerinas y de

⁷⁵⁸ Cabe recalcar que estos objetos y frutas exóticas se conciben de manera bella y agradable. En la ciudad de Tarsa se indica: “e allí fallamos las más fermosas frutas que ay en el mundo” (Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 20). Y en el palacio del Preste Juan, se señala que donde durmieron los caballeros “arde una lámpara de bálsamo y otras dos do nós hacemos nuestras cortes, por razón que dan buen olor” (Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 29). En cierta medida, la percepción estética de los objetos orientales genera gusto y deleite, dado que se estiman como cosas ‘hermosas’, las ‘mejores que hay en el mundo’, e incluso, como objetos que producen un ‘buen olor’. De este modo, el narrador enfatiza en los sentidos –vista y olfato–, los cuales perciben el agrado y hermosura de la cultura material de Oriente, exaltando una fascinación por los bienes exóticos de las tierras lejanas.

⁷⁵⁹ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 19.

⁷⁶⁰ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, pp. 22-23.

esmeraldas’, el suelo realizado con ‘unicornio y jaspe’ y las mesas ‘entalladas de camafeos y de diamantes’. Gómez de Santiesteban resalta la riqueza de los objetos, que impresionan por su delicada elaboración y los ricos materiales de metales y piedras preciosas. El imaginario de Oriente cautiva a los viajeros por el brillo de su suntuosidad. Para Carmen Mejía, don Pedro de Portugal y sus caballeros al estar en las tierras del Gran Tamorlán, sienten un “gran placer de ver sus riquezas”.⁷⁶¹ Junto con esto, cuando recorren las tierras del Preste Juan, describe la sala de su palacio: “Y esta sala en que comía el Preste Juan era muy rica, que las paredes eran de azul de acre, y el tejado era de razimos de oro, y el suelo era todo de piedras preciosas, y la tabla de la mesa era toda de diamantes”.⁷⁶² La riqueza desborda de los propios edificios –en sus paredes, tejados, suelo y objetos–, generando la idea de un espacio exuberante y asombroso. Para Ana Maria Rodrigues, el palacio es descrito con detalle, enfatizando en la riqueza que los hombres medievales imaginan de Oriente, basado en el oro y las piedras preciosas.⁷⁶³ Según Aníbal Biglieri, la representación de Asia se basa en la noción “de riquezas al parecer inagotables”.⁷⁶⁴ Con todo, el escritor hispánico transmite la idea de un Oriente profuso y deslumbrante, donde la cultura material refleja un foco central de su narrativa, exaltando las riquezas, los tesoros y los lujos de sus reinos. Finalmente, el carácter nobiliario del texto entronca una intencionalidad narrativa en describir las tierras lejanas y exóticas de Oriente, pero, en concreto, en abordar la cuestión material que incentive las expediciones por el continente asiático, lo cual pueda contribuir en alcanzar beneficios económicos para el mundo occidental. Así, Oriente se imagina como una fuente inacabable de bienes materiales y riquezas asombrosas.

⁷⁶¹ Mejía, Carmen, “El Libro del Infante don Pedro de Portugal”, p. 317.

⁷⁶² Gómez de Santiesteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 25.

⁷⁶³ Rodrigues, Ana Maria, “O Infante Dom Pedro e as suas viagens reais e imaginárias”. En Vania Leite Fróes, et. al., *Viagens e espaços imaginários na Idade Média*, Anpuh-Rio, Rio de Janeiro, 2018, p. 22.

⁷⁶⁴ Biglieri, Aníbal, Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval, p. 334. Sin ir más lejos, en el *Libro del Infante* se señala que en las sierras de Armenia “passa un río muy ardiente, donde se cogen finas piedras preciosas” (Gómez de Santiesteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 17). En las tierras de El Cairo, se indica que “es de cuatrocientos mil vezinos y son cinco cercas en la ciudad, e cerca del omenaje es fecha toda de piedras de diamantes” (Gómez de Santiesteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 18). En las tierras del Gran Tamorlán, el almuédano y los cuatro alfaquíes tienen “guadameciles muy ricos y allí ponen sus platos de oro y de plata” (Gómez de Santiesteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 19). Y en el palacio del Preste Juan, “las puertas son de Líbano y las finiestras de cristal” y “los lechos donde nós dormimos son de zafires” (Gómez de Santiesteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 29). Se establece una mención de objetos fastuosos y ricamente ornamentados, además de tierras donde hallan diversidad de piedras preciosas que deslumbran por su singularidad y exotismo. Así, el relato subraya en la majestuosidad de los objetos y la proliferación de riquezas, forjando una imagen de prosperidad de las tierras asiáticas.

2.3.5- Espacios, paisajes y naturaleza

En la narrativa de viajes se mencionan espacios, paisajes y elementos naturales de la otredad asiática, en los que se aprecian dimensiones físicas, simbólicas, estéticas y culturales de las tierras foráneas. En particular, los espacios pueden corresponder a zonas construidas – como las ciudades, casas, palacios, entre otros–, o lugares naturales –como bosques, islas, desiertos, etc.–. Los viajeros establecen descripciones de los territorios, así como también percepciones y representaciones basadas en sus experiencias por dichos lugares. Asimismo, los viandantes articulan proyecciones estéticas sobre los paisajes, las cuales consideran nociones de belleza, agrado y asombro, y que, en este caso, también puede poseer una antítesis cuando algún viajero siente disgusto y rechazo por una determinada zona. Sumado a esto, los viajeros registran la naturaleza de los territorios, plasmando anotaciones sobre sus animales, vegetación y minerales, los que se describen a partir del exotismo y la diferencia. Así, se establece un acercamiento a la realidad exterior del mundo oriental, que provoca curiosidad, extrañeza y fascinación por sus espacios y formas naturales.

2.3.5.1- *El Libro de Marco Polo*

En la narrativa de Marco Polo se establecen diversas menciones a los espacios, los paisajes y la naturaleza. En el caso de los espacios y paisajes, se destacan las características de lugares construidos y naturales, considerando sus formas, tamaños y relación con los usos económicos, al igual que la percepción estética que se construye de estas zonas. En el caso de la naturaleza, se anotan referencias acerca de los animales y la vegetación que se encuentran en las regiones orientales y que sorprenden por su novedad y exotismo.

Si examinamos las anotaciones de los espacios que se realizan en la edición hispánica de la obra de Marco Polo, podremos distinguir ciertos grados de acercamiento a la etnicidad cultural de los pueblos de Asia. En el caso de la tierra de Mongolia, se relata: “Cierta cosa es que los tartres solién habitar mayorment en las partidas devés trasmontana. Et devés exaloch ha una provincia en do ha muchos bellos erbages et pasturas, en la cual provincia no avié

nenguna habitación de villas ni de castiellos”.⁷⁶⁵ Asimismo, cerca de la región de Tangut, las personas pueden recorrer varias “jornadas por desierto, que no y ha nenguna habitación sino en algunas avalladas que se troban de erbages, en do están muchas bestias salvages et hay grandes bosques de pinos”.⁷⁶⁶ Incluso, Marco Polo indica que los mongoles habitan en “lugares planos en do son herba et riberas de aguas, en lugares calientes por los grandes fridos que faze en el ivierno; et en el stiu stán en las montanyas por las grandes calores de faze”.⁷⁶⁷ Podemos apreciar cómo el viajero se refiere a la zona de las estepas en la que viven los mongoles, caracterizada por herbajes y pasturas, en la que no visibiliza rastros de urbanidad. El mercader veneciano destaca que no hay villas ni castillos. El espacio se describe como un lugar plano, árido y desértico, que posee algunos ríos y bosques de pino. Así, las estepas mongolas se caracterizan por llanuras con escasos espacios de cultivo y zonas boscosas, predominando más bien una región seca.⁷⁶⁸ De hecho, en estas zonas el clima es extremo, tanto por las bajas temperaturas y el frío invernal, así como también por los grandes calores del verano.⁷⁶⁹ En esta línea, la descripción que entrega Marco Polo nos permite aproximar miradas a la geografía física y el clima de la tierra de los mongoles, lo que a su vez nos acerca a los modos de relación que articula la sociedad oriental con su hábitat. Sin ir más lejos, la carencia de urbanidad en las estepas permite que el viajero refleje la diferencia cultural con la otredad asiática, la cual se caracteriza de una forma de vida austera y nómada. Los mongoles se desplazan con sus tiendas, animales y bienes buscando espacios habitables, principalmente basándose en la riqueza de sus pastos para la alimentación de sus rebaños. Con ello, la descripción del espacio posibilita un acercamiento a la etnicidad cultural de la

⁷⁶⁵ *El Libro de Marco Polo*, 6, p. 17.

⁷⁶⁶ Ídem.

⁷⁶⁷ *El Libro de Marco Polo*, 8, p. 24.

⁷⁶⁸ Según Morris Rossabi, las estepas mongolas poseen cerca de un 1% de tierra cultivable; un 8 a 10% corresponden a zonas cubiertas por bosques; y finalmente, el resto de las tierras se conforman de pastos o zonas desérticas (Rossabi, Morris, *The Mongols. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 4). Junto con esto, tal como señala René Grousset, la región de Mongolia posee altas mesetas que conserva “en sus partes menos estériles una vegetación de estepa que solo sirve para la cría de ganado”, de modo que se transforma en un espacio en el que los pastores nómadas recorren las tierras con sus rebaños (Grousset, René, *Historia de Asia*, Eudeba, Buenos Aires, 1962, p. 11).

⁷⁶⁹ Cabe mencionar que los territorios de Mongolia poseen un clima continental extremo, basado en sus bajas temperaturas y fuertes vientos. Desde noviembre hasta marzo las temperaturas son bajo cero, en tanto que, entre octubre y abril, aumenta levemente la temperatura, generando algunos breves veranos más cálidos y con escasa precipitación (Cfr. Rossabi, Morris, *The Mongols. A very short introduction*, p. 4).

sociedad mongola, en cuanto se refiere a su hábitat y a los modos de vida que desarrollan en base a las condiciones físicas y naturales de su realidad geográfica.

Por otro lado, en relación con los espacios construidos, Marco Polo anota el caso del palacio de Guambalech en China:

Et en medio del muro es el palacio del senyor, que es mayor que ninguno de los otros qui y ha ni que ningún hombre sapia al mundo. Et es todo plano, muit bello, et es bien X canas de alto; et las cubiertas son de oro et de azur et de otros colores muy resplandientes, todo envernizado, assí que es tan luzient que apenas lo puede hombre guardar cuando faze sol, car assí es pintado de fuera como de dentro. Aquesti palacio es tan grant que más de X mil personas y pueden comer. Et entre el un muro et el otro s'y ha muit bellos prados et herbages et árboles de diversas maneras, et otrosí y ha de diversas bestias salvages, specialment de aquellas en que se faze el almesech. Et todas las carreras por do hombre entra et salle son muradas.⁷⁷⁰

Asimismo, se refiere al gran tamaño de la ciudad, su amurallamiento y edificios:

La cual ciudat de Guambalech es tan grant que tiene XXVIII leguas, toda cairada, bien murada; et tiene cascún caire VI leguas, et el muro ha d'alto XXX cobdos et X de gros, et son todos blancos como nieve. Et ha en cascún caire tres puertas et en cascuna puerta y ha un palacio de la manera de los otros que vos havemos dicho, en los cuales y ha muchas armas por guardar la ciudat. Las carreras son amplas et luengas; et dentro la ciudat y ha de muy bellos hostales et palacios qui son de grandes senyores. Et en medio de la ciudat ha una torre en que stá una grant campana; como es nochi et desque aquella han sonado, nenguno no osa ir por la ciudat sino con lumbre.⁷⁷¹

El mercader veneciano retrata el mundo chino como un espacio urbanizado, caracterizado por sus grandes palacios y ciudades amuralladas. Se resaltan las calles, puertas y edificios del espacio urbano, que sorprenden por su belleza y enormes tamaños. En el escrito se hiperbolizan las dimensiones del palacio, sumado a la exuberancia y riqueza material. Respecto al conjunto palacial, se enfatiza que 'es tan grant que más de X mil personas y pueden comer'. Con ello se representa un gigantismo urbano, considerando que el palacio del señor mongol puede concentrar grandes cantidades de gentes en su interior.⁷⁷²

⁷⁷⁰ *El Libro de Marco Polo*, 15, p. 49.

⁷⁷¹ *El Libro de Marco Polo*, 15, pp. 51-52.

⁷⁷² Según Julia Roumier, Marco Polo manifiesta una gran admiración por el gigantismo de las ciudades asiáticas, considerando las vastas dimensiones de los edificios, las grandes concentraciones urbanas y las ricas formas

Adicionalmente, el viajero desarrolla una descripción detallada de los tamaños de los edificios y las ciudades: el palacio del Gran Khan tiene ‘bien X canas de alto’, en tanto que la ciudad de Guambalech ‘es tan grant que tiene XXIII leguas’ y el muro ‘ha d’alto XXX cobdos et X de gros’. La referencia de cifras exactas en los tamaños de los elementos urbanos tiene como finalidad establecer un relato detallista y preciso en la información. El mercader veneciano posee “una obsesión con las cifras más o menos exactas, o incluso fantásticas”,⁷⁷³ que incluye en su texto con un afán informativo, proporcionando datos útiles a los lectores y viajeros acerca de las distancias de las ciudades en jornadas o millas, los tamaños de las urbes y los edificios, así como también de diversos aspectos de la organización política, administrativa y económica de los pueblos asiáticos.⁷⁷⁴ Así, el viandante desea transmitir noticias fidedignas de los territorios extranjeros, por lo que busca entregar datos concretos que materialicen las grandes dimensiones de los espacios construidos y la realidad material de Oriente. Finalmente, la estética urbana provoca un sumo agrado en el viajero, quien acentúa que el palacio de Guambalech es ‘muit bello’ y sus cubiertas de oro son ‘tan luzient’, además de valorar que la ciudad está ‘bien murada’ y que en esta se encuentran ‘muy bellos hostales et palacios qui son de grandes senyores’. La ciudad cautiva por su belleza, la que se basa directamente en la grandeza, la riqueza y los colores resplandecientes de sus edificios, deslumbrando por su disposición arquitectónica y fulgor material.⁷⁷⁵

arquitectónicas (Roumier, Julia, “La apreciación de lo extranjero: comprensión, elogio y placer en los relatos”, p. 389).

⁷⁷³ Heers, Jacques, *Marco Polo*, p. 149.

⁷⁷⁴ Según Jacques Heers, la obsesión por las cifras de Marco Polo llega a convertirse en “la manía de computarlo todo”. De hecho, cuando llega a una ciudad se refiere a las cifras sobre “el consumo y la población, las rentas e impuestos, los puentes y las casas, y las naves que fondean en el puerto o descienden por el río”. Asimismo, menciona cifras que se relacionan con las monedas, los precios, los productos naturales y artesanales y los intercambios en los mercados (Cfr. Heers, Jacques, *Marco Polo*, pp. 148-149).

⁷⁷⁵ Marco Polo alude en varios momentos a los paisajes y la estética urbana. Cerca de la región de Caziangfu, se indica: “Partiendo de Caziangfu, andando por ponent, trobamos muchas ciudades, villas et castiellos muy bellos” (*El Libro de Marco Polo*, 22, p. 66). También se refiere a los paisajes cerca de Guambalech: “Et cavalgando hombre camino de ponent X jornadas, troba hombre ciudades, villas et castiellos bien habitados et muit delectables, en do y ha grandes praderias et otras cosas muy plazientes et las gentes bien graciosas” (*El Libro de Marco Polo*, 20, pp. 62-63). Incluso, se refiere al palacio de Daumangui: “El palacio de aquesti senyor es muit bello et grant; et tiene él muy bien X leguas; et dentro y ha jardines, fuentes et grandes pesqueras plenas de diversas maneras de pexes; et y ha XX salas muy bellas [...], las cuales son pintadas maravillosament, et hay mil cambras bellas et pintadas noblement; assí que las noblezas y son tantas que al mundo no y ha tan grant palacio ni tan bello” (*El Libro de Marco Polo*, 37, p. 105). La belleza para Marco Polo considera una relación con la disposición del paisaje urbano, el que deslumbraba por el conjunto de ciudades, villas y castillos. De estos, valora que son espacios ‘bien habitados’, ‘muit delectables’ y ‘muy plazientes’, generando una sensación de agrado y confortabilidad, tanto por las formas cuidadas y sutiles de las construcciones, así como también por los materiales que maravillan por su ‘hermosura’ y ‘nobleza’.

Del mismo modo, el comerciante y aventurero informa sobre las construcciones de los puentes que observa en las ciudades de China. Cerca de Guambalech: “Et en aquesti río ha un puent de piedra muy grant et bello que ha de luenga III mil passas et ha d’amplo CVIII passas, et ha XXVIII bueltas que son fundadas sobre grandes colonas de marbre et es la una colona cerca de la otra una grant passa”.⁷⁷⁶ De la ciudad de Singui: “Et hay VI puentes de piedra que dius cada uno passarié una galea”.⁷⁷⁷ De la ciudad de Quenlifu: “la cual es grant ciudat et noble, et hay bellos III puentes de piedra et tiene cascuno bien una legua et d’amplo más de VIII passas, et son sobre grandes colonas de marbre”.⁷⁷⁸ Y de la ciudad de Quinssay: “Et porque supié la nobleza de aquella ciudat, s’ý gelo envió a dezir por scripto: ‘Primerament, la ciudat de Quinssay tiene C leguas en torno et hay dentro XII puentes de piedra, diyuso de los cuales podrié passar una comunal nao’”.⁷⁷⁹ Los puentes forman parte esencial de la ciudad para el viajero italiano, en la medida que constituyen espacios de conexión entre territorios. A través de estos se logra establecer redes de intercambio y comunicación, reflejando una extensión de las rutas para las gentes que se desplazan y un espacio de valor económico que permite incrementar el tráfico comercial.⁷⁸⁰ El viandante resalta que son puentes realizados en piedra, los que se conciben ‘grandes’ y ‘bellos’, tanto así que en algunos de estos pueden pasar por debajo una ‘galea’ o una ‘comunal nao’. En la mirada del mercader veneciano, estos puentes ennoblecen a las urbes, tanto por su belleza y funcionalidad: los barcos pueden navegar por los ríos, cruzar debajo de los puentes y arribar en diversos puertos del territorio chino. Incluso, Marco Polo describe el puente de Quinssay pensando en su Venecia natal: “Et la razón por que ý ha tantos puentes es que la ciudat está toda sobre agua, assí como Venecia; assí mismo es toda environada de grandes aguas [...] Et ciertament no havié al mundo ciudat tan rica ni de do salliesen tantas mercaderías”.⁷⁸¹ El

⁷⁷⁶ *El Libro de Marco Polo*, 20, p. 62.

⁷⁷⁷ *El Libro de Marco Polo*, 42, p. 118.

⁷⁷⁸ *El Libro de Marco Polo*, 43, p. 122.

⁷⁷⁹ *El Libro de Marco Polo*, 37, p. 103.

⁷⁸⁰ Tal como sostiene Paul B. Newman, los puentes cumplen diversos roles para la sociedad medieval, tales como usos residenciales y comerciales, así como también funciones militares y religiosas. Los puentes proveen un paso para que los viajeros puedan cruzar los ríos, proporcionan rutas para que avancen soldados y peregrinos, y constituyen un espacio de circulación de bienes y productos que proveen de recursos materiales a las ciudades (Cfr. Newman, Paul B., *Travel and Trade in the Middle Ages*, pp. 51-60). A partir de esto, si consideramos el caso de Marco Polo, podremos apreciar cómo los puentes poseen un valor funcional y económico, en la medida que son vistos como espacios de circulación de mercaderes, quienes trasladan los bienes materiales a los mercados de las urbes y fomentan los negocios que generan beneficios comerciales.

⁷⁸¹ *El Libro de Marco Polo*, 37, p. 103.

viajero establece una comparación del puente chino con el contexto urbano y mercantil veneciano, en cuanto aprecia que la ciudad oriental se encuentra sobre diversos canales con agua, donde los puentes cumplen el rol funcional de conexión entre los espacios y la circulación de los productos. Para A. C. Moule, la ciudad de Quinsai (Quinsai, Hangzhou), se caracteriza por sus murallas, canales, el río que circula cerca de la urbe, los llanos de la ribera del río, los puentes de piedra o madera, el lago, la calle principal y las plazas del mercado, entre otros espacios de la ciudad.⁷⁸² Con todo, destaca que los canales grandes y pequeños corren por gran parte de la ciudad, de modo que se puede recorrer el territorio completo mediante dichos arroyos. Estos canales son anchos y grandes, por lo cual, los barcos pueden desplazarse cómodamente por los afluentes para proveer de recursos a los habitantes de la región.⁷⁸³ Sumado a esto, los puentes cruzan por sobre los canales y permiten un acceso fluido para los intercambios mercantiles.⁷⁸⁴ En este sentido, Marco Polo transmite la noción de un paisaje comercial, en el que estas construcciones se consideran como rutas de comunicación, tráfico y trasposos materiales.⁷⁸⁵

Por otra parte, Marco Polo también se refiere a los espacios naturales, los cuales sorprenden por su flora y fauna que se conciben de manera diferente. De las islas de Oriente,

⁷⁸² Moule, A. C., “Marco Polo’s Description of Quinsai”, *T’oung Pao*, vol. 33, 2, 1937, p. 107. Véase también: Moule, A. C., *Quinsai with other notes on Marco Polo*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 11-51.

⁷⁸³ Moule, A. C., “Marco Polo’s Description of Quinsai”, p. 116.

⁷⁸⁴ Para Glenn Trewartha, las ciudades chinas son descritas por los viajeros medievales occidentales como centros de industria artesanal y comercial, considerando que se recalcan el gran número de barcos en los ríos y en los puertos, las riquezas y el lujo material de las ciudades, y las enormes cantidades de población que habitan en estos territorios (Cfr. Trewartha, Glenn, “Chinese Cities: origins and functions”, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 42, núm. 1, 1952, p. 81).

⁷⁸⁵ La noción de paisaje comercial se encuentra extendida en la obra de Marco Polo, quien también se refiere a los ríos como espacios de confluencia económica. Del río Caramoran, indica: “En aquesti río y ha XV grandes naves qui lievan las cosas necessarias a las islas que son en mar, car la mar es luent solament una jornada. En cascuna nau d’estas van XX marineros et lievan de XV en XX cavallos con todo lo que han menester” (*El Libro de Marco Polo*, 36, p. 100). Incluso, alude el caso del río Quanil: “Et cuando hombre se parte de Siamfui, cavalgando hombre XV leguas, troba la ciudat de Sangui, la cual es grant, et hay muchas mercaderías et de ricos hombres. Et han grandes navilios, car stá fundada sobre el mayor río que sea al mundo, el cual ha nombre Quanil, et es tanto amplo et fondo que semella mar, car ha d’amplo bien X millas et de luengo bien C jornadas, et passa por muchas ciudades; et dizen algunos que más valen las mercaderías que van et vienen por aquesti río que todas cuantas mercaderías van por las mares de los cristianos” (*El Libro de Marco Polo*, 40, p. 114). Los ríos reflejan los afluentes en los que circulan los barcos, las personas y los bienes, estableciendo una comunicación marítima con los puertos y mercados de las ciudades orientales. Se extiende la noción del paisaje comercial como un espacio de circulación, el cual provee de recursos e intercambios materiales que generan ganancias económicas para los mercaderes y engrandecen las actividades industriales y mercantiles de las ciudades. Con ello, los ríos cumplen un carácter funcional en el escrito del mercader veneciano, siendo los espacios de tránsito e intercambio de productos.

se refiere: “Otrosí dizen aquellos savios marineros qui han navegado en aquella mar que dentro y ha VIII mil CCCCXL islas, la mayor part pobladas et plenas d’árbores et han tan nobles olores que la menor es semblant a ligualoe”.⁷⁸⁶ De la isla de Xeratany, se menciona: “qui es mui salvage lugar et hay grandes boscages qui echan de mui grandes olores”.⁷⁸⁷ De la región de Fachfur, se expresa: “Et han árboles mui grossos et grandes, los cuales han la scorça prima, et cuando los criaban, troban de dentro postrida blanca como farina et cúllela et fazen ende bell pan blanco”.⁷⁸⁸ Y de la isla de Java, se anota: “Et han grandes buscages que han buenas olores, en los cuales y ha girofles et nuezes moscadas et bresil et sándalo bermello et otras muchas specias”.⁷⁸⁹ Podemos notar cómo el viajero alude a las islas como espacios agradables, las que poseen enormes boscajes y diversas especias como productos de la naturaleza. Según Nicasio Salvador Miguel, las descripciones de las islas insisten en “la abundancia de materias primas, la belleza de la flora, la bondad de las aguas o la excelencia del clima”.⁷⁹⁰ Con ello, el espacio insular constituye un “refugio adecuado para la vida apacible y regalada”.⁷⁹¹ En esta línea, Marco Polo relata que en las regiones orientales se halla una gran cantidad de islas que poseen hermosos paisajes, los cuales asombran por sus bosques de olores deliciosos y sus abundantes árboles, plantas aromáticas y condimentos vegetales. Los bosques se conciben como lugares inmensos, con ‘árbores mui grossos et grandes’, que producen diversos frutos y especias. La naturaleza se vislumbra como proveedora de bienes.⁷⁹² Sumado a esto, Marco Polo establece una sensibilidad estética basada en el aprecio de los olores de los bosques, señalando que estos son ‘mui grandes’, ‘han buenas olores’ y ‘han tan nobles olores’. El espacio boscoso genera una sensación de agrado, en la medida que los olores de los árboles y la vegetación resultan placenteros para el viajero. Con todo, se construye una representación de un paisaje natural ameno, constituido

⁷⁸⁶ *El Libro de Marco Polo*, 46, p. 131.

⁷⁸⁷ *El Libro de Marco Polo*, 47, p. 134.

⁷⁸⁸ *El Libro de Marco Polo*, 48, p. 138.

⁷⁸⁹ *El Libro de Marco Polo*, 49, p. 139.

⁷⁹⁰ Salvador Miguel, Nicasio, “Descripción de islas en textos castellanos medievales”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 3, 1995, p. 52.

⁷⁹¹ Salvador Miguel, Nicasio, “Descripción de islas en textos castellanos medievales”, p. 53.

⁷⁹² Jacques Le Goff sostiene que, para la sociedad medieval, el bosque o la selva se considera “útil” y “preciosa”, ya que refleja una “reserva de presas de caza”, y además “un espacio para la recolección de los frutos de la tierra”. Asimismo, es el lugar de explotación de la madera, el carbón y otras materias primas, que convierten al bosque “en un terreno suplementario de la actividad económica” (Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 40).

por espacios frondosos, abundantes y bellos, de los cuales se transmite el imaginario de una vida apacible en las tierras lejanas.

En esta misma línea, los paisajes naturales se complementan con la presencia de animales que asombran por sus singularidades y contrastes con las criaturas de Occidente. En la región de Singui, se refiere: “Et hay muchos faisanes que son assí grandes como pagos, et lur coha ha bien X palmos de luengo; et hay de otras aves que han muit bellos plumages, de las cuales nosotros no hemos nenguna”.⁷⁹³ De la isla de Tanquíbar, se escribe: “En esta isla y ha muchos orifantes et mercaderos qui compran et venden los dientes de los dichos orifantes; et han muchos leones, mas no son tales como los nuestros, et han orsos et leopardos; et han mucho bestiar de moltos et cabras, et son todos blancos et han la cabeça negra”.⁷⁹⁴ En Habetis (Mediana India), se indica: “Et han muchos orifantes, no que nazcan en la tierra, mas adúzenlos y de las islas; et han girafans et leones, leopardos, asnos, orsos salvages et de otras muchas bestias; et han gallinas qui son muy bellas a veyer, et han struccios muy grandes et papagáis et signes et gatos maimones, qui han cuasi tal visage como hombre”.⁷⁹⁵ Y en el caso de Machidescatar, se señala: “Et han muchos orifantes [...] Et han grandes boscages en que ha sandil bermello et mucha ambra, car ellos toman muchas ballenas en lur mar; et han muchos leones et muchos leopardos et onsos et muchas de otras bestias salvages, mucho bestiar doméstico et muchas aves qui no son semblantes a las nuestras”.⁷⁹⁶ Los animales se encuentran en grandes cantidades por las tierras extranjeras, suscitando admiración por la belleza y la singularidad de sus formas. El mercader se sorprende de los ‘muit bellos plumages’ de los faisanes, las gallinas que ‘son muy bellas a veyer’, los avestruces (*struccios*) que son ‘muy grandes’ y los monos pequeños (*gatos maimones*) que ‘han cuasi tal visage como hombre’. El viajero desea destacar la novedad, exotismo y la diferencia, por lo cual, anota las características distintivas de estas criaturas con la finalidad de resaltar sus cualidades llamativas y particulares. Sin ir más lejos, en el escrito se acentúa en el contraste de la fauna, en vista de que en las regiones orientales poseen muchas aves ‘qui no son semblantes a las nuestras’ o muchos leones que ‘no son tales como los nuestros’. La diferencia se torna explícita: el viandante menciona la existencia de una fauna que nunca ha

⁷⁹³ *El Libro de Marco Polo*, 11, p. 34.

⁷⁹⁴ *El Libro de Marco Polo*, 62, p. 166.

⁷⁹⁵ *El Libro de Marco Polo*, 63, p. 170.

⁷⁹⁶ *El Libro de Marco Polo*, 61, p. 163.

visto. De este modo, el viaje genera una apertura sobre los nuevos espacios que recorre y que permiten establecer un encuentro con animales exóticos e ignotos.⁷⁹⁷

Sumado a esto, Marco Polo también se refiere a la naturaleza salvaje, en la medida que existen criaturas peligrosas y dañinas. De la provincia de Letabech, se menciona que las personas no se atreven a cruzar por los caminos “por las muchas bestias salvages que ý ha, specialment leones et onsos et otras terribles bestias”.⁷⁹⁸ En la provincia de Sangui, se indica: “Et en aquesta provincia ý ha tantos de leones por los caminos que es un grant periglo, assí que nenguno de noche no osa dormir de fuera de poblado”.⁷⁹⁹ En la ciudad de Quenlifu, se destaca que hay “grandes leones qui ý fazen grant dapnage”.⁸⁰⁰ En la región de Mien se encuentran “muchos orifantes, buyes salvages et otras muchas bestias”.⁸⁰¹ Y en el reino de Elui, se anota: “Et han muchas bestias salvages et sierpes muit grandes et veninosas”.⁸⁰² Los espacios silvestres y abiertos, fuera de los territorios urbanizados, son descritos como las moradas de fieras y animales salvajes. Estas bestias se califican como ‘salvages’, ‘terribles’ ‘grandes’ y ‘veninosas’, además de que pueden causar un ‘grant peligro’ y un ‘grant dapnage’. Según Ignacio Malaxecheverría, el animal refleja “lo impenetrable y lo extraño”,

⁷⁹⁷ Cabe mencionar cómo en la edición hispánica de la obra de Marco Polo se establecen varias referencias a los animales exóticos de las tierras orientales. En la provincia de Singui se refiere el caso del buey almizclero: “Et hay buyes salvages muit grandes et bellos a veer –car son pelosos et lures pelos han bien III palmos de luengos et son blancos et negros–, mas no los pueden tomar sino cuando son chicos. Et críanlos con los domésticos, et son más fuertes que los domésticos. En aquesta provincia ha asaz de aquellas bestias en que se troba l’almesech, et es el más fino que sea; la cual bestia es assí grant como un ciervo, et ha grant coha et muit grossa, et no ha banyas, et ha IIII dientes deyuso et dos desuso. Et tróbale el almesech al ombligo en semblant de boca, et está entre el cuero et la carne, et gítanla de fuera con el cuero et con todo” (*El Libro de Marco Polo*, 11, p. 33). Asimismo, anota el caso de elefantes, unicornios, simios y azores en la isla de Sumatra: “Et han muchos orifans et unicornis assaz, los cuales son de aquesta manera: ellos son de granderia semblantes a los orifans o poco más, et han semblantes pelos que los brúfols et tal piet como orifant, et han un grant cuerno en el fruent, negro; et no faze ningún mal sino un poco con la lengua, porque la ha spinosa; et han la cabeça como puerco senglar et líevala todavía baxa; et stá todavía por los almoriales, et es muy suzia bestia et fea de veyer. Et en esta tierra han muchos signes de diversos colores, et han açores negros muit bien bolantes” (*El Libro de Marco Polo*, 48, p. 136). El viajero occidental se refiere a la belleza y la singularidad de los animales, como el caso del buey almizclero, del cual se señala que se extrae el almizcle -sustancia que se utiliza para preparaciones aromáticas-, al igual que los simios y los azores, que se ponderan favorablemente por sus coloridos y formas naturales. Incluso, describe a criaturas fabulosas como los unicornios (rinocerontes), los que se caracterizan de ser del tamaño de los búfalos, tener la piel como los elefantes y poseer un gran cuerno negro en la frente. En el caso de este último, se recalca la ‘fealdad’ del animal, en cuanto se considera una bestia sucia y fea de ver. El mercader italiano describe la amplia fauna de estas localidades como una forma de presentar la gran riqueza natural y exótica de las tierras lejanas, y con ello, reforzar la idea de la novedad de la otredad asiática.

⁷⁹⁸ *El Libro de Marco Polo*, 25, p. 73.

⁷⁹⁹ *El Libro de Marco Polo*, 34, p. 95.

⁸⁰⁰ *El Libro de Marco Polo*, 43, p. 122.

⁸⁰¹ *El Libro de Marco Polo*, 30, p. 89.

⁸⁰² *El Libro de Marco Polo*, 53, p. 151.

considerando que la comunicación con este no existe o es muy mínima, de modo que el hombre proyecta en aquél “sus angustias y sus terrores”.⁸⁰³ En esta línea, la bestia provoca temor por el daño que puede ocasionar, en cuanto muerde, pica, araña y devora, lo que podría derivar en graves heridas o la muerte. Para Marco Polo es evidente que existen animales peligrosos que se encuentran fuera de los muros de las ciudades, y que, en este caso, son tildados de manera negativa por el miedo y la amenaza que suscitan. Con todo, la narración de animales nocivos y peligrosos en el escrito del mercader veneciano también cumple un rol de exaltación de la aventura, en vista de que el espacio abierto expresa la tierra no domesticada: cruzar por dichos lugares silvestres repletos de fieras y animales salvajes legitima el carácter aventurero del viandante que se enfrenta a parajes extraños, inhóspitos y desconocidos.

Finalmente, Marco Polo describe a las serpientes y sus propiedades medicinales en la región de Cayrum (Yunnan):

Et aquí se troba muchas culuebras, et sierpes qui han más de X pides de luengo et dos de grossería et han dos camas cerca la cabeça. Et préndenlas assí: por la grant calor que faze stán dius tierra, et en la noche a frescor enden sellen a pazer, et comen todas las bestias que troban; et quando son fartas van a beber por los ríos que troban, et van muit quedas, por lo grant peso que lievan. Et los caçadores que las prenden vienen de día allá do ellas stán et fincan por el camino do ellas usan de passar grandes palos de fusta que han al cabo un fierro tallant como rasor, el cual stá cubierto con arena; et d'estos palos meten muchos d'acá et allá. Et quando la sirpient passa por aquestos palos, náfrase en tal manera que muere. Et quando troban muerta sácanle la fiel, la cual se vende muy cara por las medecinas que d'ella fazen, specialment que si alguno es mordido de un can rabioso et beve d'aquel fiel con un poco de vino, tantost es guarido. Et assí mismo ende dan a fembra que vaya de parto, et de continent infantará. Assí mismo es bueno a madurar flaruncos et muchas otras malautias. Et assí mismo comen carne d'estas sirpientes, las cuales sirpientes comen todas maneras de bestias que troban quando sellen a pacerse, et encara a los hombres; assí que por aquello en aquella tierra no atura nenguna bestia salvage.⁸⁰⁴

⁸⁰³ Malaxecheverría, Ignacio, *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid, 2002, p. 14.

⁸⁰⁴ *El Libro de Marco Polo*, 27, p. 79.

Podemos apreciar el proceso en el que se caza a las culebras y serpientes, y posteriormente, se vende su carne como alimento y su hiel por sus propiedades naturales.⁸⁰⁵ El viajero resalta el valor de la hiel de la serpiente, la que señala que se vende ‘muy cara’ debido a sus usos medicinales, en cuanto se realizan antídotos para mejorar la salud de las personas. De hecho, se elaboran brebajes de esta hiel de serpiente con vino, la que ayuda contra la mordedura de un perro rabioso, favorece el proceso de parto para las mujeres que tienen dificultades de dar a luz y resulta eficaz contra las pústulas y otras muchas enfermedades. De este modo, Marco Polo circunscribe su mirada de la naturaleza hacia aspectos medicinales y mercantiles, examinando los usos que le otorgan las gentes orientales a las partes corporales de los animales, así como también las ventajas económicas que se obtienen con la venta del antídoto realizado con la hiel de la criatura. Junto con esto, el mercader veneciano indica que las gentes de Yunnan ‘comen carne d’estas serpientes’, de modo que esto alienta también un mercado que provee de este alimento para las personas. En este sentido, el viajero narra el caso de las serpientes con la finalidad de informar sobre las prácticas y los usos de la sociedad oriental con estas criaturas, las que se consideran como recursos valiosos por sus beneficios medicinales y económicos.

En definitiva, mediante este relato de viajes podemos notar cómo el viandante italiano establece una constante mención de espacios construidos y naturales, al igual que elementos de la vegetación y la fauna oriental. Si bien establece descripciones de los paisajes y sus elementos materiales y naturales, en los que cataloga de manera ‘bella’, ‘noble’ y ‘buena’ los lugares que recorre, también articula una mirada mercantil en la que valora las construcciones por su funcionalidad económica y los paisajes naturales por los recursos y materias primas que pueden proveer para los negocios de las tierras orientales.

⁸⁰⁵ Según Manuel Carrera Díaz, estas ‘serpientes’ corresponden a cocodrilos, dado que Marco Polo indica que tienen dos patas muy cerca de la cabeza, y probablemente el viajero vio un ejemplar mutilado (Carrera Díaz, Manuel (ed.), Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 230, n. 549). Para Ana Barja López, estas ‘serpientes’ se refieren a los cocodrilos, destacando que se mencionan las dos patas del animal, sus ojos de gran tamaño y hábitos más terrestres que acuáticos (Barja López, Ana, “Los animales fantásticos en *Il Milione*: varios ejemplos de *descriptio*”, *Estudios Románicos*, vol. 26, 2017, p. 119). Finalmente, para Francisco Sangorrín Guallar, el mercader veneciano posiblemente alude a los cocodrilos, en particular, una especie china denominada *alligator sinensis*. Aunque también podría referirse a serpientes boas o pitones (Sangorrín Guallar, Francisco (ed.), Marco Polo, *La versión aragonesa del Libro de Marco Polo (siglo XIV). Edición y estudio*, p. 89, n. 444).

2.3.5.2- El *Libro del Conosçimiento*

En el texto anónimo español se mencionan los espacios orientales de manera breve y referencial, en el que se aluden a las características geográficas, y en algunos casos, se establecen referencias con elementos míticos y religiosos. En cuanto a la naturaleza, esta se anota de forma escueta como parte de los paisajes descritos en la obra, en la que se incluyen noticias sobre tierras yermas, montañas, lagos, ríos y algunos animales.

Respecto a los espacios geográficos en el *Libro del Conosçimiento*, podemos distinguir dos maneras principales en las que estos aparecen en el texto: primero, como espacios mítico-religiosos, que forman parte de representaciones culturales basadas en el imaginario de una geografía sagrada y las ensoñaciones de Oriente; y segundo, como paisajes geográficos y naturales, en los que se retratan las características físicas del espacio, las cuales permiten crear una imagen de las tierras lejanas.

En el caso del espacio mítico-religioso, se anota la ubicación del Paraíso Terrenal en la región de África Oriental:

Et llegamos al Rio del Oro de que ya conté de suso, que se parte del Nilo, el qual naçe de las altas sierras del polo Antartico do dizen que es el Paraisso Terrenal, et atraviesa toda Nubia, et toda Etiopia, et a la salida de Etiopia partese en dos braços. El uno va contra el desierto de Egipto por Damietta. El otro braço mayor viene al poniente et metese en la Mar Oçidental, et dizenle el Rio del Oro.⁸⁰⁶

Asimismo, en las tierras del Preste Juan también se menciona el emplazamiento del Paraíso Terrenal:

Parti de la çibdad de Graçiona por que las çibdades deste imperio non pude asumir, et andude por muchas tierras et çibdades et llegué a la çibdat de Malsa, do mora sienpre'l Preste Iohn, patriarca de Nubia et de Etiopia. Et a la ida yva sienpre rribera del rrio Eufrates, que es una tierra muy poblada et abundada. Et desde fuy en Malsa folgué y un tiempo por que via et oya cada dia cosas maravillosas. Et pregunté por el Parayso Terrenal que cosa era et que dezian del. Et dixeron me omes sabios que eran unos montes tan altos que confinan con el çirculo de la luna et que los non podia ver todo ome, ca de veynte omes que fuesen non los verian los tres dellos, et que nunca oyeran dezir de ome que alla subiese. Et omes ay que dizen que los vieron a la parte de oriente, et otros a la parte de medio dia. Et

⁸⁰⁶ *El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 56.

dizen que quando el sol es en Geminis veen los a medio dia, et quando el sol es en Capricornio veen los a la parte de oriente. Et dixeron me que estos montes eran todos çercados de pielagos muy fondos del agua que dellos descende, de los quales pielagos salen quatro rrios muy grandes que son los mayores del mundo, que les dizen Tigris, Eufrates, Gion, et Ficxion. Et estos quatro rrios rriegan toda Nubia et Etiopia, et las aguas que delos dichos montes desçienden fazen tan grand rruydo, que a dos jornadas suena el son de las aguas [...] Et en todo tienpo da el sol en aquellos montes, quier de noche quier de dia, quando del un cabo, quando del otro. Esto es por que la meitad destos montes son sobre el horizonte et la otra so el horizonte, en tal manera que encima de los montes nunca faze noche, sin tiniebra, nin faze frio, nin calentura, nin sequedat, nin umidat, mas mucho egual tenplamiento. Et todas las cosas así vigitables como sentibles et animales que alli son, non puede jamas conrronper nin morir.⁸⁰⁷

En ambos pasajes se refiere la idea de que el Paraíso Terrenal se ubica cerca de las regiones de Nubia y Etiopía. Con ello se destaca los brazos de los ríos que se desprenden del Edén y que bañan los territorios de África oriental. Del mismo modo, en las tierras del Preste Juan se describe el Paraíso como un espacio alto, el que se halla encima de unos montes que confinan con el círculo de la luna. El espacio paradisiáco se torna un lugar maravilloso e inaccesible, considerando la gran altura de los montes y que estos se encuentran cercados por piélagos profundos. Para Jean Delemeau, el jardín del Edén se encuentra prohibido a las personas debido al pecado original,⁸⁰⁸ por lo cual, Dios protege el acceso de este espacio sagrado. En esta misma línea, Howard Rollin Patch señala que en la literatura y la cartografía medieval se articulan diversas representaciones sobre el Paraíso Terrenal, el cual “se encuentra al oriente” y en el que “su altura o su barrera oceánica lo separan del resto del mundo, o bien la separación la efectúa una muralla de fuego”.⁸⁰⁹ En la narrativa medieval se alude al Paraíso como un lugar lejano, situado en zonas inalcanzables y rodeado por una muralla o montañas, e incluso, separado por grandes aguas, reflejando barreras que impiden el acceso de este espacio al hombre. Ahora bien, el Paraíso en su interior es “un jardín pleno de árboles, frutos y flores que en algunos relatos son imperecederos, y en otros tienen un valor medicinal”,⁸¹⁰ además de contar con deliciosas fragancias, el Árbol de la Vida y

⁸⁰⁷ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 62.

⁸⁰⁸ Delemeau, Jean, *En busca del paraíso*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2014, p. 21.

⁸⁰⁹ Patch, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1956, p. 156.

⁸¹⁰ Patch, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*, pp. 161-162.

afluentes maravillosos. Sumado a esto, el clima es templado, en el que “el aire es claro y agradable y reina la primavera”.⁸¹¹ A partir del texto anónimo español, podemos observar que en el Paraíso Terrenal circula una gran cantidad de agua por sus ríos, generando una tierra rica, fértil y abundante, la que también cuenta con un clima templado y vegetación y fauna que no se corrompe ni muere. Según Juan Gil, en el *Libro del Conosçimiento* se exalta la idea del Paraíso como un lugar en el que reina una “perpetua luz y maravillosa templanza y salubridad”.⁸¹² Por otra parte, el imaginario del Edén se extiende por las tierras africanas, esto debido a que los viajeros europeos que recorren las costas de China no encuentran noticias del Paraíso en Oriente.⁸¹³ Así, la nostalgia por el Paraíso alienta una búsqueda por parte de los viajeros medievales, quienes proyectan la ensoñación de un espacio fabuloso en los lugares remotos del mundo.

Desde otra vereda, el libro de viajes hispánico se refiere a espacios bíblicos, como los montes donde estuvo varada el arca de Noé:

Despues desto parti de los Montes del Toro et fuy veer los Montes de Armenia la Mayor, do arribó el arca de Noe quando escapó del general diluvio. Aquel monte es todo de piedra de sal tan blanca como el cristal. E sabed que es una de las montañas altas del mundo et es medio de la faz de la tierra, e ningund omme puede alla sobir maguer fue provado por muchas vezes.⁸¹⁴

Incluso, relata sobre las tierras de Got y Magot:

Desi llegué a los Montes Caspios al castillo de Magot. E sabed que estos montes son muy altos sin mensura et çircunrodean la Tartaria de mar a mar, et asy que no ay mas de una sola entrada muy angosta. E de una parte desta entrada es un castillo todo de piedra magnita férrea, todo entero, que lo fizo desta manera la natura, et confina con las nuves. E del pie del sale el flumen Magoti. E luego de la otra parte es otro castillo que dizen Got, desa mesma piedra et tan alto commo el otro que dizen

⁸¹¹ Patch, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*, p. 162.

⁸¹² Gil, Juan, “Los ríos del Paraíso”, *Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, vol. 17, núm. 17-18, 2005, p. 200.

⁸¹³ Según Juan Gil, a comienzos del siglo XIV, el viajero Jordán Catalán de Séverac localiza el Paraíso “entre la India tercera (Etiopía, Abisinia) y Etiopía (occidental, Guinea en su sentido lato), es decir, en África”. Asimismo, a mediados de ese siglo, el mallorquín Jaime Ferrer descubre un Río del Oro que se piensa que es un afluente del Nilo. Y en el caso del *Libro del Conosçimiento*, se relata que el Paraíso se encuentra ubicado en unos elevados montes de África, que “superan el horizonte a partir de la mitad de su altura y ‘confinan con el círculo de la Luna’” (Gil, Juan, “Los ríos del Paraíso”, p. 200).

⁸¹⁴ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 88.

Magot. E son estos castillos en çima muy altos et muy anchos, de manera que en cada uno pueden morar diez mill omes. E entre el un castillo et el otro estan las puertas del fierro, que es la entrada de la Tartaria çercada. Et esta su figura de Got y Magot. E dentro de aquellos montes es toda la tierra llana sin piedras et sin arbores, et tierra muy tenplada et abundada de muchos ganados. Et ay en luengo çient jornadas et en ancho setenta, et es todo çercado destos Montes Caspios. Et en la parte oriental çerca la toda la mar, et otrosi muy grandes roquedales.⁸¹⁵

La geografía sagrada adquiere relevancia en los libros de viajes medievales, en cuanto el relato bíblico se integra en las representaciones culturales e imaginarias del espacio. En el *Libro del Conosçimiento* las anotaciones son evidentes: en el primer caso, los Montes de Armenia la Mayor se encuentran asociados al arca de Noé, en la medida que esta se mantuvo varada en uno de sus montes después del Diluvio. El espacio se describe alto e inalcanzable, tanto así que ningún hombre ha podido subir aquellos lugares. Con ello se refuerza el carácter superior y sagrado del lugar. Para Paulo Lopes, la leyenda y la historia se entrecruzan en los libros de viajes medievales, de modo que no existe una separación clara entre el espacio geográfico, las fábulas, los mitos y la realidad histórica.⁸¹⁶ Así, se proyecta un relato didáctico que tiene como finalidad transmitir la noción de que el mundo es una creación de Dios, por lo cual, los eventos narrados en el texto bíblico se consideran como sucesos de la realidad. De este modo, los pasajes que aluden a los espacios sagrados constituyen una manera de legitimar una geografía que construye sus coordenadas simbólicas desde la espiritualidad cristiana.⁸¹⁷ Por otro lado, en el segundo caso, se anota la referencia de los castillos de Got y

⁸¹⁵ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, pp. 78-80.

⁸¹⁶ Lopes, Paulo, “Os libros de viagens medievais”, p. 11.

⁸¹⁷ Cabe recalcar que el espacio en el mundo medieval se concibe como “una síntesis de la realidad física, simbólica y espiritual”. El cosmos forma parte de la Creación de Dios, por lo cual, el mundo adquiere “una significación asociada a su fuerza sagrada y divina”. Sin ir más lejos, estos lugares concentran un tejido de “signos y referencias que expresan un universo simbólico trascendente”. De hecho, la sociedad medieval considera que la forma de la ecúmene –el mundo habitado– se debe al Diluvio Universal, en tanto que la división de la tierra en tres continentes –Asia, África y Europa– se relaciona a los tres hijos de Noé (Sem, Cam y Jafet), quienes se identifican con el origen de la población del mundo. Incluso en los mapas se representa la tierra “bajo el modelo T en O, en el que la T simboliza la cruz, la que se halla inscrita en un círculo (O), como expresión de la perfección divina”. De este modo, los lugares del orbe se saturan de signos y símbolos que “articulan una trama amplia de relaciones que funden la información real e imaginaria, entrecruzando los espacios de su presente con la tradición bíblica” (Castro, Pablo, “La representación del espacio en los libros de viajes medievales: geografía mítica, sagrada y maravillosa (ss. XIII-XV)”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 30, 2022, pp. 152-153; p. 163). Para una mayor revisión sobre el concepto del espacio y sus formas de representación en la época medieval, véase: Toro Vial, José Miguel de, “Cosmografía antigua y cristianismo”: hacia una concepción de una geografía universal en la Edad Media”. En Armando Torres Fauaz (ed.), *La Edad Media en perspectiva latinoamericana*, Editorial Universidad Nacional, Heredia, 2018, pp. 15-33; Woodward, David, “Reality, Symbolism, Time and Space in Medieval World Maps”, *Annals of the Association of American*

Magot, asociados a montes altos que se encuentran cerca de Tartaria y los Montes Caspios. El castillo de Magot se presenta inmenso, firme e inexpugnable, el que está hecho ‘todo de piedra magnita férrea’, además de que ‘confina con las nuves’, en tanto que el castillo de Got está confeccionado con la ‘misma piedra et tan alto commo el otro’. El lugar se describe como una tierra llana, sin piedras ni árboles, como expresión de un espacio yermo e infructuoso. Junto con esto, en el escrito se enfatiza en las ‘puertas de fierro, que es la entrada de la Tartaria çercada’, y que, en otras palabras, constituyen las grandes puertas que mantienen encerrados a los pueblos malditos de Got y Magot.⁸¹⁸ En cierta medida, la otredad tártara es vinculada a la figura pecaminosa de los ‘pueblos malditos’ referidos en la Biblia, y por ende, el espacio se torna un símbolo de una tierra devastada y corroída.⁸¹⁹ En este sentido, se establece una caracterización negativa hacia estos pueblos que se relacionan a la destrucción y la barbarie, quienes expresan “las hordas del Anticristo”.⁸²⁰ En suma, la narrativa de viajes define los espacios como una síntesis de la realidad material e inmaterial, en el que se reflejan signos, referencias y expresiones simbólicas que proyectan una significación trascendente y moralizante del orden espiritual.

Geographers, vol. 75, núm. 4, 1985, pp. 510-521; Woodward, David, “Medieval Mappaemundi”. En J. B. Harley y David Woodward (eds.), *The History of the Cartography. Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1987, pp. 286-370; Crone, G. R., *Historia de los mapas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1966, pp. 13-29; Franco Aliaga, Tomás y López-Davalillo Larrea, Julio, “La representación cartográfica del mundo en la Edad Media”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie III, Historia Medieval, tomo 17, 2004, pp. 157-165.

⁸¹⁸ José Miguel de Toro sostiene que en las crónicas universales y la literatura medieval se narra cómo Alejandro Magno, “en su gesta conquistadora por el extremo oriente, se encontró con los pueblos de los reyes Gog y Magog, antropófagos y de costumbres altamente reprobables. Con la asistencia de Dios los empujó hacia el interior de un valle y luego cerró este con una gran muralla y dos gigantescas puertas de bronce que solo pueden abrirse desde fuera. El relato concluye diciendo que cuando venga el Anticristo, en el fin de los tiempos, irá a liberar a estos pueblos que conformarán su hueste y le ayudarán a devastar la tierra y perder sus almas” (Toro Vial, José Miguel de, “Las invasiones mongolas del siglo XIII: entre historia y fantasía”, p. 41).

⁸¹⁹ Cabe mencionar que los pueblos de Gog y Magog fueron identificados a lo largo del siglo VI con los escitas, alanos y hunos, y de manera posterior, en el siglo XIII, con los mongoles, tártaros y otros pueblos (Boyle, John Andrew, “Alexander and the Mongols”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, núm. 2, 1979, p. 124).

⁸²⁰ Carbó García, Juan Ramón, “La venida de Gog y Magog. Identificaciones de la prole del Anticristo entre la tradición apocalíptica, la Antigüedad Tardía y el Medievo”, *ARYS*, núm. 10, 2012, p. 402. La presencia de Gog y Magog se concibe como un elemento distintivo del “anuncio del fin del mundo”; se representan como pueblos ‘malditos’, ‘inmundos’ y ‘devastadores’ que viven en las tierras lejanas que se encuentran separadas por una barrera infranqueable, ya sea un muro, una puerta o un cúmulo de montañas. En el imaginario medieval, estos pueblos se vinculan a una ‘amenaza’, en la medida que el Anticristo los liberaría de su encierro y los utilizaría como parte de sus fuerzas devastadoras para derrotar a la humanidad (Cfr. Toro Vial, José Miguel de, “A propósito de Gog y Magog: algunos eslabones textuales poco considerados en la transmisión de la leyenda”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, núm. 21, 2022, pp. 18-29).

Por otro lado, en el texto de viajes hispánico se alude a los espacios geográficos de Oriente, narrando sus paisajes urbanos y naturales. De la región de Siria: “Et sabet que en la Suria son estas çibdades que dichas son, con muchas otras villas et logares et castillos. En la Suria son cinco montes altos [...] Et corren por medio de la Suria et fazen dos lagos muy grandes, al uno dizen el Mar Muerto et al otro el Mar e Galilea”.⁸²¹ Del Mar Rojo: “Et desta comiença el Mare Rubro et salle por la tierra contra el poniente quarenta jornadas, et riberas del son muchas çibdades et villas et logares [...] Et a este Mare Rubro dizen asi por que el suelo del es todo almagra et tierra bermeja, et faze el agua rruvia”.⁸²² De las regiones cercanas a las estepas de Mongolia: “Parti del imperio de Catayo contra el nort et el flumen Magot arriba, et andude sesenta et çinco jornadas et non fallé villa nin çibdad, pero que la tierra es toda poblada de gentes et de ganados, et es toda la tierra llana et non ay piedras, nin arbores”.⁸²³ También se menciona la ruta que los viajeros siguen al salir de los Montes Caspios, en la que avanzan por las estepas del Asia central: “Et dende travesar los Montes Caspios, et desi a la çibdad de Cato, et dende al rreynado de Bocarin, et atravesar toda Asia que non fallara çibdades nin villas fasta el imperio de Catayo”.⁸²⁴ De las tierras de Albizibi (Siberia o la parte norte de Mongolia): “E ala parte del nort confinan con la Tartaria çerrada las tierras de Albizibi, que son tierras yermas et deshabitadas”.⁸²⁵ Y de las tierras de Catay: “Et llegué al imperio de Catayo, et todas las mas de sus çibdades son ribera del Mar Oriental que se tiene con el Mar de India. E este Mar Oriental es todo baxios et yslas, et dende en adelante contra el levante non ay nuevas de ningunas tierras salvo aguas como en el poniente”.⁸²⁶ Las descripciones son breves y referenciales, en las que el autor anónimo español informa sobre la realidad geográfica de los territorios que recorre. Estas anotaciones destacan por los paisajes urbanos y naturales, en los que se mencionan características generales de los lugares. Francisco López Estrada sostiene que “en el libro del pretendido franciscano las referencias son sumarias; bastan los nombres de las ciudades, las montañas y los ríos, con alguna leve caracterización”.⁸²⁷ De hecho, el autor refiere que en las regiones de

⁸²¹ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, pp. 36-38.

⁸²² *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 66.

⁸²³ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 78.

⁸²⁴ Ídem.

⁸²⁵ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 82.

⁸²⁶ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 76.

⁸²⁷ López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, pp. 50-51.

medio Oriente –como es el caso de Siria y las zonas cercanas al Mar Rojo– sobresalen muchas villas, ciudades y castillos, como expresión de los espacios urbanizados. En cierta medida, el contacto que establece el mundo europeo con los pueblos de medio Oriente le permite contar con un mayor conocimiento de sus tierras y ciudades. Sin embargo, cuando en el *Libro del Conosçimiento* se registran las zonas de las estepas en Asia central y Mongolia, las tierras se conciben yermas, llanas y deshabitadas, las que no poseen ni villas ni ciudades. Se concibe como un lugar desértico, sin piedras ni árboles. Si bien algunos lugares de las estepas mongolas mencionan poblados, no se alude a elementos que reflejen grados de urbanización, por lo cual, las estepas se perciben como espacios agrestes e incivilizados. Finalmente, la percepción de Oriente cambia con la descripción de Catay, en vista de que el territorio chino destaca por sus urbes. Así, en el libro de viajes hispánico se indica que al avanzar por Asia no encontraron villas ni ciudades sino hasta llegar al imperio de Catayo, o también las ciudades que se hallan en su ribera del Mar Oriental. El relato no detalla las características de las localidades, sino que solo aduce a un espacio urbanizado, y que responde más bien al imaginario de grandeza de los confines del mundo, en el que se marcan diferencias culturales y civilizatorias entre el imperio de Catay y las regiones de las estepas orientales. En esta línea, la mirada que forja el autor anónimo español se circunscribe a la tradición libresca y enciclopédica, informando noticias de los países lejanos e integrando dichos espacios a la imagen de mundo de su realidad cultural.⁸²⁸

Sumado a lo anterior, en el *Libro del Conosçimiento* también se establecen relaciones entre el espacio y los climas. En el caso de las regiones del Mar de la India se informa:

E sabed que este Mar de India es un braço que entra del grand Mar Oriental, e dizen algunos que atraviesa toda la tierra fasta el Mar Ocçidental. E los sabios dizen le el Mar Meridional. E deste mar fasta el Polo Antartico es una grand tierra que es la deçima parte de la faz de la tierra, e quando el sol es en Tropico de Capricornio pasa el sol sobre las cabeças de los pobladores, a los quales llaman los sabios antipodas. Et son gentes negras quemadas de la grand calentura del sol, pero que es tierra en que son muchas aguas que salen del Polo Antartico. Et llaman los sabios a esta tierra Trapovana, et

⁸²⁸ Bajo el enfoque de Kim Phillips, uno de los tropos más frecuentes en el discurso cultural europeo se centra en la dicotomía de lo ‘civilizado’ y lo ‘barbárico’. En esta línea, lo barbárico se manifiesta en la gente rural, selvática o nómada, como oposición a lo civilizado, que se expresa en las construcciones urbanas y los usos civiles (Cfr. Phillips, Kim, *Before Orientalism. Asian peoples and cultures in European travel writing, 1245-1510*, pp. 159-160).

confina con la ysla de Java et llega fasta el poniente, pero que traviesa por medio de un braço del mar grande que çircunrodea toda la tierra et metese en el Mar de India.⁸²⁹

Finalmente, de las regiones de Persia y Babilonia describe:

El primero dellos es la tierra de Babilonia et de Persia, que son tenprada gente por que son en medio de las climas en el lugar do son las naturas et las conplisiones tenpladas ca son en el comienzo del medio oçidental del poblado. E por eso son otrosi sotiles et de buenas memorias, et entremeten se en las sciencias et de los saberes et han señorío et setas et leyes. Et por esto meresçieron la nobleza, mas por que son en la partida oçidental menguales la calentura ya quanto. E por esto son en el segundo grado de la nobleza de los orientales.⁸³⁰

En estos pasajes podemos apreciar cómo se establece una mención a los climas que influyen en los espacios y a las gentes que habitan dichos lugares. Así las personas que habitan en las zonas cercanas al Mar de la India se asocian a los antípodas, que están ubicados diametralmente al lado opuesto de la zona Occidental.⁸³¹ Con ello se refiere que cuando el sol se encuentra en el trópico de Capricornio, el lugar se torna muy caluroso, lo que genera que las personas se quemen y tengan una tez negra.⁸³² Para Joaquín Rubio Tovar, el pretendido autor franciscano ofrece “datos científicos que van más allá de la simple descripción”,⁸³³ abordando teorías sobre los climas y cómo estos influyen en la naturaleza de los lugares y las personas.⁸³⁴ Desde otra línea, en relación con las regiones de Persia y

⁸²⁹ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, pp. 72-74.

⁸³⁰ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 84.

⁸³¹ Cabe mencionar que los antípodas evocan a seres “que tienen los pies opuestos a los nuestros”, además de estar ubicados en un espacio lejano del hemisferio sur, “más allá del Océano” (Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Espacios y viajes. El mundo exterior de los europeos en la Edad Media*, p. 47). Para una mayor revisión sobre los antípodas y su imaginario en la Edad Media, véase: Eco, Umberto, *Historia de las tierras y los lugares legendarios*, Lumen, Barcelona, 2013, pp. 23-37.

⁸³² Para Aníbal Biglieri, el escritor de este libro de viajes hispánico se confunde en su descripción del espacio al calificar como zona tórrida a quienes habitan en el trópico de Capricornio, ya que este trópico corresponde al hemisferio sur. En el caso de la zona tórrida, esta se vincula a la zona ecuatorial, la que encuentra una mejor concordancia con el espacio etíope, mayormente expuesto a las altas temperaturas del sol. Finalmente, la isla de Taprobana (Ceilán, Sri Lanka) que se alude en la obra, se ubica en el sudeste asiático, formando parte de una zona más templada del hemisferio sur (Biglieri, Aníbal, *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, pp. 80-81).

⁸³³ Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales*, p. 65.

⁸³⁴ En el *Libro del Conocimiento* se menciona cómo el calor influye en las formas corporales de los habitantes de la India: “En pos estos son los de India que son sola liña equinoçial. E maguer la su tierra es de grand calentura, pero las mas de sus villas son rribera del mar et son muchas yslas, et por eso el ayre resçibe humedad del mar con que se tiempra la sequedad et la calentura. Et con esto se fezieron de fermosos cuerpos et de apuestas formas et de leznes cabellos, et non les faze al la calentura salvo que los faze baços de color” (*El Libro del conocimiento de todos los reinos*, pp. 82-84). Por otro lado, también se indica cómo el exceso de calor impide

Babilonia, se anota que el clima es templado en sus tierras. Al no caer en climas extremos, el espacio, la naturaleza y las personas logran tener un mejor desarrollo en sus formas corporales y morales, ya que no sufren deformaciones y logran conservar su armonía en la materia y el espíritu. Claude Kappler arguye que “el clima no solamente ejerce una influencia sobre el físico o la moral de los hombres: los *produce*, los forma a su imagen”.⁸³⁵ De hecho, en el *Libro del Conosçimiento* se valora la manera en que el clima produce una ‘tenprada gente’ en las tierras persas y babilonias, tanto así que se consideran ‘sotiles et de buenas memorias’, además de que poseen un manejo profundo de ‘las sçiençias et de los saberes et han señorío et setas et leyes’. Así, esta otredad oriental se pondera de manera favorable, la que se califica de ‘noble’ por su compleción natural y desarrollos intelectuales y científicos.

En definitiva, la percepción del espacio geográfico se basa en anotaciones escuetas y referenciales, las que forman parte del imaginario medieval sobre Oriente. De este modo, el escrito se centra en las representaciones de lugares míticos y religiosos, al igual que paisajes exóticos y distantes, pero que no son descritos con profundidad. De hecho, los territorios se mencionan de manera general, reflejando la transmisión de un conocimiento libresco y enciclopédico más que un testimonio directo de las zonas que se narran. Con todo, el *Libro del Conosçimiento* se torna una fuente rica en la comprensión de las representaciones culturales y los entramados simbólicos de los espacios de la otredad oriental, en los que articulan imaginarios exóticos de las tierras lejanas y desconocidas.

que algunas tierras sean habitables, o bien, se conviertan en espacios poblados por criaturas monstruosas: “E sabed que en la ysla de Java et Trapovana son quarenta et çinco regiones muy grandes, et lo mas destas tierras es deshabetado por la muy grand calentura del sol, pero que en lo que es poblado cojen mucha pimienta et muchas otras espeçias. Et aqui son las grandes grifos et las grandes cocatrizes” (*El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 74). Los climas forman parte de la naturaleza, de modo que influyen directamente en la conformación de las criaturas, ya sea en su aspecto físico, moralidad y formas de vida. En el primer caso, si bien la región de la India posee ‘grand calentura’, también el estar ubicada cerca del mar le permite recibir aire que humedece el ambiente y genera un clima más templado. Así se producen cuerpos hermosos y de color. En el segundo caso, el excesivo calor afecta la habitabilidad en algunas regiones de las islas orientales, donde incluso, más que seres humanos, se pueblan por criaturas fabulosas como grifos y grandes cocodrilos. En cierta medida, tal como explica Claude Kappler, esto responde a la noción de que, en los lugares lejanos, desiguales y anómalos en sus formas climáticas, se desarrollaría la deformación y la fealdad, dando espacio al reino de las bestias y los monstruos en los márgenes del mundo (Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 45).

⁸³⁵ Ídem.

2.3.5.3- La *Embajada a Tamorlán* de Ruy González de Clavijo

En la narrativa de los embajadores castellanos se realizan varias anotaciones sobre los espacios, los paisajes y el mundo natural. En particular, se abordan tanto los paisajes contruidos –mencionando las villas, castillos, jardines y acequias–, al igual que los paisajes naturales –considerando las tierras, ríos, montañas, climas, entre otros–. Del mismo modo, la referencia a la naturaleza incluye el registro de frutas, que cautivan por sus olores y sabores, así como también de sus animales exóticos, los cuales fascinan por sus formas y comportamientos.

En el escrito castellano podemos apreciar cómo se refieren a los espacios difíciles y peligrosos para desplazarse en dirección a Oriente. De la región de Arzinga, se indica: “E el camino fue este día muy fraguoso de montañas e sierras muy altas”,⁸³⁶ y más adelante, en el mismo territorio: “E el camino que este día traxieron fue fraguoso de montañas e sierras altas. E acerca de la ciudat, fallaron mucha niebe en el camino”.⁸³⁷ Al recorrer las zonas de Asia central, se señala: “E otro día, miércoles, fueron otrosí dormir en el campo, e no fallaron poblado en estos dos días. E el camino fue fraguoso entre montañas muy calientes, e no avía agua, sino muy poca”.⁸³⁸ En la ciudad de Damonga, se relata: “E esta ciudat es ya en la provincia de tierra de Media, e es acabada la tierra d’la Persia. E este día fezo grand calentura e viento, e era tan caliente que parecía que salía del infierno. E este día se afogó el un falcón girifalt”.⁸³⁹ En la ciudad de Jagosa, se describe: “E el camino fasta aquí fue muy llano; e en todo él no se podía fallar una piedra; e era tierra muy caliente, desigual e de poca agua”.⁸⁴⁰ Incluso, en la tierra de Xamain, se narra: “E esta tierra es muy caliente, que cuando algund mercadero de fuera parte, le toma el sol, mávalo; e cuando el sol los toma, diz que les arden las espaldas mucho. E el que d’ello escapa, dizen que queda amarillo, como alunado, que nunca torna a su color”.⁸⁴¹ En estos diversos fragmentos se anota el arduo viaje de los embajadores, quienes cruzan por montañas, sierras nevadas, estepas fragosas, y tierras desérticas y calientes. Se expresa la noción de un desplazamiento duro y espinoso, en el que

⁸³⁶ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 173.

⁸³⁷ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 174.

⁸³⁸ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 219.

⁸³⁹ Ídem.

⁸⁴⁰ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 222.

⁸⁴¹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 206.

se debe descansar en espacios abiertos por no hallar poblados cercanos, sumado a la escasa agua de los lugares y el intenso calor.⁸⁴² Con ello, Ruy González de Clavijo resalta la idea de la aventura y el peligro que viven los embajadores, considerando la aspereza del camino y las altas temperaturas que enfrentan. En esta línea, el excesivo calor de Damonga ‘parecía que salía del infierno’, tanto así que un halcón gerifalte llega a morir sofocado por las fuertes temperaturas, o en las tierras de Xamain, donde algunas personas fallecen por insolación, o se queman bastante el cuerpo.⁸⁴³ En cierta medida, el relato acentúa en la ardua tarea de viajar hacia las tierras orientales, en el que se describe un espacio áspero y dificultoso, y un clima extremo basado en la sequedad, constituyendo una barrera que exige de un amplio esfuerzo por parte de los viandantes para cruzar dichos territorios.⁸⁴⁴

A modo de contraste, Ruy González de Clavijo también describe los bellos paisajes contruidos que fascinan por las formas de las villas y ciudades. En la región de Solugat Xuraza, se anota: “E este lugar es de un grand caxiz, que dizen ellos como prelado. E estava en un valle acerca de un río, e por el lugar pasavan muchas acequias de agua, e estava bien poblado, e el valle, lleno de huertas e de viñas bien fermosas”.⁸⁴⁵ En la ciudad de

⁸⁴² En la mirada de Francisco López Estrada, el viajero registra un recorrido arduo, en el que “la altura y fragosidad de las montañas y el frío extremo que pasan alternan con el calor extremo en otras montañas y desiertos”. Así, se enfrentan a una naturaleza “distinta y agresiva”, atravesando por tierras peligrosas e incógnitas en su desplazamiento por Oriente (López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, p. 69).

⁸⁴³ Para F. Javier Villalba Ruiz de Toledo, los embajadores sienten “el efecto del asfixiante calor”, por lo cual, algunos miembros de la expedición deben retornar a Teherán para reponerse. El viajero señala que su compañero Gómez de Salazar fallece enfermo y agotado por el calor. Asimismo, los embajadores tienen bajas reservas de agua y un rendimiento escaso de sus caballos, dado que “no podían seguir avanzando por agotamiento y sed” (Villalba Ruiz de Toledo, F. Javier, “Fatigas y contratiempos del viaje en los albores del siglo XV: el relato de Ruy González de Clavijo”, *Isimu*, núm. 18-19, 2015-2016, p. 373).

⁸⁴⁴ Cabe señalar que el relato enfatiza en los calores extremos de los territorios áridos y desérticos de la región central del continente asiático. De las tierras de los chacataes: “E acerca d’las ciudades e lugares onde avía aguas e prados, fallábamos eso mesmo mucha gente, d’ellos tantos, e tan feos andaban del sol, que parecía que del infierno salían. E tantos eran, que parecían infinitos. E esta tierra es muy llana e muy caliente” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 238). Y en los espacios desérticos de Asia central: “E otro día domingo, partieron de aquí, e fezo tal grand viento que a los omnes quería derrocar de las bestias; e era tan caliente que parecía fuego. E el camino era por unos arenal’s, e el viento levaba el arena de un lugar a otro e cegava el camino a los omnes. E este día perdieron el camino muchas vezes” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 238-239). Se insiste en el calor de carácter infernal, el que constituye una desmesura de la naturaleza, provocando un quiebre en la armonía corporal de las personas. Así, las gentes que habitan esos territorios se caracterizan de su fealdad provocada por el sol, de modo que se considera que estas mismas provienen de las hogueras del infierno. Sumado a esto, el viento caliente ‘que parecía fuego’ y la arena que ‘cegava el camino a los omnes’, generan un viaje complicado en los viajeros, quienes experimentan la dificultad de desplazarse en esas condiciones. Con todo, el viaje se torna una aventura en la que los embajadores se enfrentan a estos obstáculos de la geografía y el clima del mundo oriental, y de lo cual continúan su viaje para cumplir con su misión diplomática y transmitir las noticias de las tierras extranjeras.

⁸⁴⁵ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 236.

Tanguiquina, se describe: “E esta ciudat está llana; e quanto dos leguas alderredor d’ella, avía muchas huertas e viñas, e muchas acequias de agua”.⁸⁴⁶ De la ciudad de Samarcanda, se refiere: “E esta huerta es grande mucho, e en ella avía muchos árboles frutal’s e de otros que fazían sombra; e por ella avía unas calles e andanes cercados de madera, por do andava la gente”.⁸⁴⁷ De la ciudad de Arzinga, se menciona: “E avía muchas aldeas e viñas e huertas; e el llano está eso mesmo todo labrado de panes e viñas e huertas e vergeles bien fermosos”.⁸⁴⁸ De la ciudad de Quix, se narra: “E en ella avía seis alvercas de agua, e por medio d’ella iva una grand calze de agua que la atravesava toda. E d’estas alvercas de agua, ivan unas como calles, de una a otra. E avía árboles grandes e muy altos que fazían muy grand sombra”.⁸⁴⁹ Por último, de la ciudad de Teherán, se relata: “E esta dicha ciudat era bien grande e no avía cerca, e era lugar bien deletoso e abastado de todas cosas”.⁸⁵⁰ La percepción del paisaje deslumbra por su belleza, tanto por la disposición de las ciudades, las acequias y jardines. Ruy González de Clavijo valora la abundancia, comodidad y riqueza de los espacios, generando una gran satisfacción por su recorrido en dichos lugares. En el caso de Teherán, sostiene que es un ‘lugar bien deletoso’, causando asombro y placer por su exuberancia de bienes. En otras regiones, como Solugat Xuraza, destaca que se encuentra llena de ‘huertas e de viñas bien fermosas’, o en Arzinga, que posee varias ‘viñas e huertas e vergeles bien fermosos’. El viajero enfatiza en el goce estético del paisaje, donde las huertas y jardines provocan una sensación de agrado y deleite, lo que establece un contraste con el territorio árido, caliente y desértico. Así, los árboles de los jardines producen sombra y las acequias generan una amplia circulación de agua por la ciudad, manteniendo un ambiente agradable que permite que los embajadores puedan descansar y refrescarse.⁸⁵¹

Sin ir más lejos, este goce estético se manifiesta en la hermosura de sus jardines, frutas y vegetales. De una aldea cercana a la ciudad de Çermis, se indica: “E domingo siguiente fueron a unas grandes casas onde el Señor suele estar cuando por allí pasa. E allí les dieron

⁸⁴⁶ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 237.

⁸⁴⁷ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 265.

⁸⁴⁸ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 179.

⁸⁴⁹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 254.

⁸⁵⁰ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 215.

⁸⁵¹ Cabe destacar que “las aguas no solo se utilizan para el riego sino también para fines recreativos pues proporcionan frescor, bienestar y placer en los territorios particularmente áridos” (Béguelin-Argimón, Victoria, “La descripción de Samarcanda en la *Embajada a Tamorlán*: de la imagen visual a la imagen de poder”, 10. Disponible en: <https://journals.openedition.org/e-spania/36172> [Octubre, 2021]).

mucha vianda e mucha fruta e mucho vino e muchos melones, que los ha en esta tierra muchos e muy buenos e muy grandes”.⁸⁵² De la ciudad de Nixaor: “E esta ciudat de Nixaor estava en un llano, e alderredor d’ella, muchas huertas e casas muy fermosas [...] E allí vinieron los de la ciudat, los mayores, e fizieron traher mucha vianda e mucha fruta e muchos melones, que los avía muy grandes e buenos; e otrosí fizieron traher mucho vino”.⁸⁵³ De la ciudad de Quix: “E por estos llanos avía muchos panes sembrados que se regaban, e muchas viñas e muchos algodones e muchos melones e muy grandes arboledas de frutales”.⁸⁵⁴ Y de la ciudad de Samarcanda: “E en estas dichas huertas avía muchos melones e algodones; e los melones d’esta tierra son muchos e buenos, e por Navitat ay tantos melones e ubas que es maravilla”.⁸⁵⁵ El espacio oriental destaca por sus jardines frondosos y huertas con grandes vegetales y frutos. Los melones ‘son buenos e muy grandes’, además de haber muchas viñas, algodones y árboles frutales. El lugar se caracteriza por sus cultivos, los que se ponderan favorablemente tanto por su forma, tamaño y sabor. El viajero castellano describe los melones como frutos maravillosos, los que fascinan por su abundancia y sabor, considerándose frutas buenas y deliciosas, y que, no hay que perder de vista, otorgan un grado de dulzor en los sabores de las comidas que se sirven en las tierras asiáticas.⁸⁵⁶ Junto con esto, las huertas conforman un paisaje ameno y placentero que genera una situación de bienestar en los viandantes. Según Victoria Béguelin-Argimón, estas huertas “son vastos parques” que poseen una “frondosa vegetación, dotados de viñas, árboles frutales y de ornamento”. Para la autora, las descripciones de estos espacios evocan la referencia de los jardines de las miniaturas persas, lo que expresa “un auténtico *locus amoenus*”, rodeados de tapias, canales, fuentes y estanques con agua con bellas decoraciones.⁸⁵⁷ Con todo, se

⁸⁵² Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 243.

⁸⁵³ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 226.

⁸⁵⁴ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 245.

⁸⁵⁵ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 311.

⁸⁵⁶ Tal como afirma Justin Marozzi, la región de Samarcanda es “una tierra de abundancia, regada por el río Zarafshan, cuyo suelo fértil producía cosechas extraordinarias de algodón y trigo. Había cuantiosos viñedos. El pastoreo era excelente para las ovejas y las reses”. De hecho, el imperio de Tamorlán destaca por sus grandes cantidades de alimentos y surtidos de productos, tales como pan, arroz, carnes, frutas y verduras, entre los que “se incluían los deliciosos melones de Samarcanda, cultivados en tal abundancia que muchos terminaban siendo curados y conservados durante todo un año” (Marozzi, Justin, *Tamerlán. Espada del Islam y conquistador del mundo*, p. 211).

⁸⁵⁷ Béguelin-Argimón, Victoria, “La descripción de Samarcanda en la *Embajada a Tamorlán*: de la imagen visual a la imagen de poder”, 10. Disponible en: <https://journals.openedition.org/e-spania/36172> (Octubre, 2021).

conciben como espacios apacibles que manifiestan el cuidado de los tímúridas por sus ciudades, organizadas con sistemas de circulación de aguas, huertas y jardines que reflejan en el imaginario occidental tierras deliciosas y paradisiacas.⁸⁵⁸

Finalmente, el embajador castellano realiza descripciones sobre la fauna y los animales exóticos de las tierras orientales. En las tierras de Tamorlán aprecia una jirafa:

La cual animalia era fecha d' esta guisa: avía el cuerpo tan grande como un cavallo, e el pescueço, muy luengo; e los braços, mucho más altos que las piernas; e el pie avía así como el bue, e fendido; e desde la uña del braço fasta encima del espalda, avía fasta diez a seis palmos; e desde las agujas fasta la cabeça, avía fasta otros diez e seis palmos. E quando quería enfiestar el pescueço, alcávalo tanto e tan alto, que era maravilla. E el pescueço avía delgado, como ciervo; e las piernas avía muy cortas segund la longura de los braços. E omne que no la oviese visto, bien pensaría que estava asentada. E las ancas avía derrocadas ayuso, como búfano; e la barriga, blanca; e el cuerpo, de color dorado e rodado de unas ruedas blancas e grandes. E el rostro avía como de ciervo; e en lo baxo de faza las narizes e en la frente, avía un cerro alto, agudo; e los ojos, muy grandes e redondos; e las orejas, como de cavallo; e cerca d' las orejas tenía dos cornezuelos pequeños, redondos, e lo más d' ellos, cubiertos de pelo, que parecía a los del ciervo quando le nascen. E tan alto avía el pescueço e tanto lo estendía quanto lo

⁸⁵⁸ Desde otra línea, también es posible reconocer otro tipo de espacios que se describen en la narrativa de Clavijo y que forman parte de su imagen de mundo. En relación a esto, el embajador castellano menciona los espacios míticos, sagrados e históricos, los que adquieren una amplia relevancia como coordenadas simbólicas en su relato. El embajador anota brevemente la referencia del río Éufrates como un brazo del Edén: “Esta dicha ciudat de Arzinga está fecha en un llano acerca de un río que es llamado Eufrates, e es uno de los ríos que salen de Paraíso” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 179). En la región de Çulmarun se menciona el arca de Noé: “Otro día, jueves, veinte nueve días del dicho mes de mayo, a ora de medio día, fueron en una ciudat que ha nombre Çulmarun; e de allí quanto a seis leguas, parecía la montaña alta en qu' el arca de Noée pareció quando el Diluvio” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 189-190). De la ciudad de Sanga en Persia, se refiere la batalla entre Alejandro Magno y el rey Darío: “E d' esta ciudat fue el señor Darío, e esta era la mayor ciudat de su señorío e de que más se preciava, onde más fazía su morada. E d' esta ciudat salió con su hueste e poderío quando peleó con Alixandre” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 204). Incluso, se indica otra batalla cerca del río Biamo entre Alejandro y el rey Poro de la India: “E aquí, cerca d' este río, en una llanura ovo su batalla Alixandre con Poro, señor de la India, quando lo desbarató” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 240). Podemos notar las referencias concisas de los lugares míticos, sagrados e históricos, las que poseen una finalidad narrativa informativa y didáctica. Este espacio se transforma en un punto de referencia de algún acontecimiento relevante de su pasado, ya sea histórico o religioso. La alusión al Éufrates como un río que emana del Paraíso, o la referencia al arca de Noé que se ubica en una montaña alta como consecuencia del Diluvio Universal, forman parte del relato bíblico, el cual se integra en el relato de viajes como un sistema de coordenadas simbólicas de la imagen de mundo del viajero. Así, la geografía se concibe bajo la mentalidad y espiritualidad cristiana, enfatizando en lugares simbólicos que evoquen la memoria de su religiosidad como parte de su identidad. Por otra parte, el espacio histórico se integra en el escrito de viajes con un objetivo informativo, enciclopédico y referencial, en el que se transmite la relevancia de la geografía como escenario sucesos del pasado. De este modo, se anotan eventos relevantes de la expansión militar del imperio de Alejandro Magno, resaltando los lugares de sus batallas épicas en las regiones de Persia y la India. Con ello, el viajero establece puntos de referencia de carácter histórico en el marco geográfico que recorre, lo que permite situar espacialmente los acontecimientos políticos y militares de la historia de la Antigüedad y transmitir el conocimiento del pasado a los lectores de su tiempo.

quería, que encima de unas paredes que oviese cinco o seis tapias en alto, podría bien alcançar a comer; e otrosí, encima de un árbol tan alto alcançava a comer las fojas d'él, que las comía mucho. Así que omne que nunca la oviese visto, le parecía cosa maravillosa de ver.⁸⁵⁹

Por otra parte, también menciona el caso de los elefantes:

E los marfiles qu'el Señor tenía, eran catorze, e traían cada uno un castillo de madero encima que eran cubiertos de paño de seda; e en cada uno, cuatro pendones amarillos e verdes; e en cada castillo, cinco o seis omnes. E en el pescueço de cada uno, un omne con un focino en la mano que los fazía correr e fazer juegos. E los dichos marfiles eran negros, e no ha pelo ninguno, salvo en la cola que an como cavallo, que an unas pocas de sedas. E eran grandes de cuerpo, que podían ser cuatro o cinco toros grandes. E el cuerpo an mal fecho, sin talle, como un grand costal que estoviese lleno. E las ancas an derrocadas faza ayuso, como búfano; e las piernas, muy gruesas e parejas; e el pie, redondo, todo carne, e tiene cinco dedos en cada uno, con sus uñas, como de omne, negras. E no han pescueço ninguno, salvo luego en las agujas, que las han muy grandes, que tiene a la caveça pegada. E no puede abaxar la caveça ayuso, ni puede llegar la boca a la tierra. E las orejas, muy grandes e redondas, farpadas, e los ojos, pequeños.⁸⁶⁰

Ambos animales fascinan por su exotismo y diferencia. Se describen sus cuerpos singulares, los que deslumbran por su enormidad y formas maravillosas. Según Barry Taylor, Clavijo y Tafur son testigos directos de esta fauna novedosa, realizando descripciones vívidas de los animales exóticos.⁸⁶¹ En el caso de la jirafa, el embajador castellano manifiesta su admiración por el gran cuello que posee el animal, el que 'alçávalo tanto e tan alto, que era maravilla'. Con ello, se genera una sensación de asombro por lo desconocido, y que, a su vez, se transmiten como novedades de las tierras extranjeras. La forma de la jirafa se representa a partir de las partes corporales de otras criaturas, como búfalos, ciervos y caballos. El autor tiene el interés de explicar lo que observa de manera detenida, y de lo cual, al tener en frente a una criatura ignota, debe recurrir al recurso comparativo, apoyándose en las figuras y formas corporales de los animales que conoce, con la finalidad de que el lector pueda aproximar una idea del animal que se describe.⁸⁶² En el caso de los elefantes, estos se

⁸⁵⁹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 197-198.

⁸⁶⁰ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 293-294.

⁸⁶¹ Taylor, Barry, "Late medieval Spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa", p. 231.

⁸⁶² Según Karolina Zygmunt, "el viajero tiene que hablar de una realidad nueva, describiendo lo nunca visto, por lo que busca puntos de referencia en lo conocido" (Zygmunt, Karolina, "El descubrimiento de la fauna

anotan como criaturas grandes y macizas, las que además se asocian a grandes torres que se ubican sobre sus cuerpos, en cuanto el animal constituye un medio de transporte para algunas personas, e incluso, un vehículo de guerra por la firmeza y fuerza del animal.⁸⁶³ Asimismo, se narra como la criatura es amena, en la medida que se le hace correr y jugar, de modo que genera una sensación de agrado para los embajadores castellanos.⁸⁶⁴ Para Karolina Zygmunt, estos animales se describen por su gran valor y múltiples papeles que realizan, ya sea como regalos, fuentes de diversión o recursos de estrategias bélicas.⁸⁶⁵ Así, estos animales se convierten en elementos exóticos dentro de la narración, los que deslumbran por sus características físicas y comportamientos singulares, al igual que por sus diversos usos prácticos que pueden beneficiar a las personas y los reinos.

En suma, la mirada de Clavijo resulta minuciosa en torno a la descripción de los paisajes, la naturaleza y la fauna exótica. El espacio se concibe como una relación de duros contrastes, tanto por sus áridos desiertos y sus bellos y refrescantes jardines. Con ello, el diplomático castellano se refiere a las características físicas de los lugares, como una forma de presentar las asperezas y peligros de los caminos, así como también una guía del itinerario que resulte ventajosa para otros viajeros. En esta línea, los embajadores castellanos se desenvuelven en un territorio oriental que se considera distinto, el cual asombra por sus rarezas y novedades. Existe una fascinación por lo exótico que se manifiesta en los espacios, la naturaleza y los animales, y que se busca transmitir en el relato de manera detallada, proporcionando información útil que pueda servir para los receptores del escrito.

exótica en los relatos de viajes: de las descripciones medievales a las imitaciones en la novela histórica contemporánea”, *Lectura y Signo*, 11, 2016, p. 61). Así, la criatura extraña e ignota se compara con la fauna conocida, lo que permite articular una imagen mental del animal, detallando sus características y develando nuevas realidades que sorprenden al viajero.

⁸⁶³ Para Francisco López Estrada, “el redactor se refiere a la eficacia bélica de los animales como si escribiese una información para los estrategas de su Rey” (López Estrada, Francisco (ed.), Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 293, n. 409). Sin ir más lejos, en la *Embajada a Tamorlán* se refiere: “E cuando les fazen pelear, en estos colmillos trahen unas argollas de fierro, e en ellas les ponen unas espadas que son fechas como espadas de armas canalada, e no es más luenga que’l braço” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 294). La descripción detallada de la criatura entrega información sobre los recursos bélicos de la otredad oriental, lo que potencialmente, si se llega a concretar alguna alianza con Tamorlán, podría significar un instrumento de guerra que beneficie al mundo europeo.

⁸⁶⁴ En la *Embajada a Tamorlán* se indica: “E con estos marfiles fazían este día muchos juegos, faziéndolos correr tras cavallos e tras la gente, que era grand placer” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 295).

⁸⁶⁵ Zygmunt, Karolina, “El descubrimiento de la fauna exótica en los relatos de viajes: de las descripciones medievales a las imitaciones en la novela histórica contemporánea”, p. 65.

2.3.5.4- Las *Andanças e viajes* de Pero Tafur

En el relato del caballero español se narran pasajes centrados en el espacio oriental, tanto de Tierra Santa, Egipto y el imaginario de la India. Las principales anotaciones se abocan a la geografía mítica y sagrada, sumado a las percepciones del paisaje, la naturaleza y la fauna exótica que maravilla al viandante.

Tafur describe la geografía sagrada cuando recorre las regiones de Tierra Santa:

Otro día de mañana partimos de Jerusalén con el adelantado de los frailes e fuemos a Belleem, que es cinco leguas de allí, e allí nos mostraron, en saliendo una capilla donde les tornó aparecer el estrella a los tres Reyes Magos, e quanto una legua delante fallamos la casa del profeta Elías. E llegamos a mediodía a Belleem, lugar pequeño fasta cincuenta vecinos [...] Y luego allí cerca está el pesebre, e a la salida de aquella cueva, el lugar donde fue circuncidado [...] E otro día siguiente, después de misa, partimos para el lugar donde nació San Juan Bautista, que es cinco leguas de allí. Allí fizo su vida San Zacarías e allí fizo el salmo de *Benedictus Dominus Deus Israel*; allí ay mucho santuario. Estovimos aquel día todo, e otro día bolvimos a Jerusalén, que es de allí tres leguas, e llegamos temprano. E aquel día fuemos a visitar algunos santuarios en Jerusalén; la casa de Santa Ana y la casa donde negó San Pedro a Jesucristo; allí está la piedra con que fue Cristo cubierto en el sepulcro, la casa de Santiago el Mayor, e aun el Menor, la sepultura de Absalón, que es fuera de la cibdad [...] e una fuente que dizen que Nuestra Señora la Virgen María sacó allí, y donde cayó Nuestro Señor con la cruz, e los castillos del rey David, e la casa donde Nuestro Señor lavó los pies a los discípulos, e otros muchos santos lugares.⁸⁶⁶

El recorrido de Tafur por los Santos Lugares forma parte de su piedad religiosa, efectuando una peregrinación por la tierra donde vivió Cristo y se desarrollaron los eventos sagrados narrados en la Biblia. En el pasaje se menciona cómo el viajero visita lugares como Belén y Jerusalén, los que se vinculan a diversos espacios y sucesos sagrados que adquieren una impronta simbólica para la espiritualidad cristiana. Así, en Belén, le muestran el lugar donde los Reyes Magos vieron aparecer la estrella que anunciaba el nacimiento de Jesús, así como también el pesebre que representa el nacimiento de Cristo. Se establecen coordenadas simbólicas en el espacio: ‘el lugar donde nació San Juan Bautista’ y donde también ‘fizo su vida San Zacarías’, o incluso, en las tierras de Jerusalén, la zona donde se encuentra ‘la casa de Santa Ana y la casa donde negó San Pedro a Jesucristo’ y el lugar ‘donde cayó Nuestro

⁸⁶⁶ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 124-125.

Señor con la cruz’, entre otros. El contenido del relato bíblico se funde en el espacio histórico y real del viajero. Según María José Rodilla, Tafur “corresponde al tipo de viajero peregrino, obsesionado por visitar los lugares santos, conocer reliquias y ganar indulgencias”.⁸⁶⁷ En este sentido, el caballero hispano lleva a cabo un viaje que refleja una trayectoria iniciática en la senda del creyente, y en el que el espacio sagrado se manifiesta a través de los objetos, símbolos y huellas del pasado cristiano que se asocian a los personajes y sucesos bíblicos.

También se refiere a la geografía mítica cristiana en las regiones orientales. En las tierras de Beirut, menciona el caso de San Jorge y el dragón: “Allí en Barud dicen que mató San Jorge al drago, e fállanlos en los campos debaxo de las piedras, como acá los alacranes, e no crecen más ni tienen ponzoña, dicen que por el ruego del bienaventurado San Jorge”.⁸⁶⁸ O incluso, alude a las tierras del Preste Juan en la India:

E preguntándole del Preste Juan e de su poder, dize como era muy grande señor e que tenía veinte y cinco reyes a su servicio, pero estos no eran grandes ombres, e aun muchas gentes de aquellos que no han ley ninguna e siguen el rito gentílico, le obedecen. Dizen que es en la India una montaña muy alta e muy áspera la subida [...] E que encima de la montaña es una muy gran llanura donde siembran e cogen pan e traen ganados, e ay muchas huertas de todas frutas e muchas aguas, e finalmente todas las cosas necesarias a la vida de los ombres.⁸⁶⁹

El territorio oriental se relaciona a algunos personajes míticos que expresan ciertos valores y anhelos para el mundo cristiano. En el caso de San Jorge, este refleja un soldado cristiano que combate contra el dragón, una criatura que deriva de la serpiente y que simboliza la maldad. Para Helena Carvajal González, la figura de San Jorge se entiende como un santo defensor de la fe, quien representa “la imagen del cristianismo militante”, y a su vez, “la victoria del bien sobre el mal”.⁸⁷⁰ Así, el espacio se torna en lugar de memoria cristiana que enfatiza en un santo militar que vence al dragón, criatura monstruosa que expresa un obstáculo y amenaza física, al igual que como un símbolo del pecado y el peligro

⁸⁶⁷ Rodilla, María José, “Espacios sagrados y espacios míticos. La retórica del viaje en las *Andanzas* de Pero Tafur”, *Revista Casa del Tiempo*, núm. 76, Universidad Autónoma Metropolitana, 2005, p. 8.

⁸⁶⁸ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 130.

⁸⁶⁹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 158-159.

⁸⁷⁰ Carvajal González, Helena, “San Jorge”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. IV, núm. 7, 2012, p. 24.

espiritual.⁸⁷¹ De hecho, señala que estos dragones –que se asociarían a las serpientes– se encuentran debajo de las piedras, los cuales son pequeños y no tienen ponzoña, debido a la intervención del santo. Con ello, el espacio se espiritualiza y el enemigo diabólico es ‘purificado’, con lo que se articula un relato moralizante que busca ensalzar la fe cristiana. Por otra parte, el viandante también alude a las tierras del Preste Juan en la India, donde el mítico monarca cristiano gobierna sobre diversos señores y reyes. El territorio de la India se presenta como una gran montaña, y sobre esta, una extensa llanura que cuenta con diversos frutos, alimentos, aguas y jardines. El espacio se retrata de manera paradisiaca, en cuanto es un lugar que tiene ‘todas las cosas necesarias a la vida de los ombres’. Si bien Tafur no recorre este territorio, este se informa de las noticias de la India a partir del viajero italiano Nicolò dei Conti, quien le transmite el imaginario mítico del reino del Preste Juan basado en la gran riqueza material y la fertilidad de sus tierras. Así, Oriente se proyecta como un lugar de ensueño, una utopía, un espacio asombroso en el que no falta nada. Se construye la idea de una tierra abundante, fértil y bondadosa.

En cuanto a los paisajes, el viajero se deslumbra en su recorrido por Egipto:

El segundo día fezimos vela e andovimos por la mar once días, a las veces con buen viento. Finalmente llegamos al puerto de Damiata, donde el río Nilo, que procede de Paraíso terrenal, entra en el mar Mediterráneo, e allí entramos por la ribera fasta la cibdad de Damiata, que es legua e media, que será tamaña como Salamanca, abundosa de pan e de uvas e de toda fruta, y más de açucarales, cibdad llana y desmesurada y sin castillo, muy caliente en demasiada manera, posadas muy frescas, tantas comadreas por las calles y por las casas que ay más que acá en las partes donde ay muchos ratones. Allí vi las primeras palomas que traen la carta en una pluma de la cola, esto se faze llevándolas del lugar donde son criadas a otra parte e poniéndole la carta suéltanla e tórnase a su lugar, esto se faze por saber presto las nuevas de las gentes que vienen por la mar o por la tierra, que no les tomen desproveídos, pues viven sin fortaleza e sin muro.⁸⁷²

⁸⁷¹ Cabe mencionar que el dragón expresa lo animal y lo demoníaco, como adversario y enemigo primordial. Asimismo, en el pensamiento cristiano, el dragón refleja la noción de una bestia que simboliza el mal y que debe ser vencido. Para una mayor revisión sobre la figura del dragón y su simbolismo, véase: De la Ossa, Iván Alexander, “De los poetas de la Antigüedad a la literatura fantástica: una historia general de los dragones en Occidente”, *Literatura: teoría, historia, crítica*, 22, 1, 2020, pp. 13-49; Martínez, Adriana, “Los monstruos y los lugares de maravilla”, *Stylos*, núm. 18, 2009, pp. 63-74; Valentini, Carlos y Ristorto, Marcela, “Bestiarios medievales e imaginario social”, *Scripta*, vol. 8, 1, 2015, pp. 13-24; Brasey, Édouard, *Gigantes y dragones. El universo féerico IV*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2001.

⁸⁷² Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 135-136.

También describe el sorprendente río Nilo:

El río Nilo, que por ella pasa, que es uno de dos braços que se parte a una jornada de Babilonia, en el mes de setiembre, al tiempo que yo estava allí, crece una vez e finche toda la tierra, e con la grande agua entran muchos pescados de la mar por la ribera e allegan fasta las casas e, como por la gran calor las más de las casas tienen puertas a la ribera por recibir el agua, a las veces, grandes pescados entran por aquellas puertas e encallan en tierra e allí los matan.⁸⁷³

El autor hispano se impresiona de la ciudad de Damietta y el río Nilo. Respecto a la ciudad, señala que esta es aproximadamente del tamaño de Salamanca, con lo cual, establece estimaciones del espacio a partir de los territorios que conoce de la península Ibérica. El viandante considera que Damietta es abundante en frutos y bienes, lo que incluso se complementa con el río Nilo y su gran cantidad de agua que fecunda la tierra. Tal como estima Ángel Luis Molina, “Tafur se siente en Egipto como en el país de las maravillas”,⁸⁷⁴ tanto así que le parece que el agua del Nilo es excelente y deliciosa.⁸⁷⁵ Junto con esto, el paisaje de esta zona egipcia se aprecia llano, desmesurado y sin la presencia de castillos, y en el caso de la ciudad, esta se describe como un lugar en el que ‘viven sin fortaleza e sin muro’. Tafur entrega características del entorno espacial: se interesa en reconocer si la ciudad dispone de muros o castillos, como parte de su mentalidad y cultura urbana, y de lo cual, refiere que la carencia de amurallamiento le otorga una escasa protección al territorio. De hecho, el viandante sostiene que las personas de la ciudad buscan subsanar aquello mediante el sistema de palomas mensajeras, con las cuales se informan de noticias sobre los desplazamientos de gentes que pudieran reflejar una amenaza contra la ciudad. Por último, también menciona el clima de la región, el que considera ‘muy caliente en demasiada manera’, dando a entender que existe un gran calor y aridez en la zona, de modo que llegar a la ciudad y sus posadas, permite contar con espacios más frescos que generan un agrado frente a la dureza de las temperaturas.⁸⁷⁶

⁸⁷³ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 137.

⁸⁷⁴ Molina, Ángel Luis, “Pedro Tafur, un hidalgo castellano en Tierra Santa y Egipto”, *Cuadernos de Turismo*, núm. 27, Universidad de Murcia, 2011, p. 656.

⁸⁷⁵ El viajero sevillano señala en su relato: “Esta agua desta ribera es la mejor que yo fallé, bien parece agua de Paraíso. En el tiempo que yo allí estuve jamás no beví sino desta agua, pudiendo beber buen vino” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 138).

⁸⁷⁶ El caballero hispano anota en varios pasajes la inclemencia del calor de las tierras de Egipto y el Sinaí: “E porque entonces avía gran calura, cada día me traían para beber por la mañana un vaso con agua confacionada

Por otro lado, el interés de las edificaciones de las ciudades se puede apreciar en el Nilómetro de Babilonia (El Cairo):

Este día fue ver la cibdad de Babilonia, porque en aquella puebla ay tres apartamientos e todo junto. A la primera llaman Babilonia la mayor e la otra El Cairo e la otra Mistre. Al un cantón de la cibdad de Babilonia, dentro en el río que pasa por el un cantón, están tres columnas dentro en el agua con ciertas rayas e letras antiguas, e allí en el mes de setiembre, cuando el río crece, están allí ciertas guardas que miran en cada ora cuánto el agua crece e dízenlo a ciertos pregoneros, que están en tierra, que vayan por la cibdad pregonando cuánto creció el agua en cada ora e, cuando el agua es llena, ya saben fasta dónde pueden sembrar e cuándo el año será abastado o menguado. E este edificio de estas columnas dizen que fue la primera cosa que se fizo en Babilonia. En esta misma cibdad en lo antiguo avé muchas casas notables e muchos jardines e aun encima de los terrados e de grandes árboles, e muchas cuevas e muchas cisternas que traen el agua del Nilo.⁸⁷⁷

El escrito se refiere a un edificio con columnas que genera asombro en el viajero, y que, particularmente, alude al Nilómetro, que se encuentra situado en la isla de Rodda, en la orilla del río en el centro de El Cairo. Así, a través de dichas columnas se mide el nivel del agua del río Nilo, con la finalidad de estimar las cosechas que se podrían recoger en los lugares del cultivo. Para Afaf Lufti al-Sayyid Marsot, si el Nilo alcanzaba una altura de 16 codos, existía “la esperanza de que las cosechas sean abundantes y reine la prosperidad”.⁸⁷⁸ Sin ir más lejos, Tafur anota las características de dicho edificio: las rayas y letras antiguas de las columnas, que detallan y miden los niveles de agua, y que refiere el conocimiento que poseían los antiguos habitantes de dicha zona, quienes aprovechaban la enorme riqueza proporcionada por el Nilo. El viajero describe la urbe a partir de su tecnología y funcionalidad, resaltando la disposición de la construcción y el modo en que esta aporta información que se utiliza para conocer el nivel del agua, la que influye en el estado de los cultivos y la producción económica de la ciudad. Esto último se complementa con otras

e unos granos en ella como de cañamones, e ciertamente cosa bien saludable era, e aquello acostumbran beber en el tiempo del estío, antes de comer, en ayunas” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 152). Y más adelante, también indica: “E partimos del Cairo e, yendo por aquellas arenas muertas del Egipto con muy grande trabajo e grande peligro, la calor tan grande que dudaba ombre de poderlo sufrir” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 152). Se alude a la dureza del clima basado en su intenso calor y sequedad, del cual resulta fundamental beber agua para evitar deshidratarse. Las altas temperaturas se consideran peligrosas, lo que a su vez forma parte de la aventura del viajero que recorre parajes áridos, extremos y difíciles.

⁸⁷⁷ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 150-151.

⁸⁷⁸ Al-Sayyid Marsot, Afaf Lufti, *Historia de Egipto. De la conquista árabe al presente*, Akal, Madrid, 2008, p. 22.

construcciones, como canales y cisternas, que redistribuyen el agua del Nilo, y generan un mejor aprovechamiento del recurso hídrico para regar sus tierras y favorecer el trabajo agrícola en sus huertos y lugares de cultivo.⁸⁷⁹

Por otro lado, el viajero español también califica los espacios en relación con la calidad de las tierras, el aire, el agua o sus recursos. De Turquía señala: “Ellos tienen muy gran señoría en territorio, la Turquía es muy gran tierra, pero muy estéril e mal poblada e motañosa. La Grecia, que ellos tienen ocupada, es tierra llana e abundosa, aunque ahora mal poblada por las guerras”.⁸⁸⁰ De la región de Bafa: “E navegamos tanto en tres días, pasando el golfo de Satalías, fuimos sobre la isla de Chipre, por la parte de fuera, sobre una ciudad que llaman Bafa, deshabitada por el mal aire e mal agua”,⁸⁸¹ e incluso, añade más adelante: “E metime a la mar e en siete días arribé al puerto de Bafa, do avía embarcado, lugar muy doliente”.⁸⁸² De la isla de Chipre: “E, sin duda, si la tierra no fuera tan malsana, de buena voluntad me dispusiera a le servir alguna temporada, mas fuera casi imposible poder bivar en tierra tan doliente ombre extranjero”.⁸⁸³ De las tierras del imperio de Trebizonda: “Esta ciudad de Trapisonda será de cuatro mil vecinos e bien murada, e dizen que tiene buena tierra e buena renta”.⁸⁸⁴ Finalmente, de las tierras de Egipto: “Las frutas de verano, muy suavísimas. Según la gran calor, Dios a proveído allí en lo necesario. Con el calor grande, algunas veces viene aire delgado e faze impresión en los ojos, e mucha gente andan como alcoholados, que fallan en aquella melecina gran reparo. Pero de todo lo otro es muy santa la tierra, por buen aire e buen agua e buenas viandas”.⁸⁸⁵ El viajero establece referencias en las que valora o rechaza algunos de los lugares que recorre, con el objetivo de informar la calidad de los territorios que visita. La mirada negativa considera expresiones como una tierra ‘muy estéril’, ‘mal poblada’, ‘deshabitada por el mal aire e mal agua’, ‘lugar muy doliente’ y tierra ‘tan malsana’, en tanto que la mirada positiva valora que el espacio sea una ‘buena tierra’ y

⁸⁷⁹ Cabe señalar que la sociedad egipcia antigua había construido un sistema de presas y canales que “permitía almacenar una parte de las aguas del Nilo y las franjas de tierra que bordeaban al río podían disfrutar de una segunda cosecha aplicando un sistema de riego realizado con aparatos como la rueda hidráulica (*saqiya*) o el cigoñal (*shaduf*), que levantaba las aguas en los canales y las vertía en la tierra” (Al-Sayyid Marsot, Afaf Lufti, *Historia de Egipto. De la conquista árabe al presente*, p. 22).

⁸⁸⁰ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 203.

⁸⁸¹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 116.

⁸⁸² Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 173.

⁸⁸³ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 176.

⁸⁸⁴ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 205.

⁸⁸⁵ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 172.

‘bien murada’, con ‘buena renta’, ‘buen aire’, ‘buen agua’ y ‘buenas viandas’. Las observaciones establecen un énfasis en los elementos que pueden asegurar una vida acogedora y confortable en las regiones. En esta línea, si el espacio no posee buenas tierras para cultivar o no dispone de buenas aguas que provean de recursos hídricos fundamentales para las gentes, la zona se considerará poco apta para vivir.⁸⁸⁶ A esto se suman espacios que se hallan inmersos en guerras y confrontaciones, como es el caso de la región griega conquistada por los turcos, y que provoca un estado de inseguridad en la zona. De forma contraria, el caballero español valora el espacio que se encuentra protegido, que genera cultivos y producción económica, además de poseer condiciones agradables para la vida, tanto por su aire, agua y fertilidad de la tierra. En el caso de las tierras de Egipto, si bien se describe como una zona calurosa, destaca que las frutas de verano ‘son muy suavísimas’ y que es una tierra ‘muy santa’, como expresión de un espacio exquisito que posee condiciones geográficas y naturales favorables para las personas.

Por último, Tafur registra la naturaleza exótica de las regiones que recorre de Oriente. Menciona el caso del elefante en las tierras de Babilonia (El Cairo):

Este día bolvimos a Babilonia e otro día siguiente fuemos a ver la casa donde están los elefantes e fallé siete, los cuales son negros de color y de grandeza más que camellos e de fortaleza así de braços como de piernas que parecen mármoles, la mano redonda e con uña fuerte, e dizen que conjuntura tienen, pero que no tienen tuétano ninguno. Tienen los ojos muy chequitos como un cornado e colorados, la cola corta como de oso, la oreja como una comunal adarga y la cabeça como de tinaja de estas seis arrovas, los colmillos de cuatro palmos. Tiene la boca muy chica, tiene en el beço de arriba una trompa de fasta seis palmos, esta él la aluenga cuando él quiere e la encoge cuando quiere, e con esta apaña las cosas que a de comer e las mete en la boca e fínchela de agua cuando quiere beber. Estas bestias parece como que tengan entendimiento, tantas burlas fazen que a las vezes traen aquella trompa llena de agua e échala encima a quien quiere, e fázenlos jugar con una lança echándola en alto e recibíendola, e otros muchos juegos [...] Estos tienen el cuerpo muy duro e, si reciben alguna ferida, pónenle donde le dé la luna e luego otro día es sano [...] Dizen que en la India que arman castillos sobre ellos en que

⁸⁸⁶ El viandante hispano señala que, si el agua del Nilo no cruzara desde la región de Egipto hasta Etiopía, no contaría con poblados en sus territorios: “E aún dize que le podría quitar el agua del Nilo, que corre desde la India fasta la Etiopía e toda la tierra de Egipto fasta el Mar Mediterráneo, que viene por dos braços, que va a entrar el uno cerca de Alixandría e el otro por Damiatá e, si esta agua se quitase, la tierra sería despoblada” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 165).

van diez e seis ombres, e afórranles aquellos colmillos, cuando quieren combatir, en acero. Dizen que biven mucho estas animalias.⁸⁸⁷

Y también anota el caso de la jirafa:

Este día volví a la posada mirando muchas e muy estrañas cosas. Otro día siguiente fui a ver una animalia que llaman xarafia, que es tan grande como un gran ciervo e tiene los braços tan altos como dos braços e las piernas tan cortas como un cobdo, e toda la fación como una cierva e rodada, las ruedas blancas e amarillas, el cuello tan alto como una razonable torre, e muy mansa. Cuando le dan a comer del pan con la mano, abaxa la cabeça e faze un grande arco con el cuello. Dizen que biven mucho tiempo e que esta avía más de docientos años que estava allí.⁸⁸⁸

El viajero se asombra de los animales exóticos que aprecia en las tierras orientales, los que fascinan por sus formas físicas, tamaños y colores. La observación de estas criaturas genera una ruptura con su mundo cotidiano, en cuanto cataloga a estos animales de ‘extraños’, los que expresan una naturaleza insólita y diferente. Los animales se describen con características físicas particulares: los elefantes son negros, grandes y gruesos, con ojos pequeños, cola corta y grandes orejas, realzando de su cabeza los enormes colmillos y su gran trompa; y en el caso de la jirafa, es un animal grande, de brazos altos y piernas cortas, con un pelaje de ‘ruedas blancas e amarillas’ y un enorme cuello. La forma genera extrañeza, en la medida que rompe con lo familiar y lo conocido, causando sorpresa por lo inusual de su naturaleza. Para Barry Taylor, el viajero retrata estas criaturas con mucha autenticidad, aunque también sucumbe ante los cuentos extraordinarios, considerando que el elefante se puede sanar con la presencia de la luna, o la jirafa puede vivir más de doscientos años.⁸⁸⁹ En cierta medida, la narrativa del viandante enfatiza en el exotismo y la singularidad, con el objetivo de presentar la rareza de las tierras lejanas. Asimismo, valora las cualidades de estos seres, de lo cual señala que el elefante tiene un buen ‘entendimiento’, es muy gracioso y juguetón, en tanto que la jirafa es ‘muy mansa’. Así, ambas criaturas cautivan por su comportamiento ameno, lo que contrasta con las formas bestiales y salvajes de otros animales monstruosos, como el cocodrilo o el hipopótamo, que se conciben peligrosos para las

⁸⁸⁷ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 148-149.

⁸⁸⁸ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 149-150.

⁸⁸⁹ Cfr. Taylor, Barry, “Late medieval Spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa”, p. 231.

personas. Según Victoria Béguelin-Argimón, estos animales desconocidos en Castilla anuncian la ‘maravilla’ de las tierras extranjeras, expresando la diferencia y ruptura con lo cotidiano.⁸⁹⁰ En este sentido, el viaje refleja un encuentro con una espacialidad, naturaleza y fauna que deslumbra por su novedad y extrañeza, y que forman parte de un proceso de develamiento de los lugares exóticos de la otredad oriental.

2.3.5.5- Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandevilla

En la narrativa de Juan de Mandevilla se establecen anotaciones sobre el espacio y la naturaleza. Estos forman parte del imaginario medieval, en cuanto el escritor inglés realiza una descripción libresco apoyada en las crónicas, enciclopedias y relatos de viajes de autoridades clásicas y escritores de su época. En esta línea, los lugares poseen connotaciones de una geografía sagrada, simbólica e imaginaria, en la que se subraya la estética de los paisajes y el exotismo de la flora y la fauna de las tierras asiáticas.

Respecto a la geografía sagrada, el autor se refiere a la villa de Jaffa: “Et se clama la villa Jaffe por vno de los fillos de Noe qui auja nombre Jaffe, qui la fundo, mas agora se clama Joppe. Et sabet que esta es la mas anciana villa de todo el mundo, car eilla fue fundada deuant el diluio de Noe”.⁸⁹¹ En la región del Sinaí, se menciona: “Et es aqueill mont de Synay clamado desierto Sin, que es a dizir rroya ardient, por causa que Moises vio Nuestro Seynno muchas vezes en forma de fuego sobre aqueilla montaynna, et tambien en la mata ardiendo, et fablo a eill”.⁸⁹² De las tierras de Hebrón, se señala: “De Bersabe viene hombre a la ciudat de Ebron, que es a dos buenas leguas, que se clama otrament val de Mandre. Et otros la claman la Val de Lagrimas, por causa que Adam ploro .C. aynnos en aqueilla vaill la muert de su fijo Abel que Cain auia muerto”.⁸⁹³ Incluso, de esta última zona también se relata: “Ailli son todas las sepulturas de los patriarchas Adam, Abraham, Ysahac et Jacob, et de lures mugeres Eua, Sarra, Rebequa et Lya al deuaillar de la montaynna”.⁸⁹⁴ En cada uno de

⁸⁹⁰ Tal como refiere la autora: “La maravilla es en estos casos lo que realmente se ve pero es diferente de lo cotidiano, y la comparación que se establece con lo conocido permite la integración y aceptación de lo nuevo en el universo de lectores y oyentes” (Béguelin-Argimón, Victoria, “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV”, p. 96).

⁸⁹¹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 10.

⁸⁹² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 26.

⁸⁹³ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 29.

⁸⁹⁴ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 30.

estos espacios se articula la presencia de personajes o eventos bíblicos que le otorgan una condición sagrada al lugar. El objetivo del escritor es circunscribir los sucesos bíblicos en su imagen de mundo, en la que Dios es el creador y el fin último para la humanidad. Con ello, la asociación de lugares con Adán, Noé, Moisés, entre otras figuras, expresan la idea de una historia sagrada que se compenetra con su espacio y su tiempo. Estas ‘historias’, referidas en breves pasajes, construyen un tejido geográfico que busca legitimar la tradición cultural y religiosa del cristianismo. Para Susana Morales Osorio y Sonia Fernández Hoyos, “la legitimidad del texto es la del Libro Sagrado”, de modo que no es un escrito centrado en la propaganda religiosa, sino que más bien refleja “un libro *sacralizado* [...] que se configura estructuralmente como *summa*”.⁸⁹⁵ En otras palabras, la narración incluye episodios bíblicos y pasajes que integran a personajes sagrados, con los cuales se articula un compendio de ‘historias’ que transmiten anécdotas, sucesos moralizantes, leyendas y relatos tradicionales de la cultura cristiana. En cierta medida, el viajero se transforma en un peregrino, en vista de que describe los Lugares Santos como un espacio trascendental: es el lugar de las huellas sagradas y la presencia hierofánica, un espacio como signo de su espiritualidad.⁸⁹⁶

Por otro lado, el fingido viajero también se refiere a la geografía mítica. De las tierras orientales menciona la región de Amazonia:

Depues vltra Caldea es Amazonia, et es la tierra de Femjneia. Et es vn rregno do no ay sino que mugeres non pas segunt algunos dizen que los hombres no y podrian biuir en aquella tierra. Mas eillas non quieren pas que los hombres ayan seynnoria d’eillas, car vn tiempo passado auia vn rrey en aquella tierra et fincauan los hombres casados assi como en otra part. Si aueno que aquel rrey auia guerra adaquellos de Sitie. Et auia nombre Colopiens, el quoyal fue muerto en la batalla con toda la buena sangre de su rregno. Et quando la rreyna et todas las otras nobles dueynnas goardaron que eillas heran todas viudas et que toda la noble sangre hera perdida, eillas se armaron et como todas desesperadas mataron todos los hombres de la tierra que heran fincados, car eillas querian que todas fuesen biudas assi como eillas heran. Et depues en adelant no quisieron que ningun hombre fuesse entre eillas mas auant de .vij. dias, nj que enfant masclo fuesse criado entre eillas. Mas quando eillas quieren compaynnia d’ombre, eillas s’en van enta las tierras comarcantes et han lures amigos qui las visitan et

⁸⁹⁵ Morales Osorio, Susana y Fernández Hoyos, Sonia, “El Mediterráneo a través de la ficción: el extraño caso de Sir John Mandeville”, *Anuario de Estudios Medievales*, 36, 1, 2006, p. 344.

⁸⁹⁶ Cabe señalar que en “la geografía mandevilliana, entonces, se acomodan los distintos hitos registrados en la Biblia como si de verdades históricas se tratasen, porque *ésta* era la *verdad* del mundo conocido” (Morales Osorio, Susana y Fernández Hoyos, Sonia, “El Mediterráneo a través de la ficción: el extraño caso de Sir John Mandeville”, p. 346).

fincan cerca eillas .x. días et depues s'en rretornan. Et si ellas han enffant et es masclo, eillas lo jmbian a su padre quando sabe andar et comer por si solo, o si no, eillas lo matan. Et si es muger, eillas li tiran las tetas, si no tanto que si es gentil muger, la siniestra, por traher meior l'escudo; et si es muger de pie, la diestra, que no la empasche a tirar de l'arco turques, car eillas tiran muy bien [...] Ellas son muy buenas guerreaderas, prezes et sauias et vallientes. Et van a menudo gageras en ayuda de los otros rreyes por ganar dineros et se mantienen muy vigorosament.⁸⁹⁷

En el relato se describe el territorio mítico de las amazonas, en el que las mujeres guerreras viven de manera autónoma sin aceptar a los hombres en su comunidad. Juan de Mandevilla conserva la tradición clásica del mito, en cuanto las amazonas solo se reúnen con los hombres una vez en el año para procrear: en caso de que nazca niño, lo envían con su padre o lo matan, y en caso de que nazca niña, la mantienen en su grupo enseñándole el manejo de las armas.⁸⁹⁸ Estas mujeres son consideradas 'muy buenas guerreaderas, prezes et sauias et vallientes', además de ser excelentes arqueras, ya que 'eillas tiran muy bien'. Son muy hábiles y sagaces en los combates, en los que sirven como mercenarias a otros monarcas para ganar dinero y de lo cual se 'mantienen muy vigorosament'. Respecto al espacio, este se ubica en una zona oriental más allá de Caldea, la que el autor llama Feminia, y que forma parte del imaginario mítico sobre las tierras de estas mujeres guerreras. En el mito clásico, la ubicación del reino de las amazonas se hallaría cercano a las regiones del Cáucaso, Tracia y Escitia,⁸⁹⁹ situándose en los márgenes orientales. Con ello, la presencia del espacio mítico de las amazonas enfatiza en lo exótico de su sociedad y sus formas de vida, al igual que en su bravura, tosquedad y salvajismo.⁹⁰⁰ En este sentido, la presencia de las amazonas en el libro

⁸⁹⁷ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 80.

⁸⁹⁸ Lyn Webster Wilde señala que las amazonas son reconocidas por luchar "brava y despiadadamente" y vivir "sin hombres, buscando únicamente la compañía masculina una vez al año a fin de concebir". De hecho, en algunas versiones los hijos nacidos varones son devueltos a sus padres, y en otras, son mutilados y asesinados. En el caso de las hijas, estas se conservan en la comunidad, a quienes se les corta un pecho para poder usar el brazo del arco con mayor destreza (Wilde, Lyn Webster, *Las amazonas: mito e historia*, Alianza, Madrid, 2017, pp. 17 y ss.). Para una mayor revisión sobre el mito clásico de las amazonas, véase: Tyrrell, William Blake, *Las amazonas: un estudio de los mitos atenienses*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989; Mayor, Adrienne, *The Amazons. Lives & Legends of Warrior Women across the Ancient World*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2014.

⁸⁹⁹ Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1981, pp. 24-25; Falcón Martínez, Constantino, et. al., *Diccionario de mitología clásica 1 (A-H)*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 35-36.

⁹⁰⁰ Según Ana Benito, en la literatura de los siglos XII y XIII, las amazonas se describen con una connotación andrógina, "en la que predominan valores típicamente masculinos", en tanto que en los siglos XIV y XV, estas adquieren un carácter de mayor feminidad, siendo amazonas "cortesas y sentimentales" (Benito, Ana, "El viaje literario de las amazonas: desde las *Estorias* de Alfonso X a las crónicas de América". En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Publicacions de la

de viajes tiene como objetivo indicar un punto de referencia mítico en el espacio, como expresión de la singularidad de las regiones distantes, en las que se refleja una inversión en las formas de organización social. Tal como señala Iain Macleod Higgins, las amazonas constituyen un contraste cultural con la Europa cristiana: estas mantienen relaciones sexuales con los hombres con fines procreadores, solo unos días y una vez al año; la clase social y militar de las amazonas está marcada por el pecho izquierdo o derecho que se ha quitado, esto para permitir su libertad física como guerrera; y existe una reina que gobierna todo el país de Feminia, donde todas sus habitantes le obedecen y en la que escogen a la mujer más valiente en armas.⁹⁰¹ Con todo, el reino de las amazonas se resignifica como un lugar novedoso y diferente, el cual refleja un espejo de la alteridad, en el que se remarca una diferencia con las formas de vida de la cultura cristiana occidental y se aviva un contraste con los modelos exóticos de las tierras lejanas.

Sumado a esto, Juan de Mandevilla exalta los espacios como lugares míticos y maravillosos, los que se basan en islas prodigiosas, zonas de árboles deslumbrantes y animales exóticos. De la isla de Botengo, señala: “Et asaz cerca ay vna otra ysla que claman Botengo, qui es muy buena ysla et muy planturosa”.⁹⁰² De la región de Manti, refiere: “Et es en Jndia la mayor et es la meillor tierra et la mas beilla et la mas delictable et la mas planturosa

Universitat de València, Valencia, pp. 242-243). Para Silvia Millán, las amazonas reflejan “una imagen deformada de la mujer ideal medieval, una *virago* o mujer varonil” (Millán, Silvia, *Reinos de amazonas en la literatura española de la Edad Media y los Siglos de Oro: arquetipos, género y alteridad*, Tesis Doctoral de Estudios Hispánicos Avanzados, Universitat de València, Valencia, 2017, p. 78). Incluso, María Carmen Marín Pina recalca que las amazonas cortesanas reúnen los atributos de fortaleza, sabiduría y pulcritud, en el que se humaniza el mito y se valora su carácter femenino (Marín Pina, María Carmen, “Aproximación al tema de la Virgo Bellatrix en los libros de caballería españoles”, *Criticón*, 45, 1989, pp. 84-85). En el caso de las amazonas referidas por Mandavilla, estas se aprecian de forma andrógina, destacando su tosquedad y valores guerreros, aunque también se aluden leves rasgos de feminidad, en cuanto se habla de ‘nobles damas’ o que estas se reúnen con los hombres que ‘son sus amantes’ (*Los viajes de Sir John Mandeville*, ed. Ana Pinto, 18, pp. 192-193). Para una mayor revisión sobre la presencia de las amazonas en la literatura medieval, véase: Petit, Aimé, “Le traitement cortouis du thème des Amazones d’après trois romans antiques: ‘Eneas’, ‘Troie’ et ‘Alexandre’, *Le Moyen Age*, 1, 1983, pp. 63-84; y Castro, Pablo, “La visión estética de las amazonas en la Edad Media: una aproximación a la belleza femenina en las crónicas y literatura de la materia de Troya (ss. XII-XV)”, *Fortvnatae*, núm. 31, 1, 2020, pp. 7-27.

⁹⁰¹ Macleod Higgins, Iain, *Writing East. The ‘Travels’ of Sir John Mandeville*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997, p. 145. Tal como enfatiza Iain Macleod Higgins, este pueblo mítico considera los valores de la masculinidad, en el que predomina la guerra y el heroísmo, pero con ello suma una organización disciplinada y jerárquica, una admirable castidad, un gobierno monárquico y prácticas meritocráticas y democráticas basadas en la elección de su gobernante (Cfr. Macleod Higgins, Iain, *Writing East. The ‘Travels’ of Sir John Mandeville*, pp. 145-149).

⁹⁰² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 97.

de todos bienes que sea en poder d'ombre".⁹⁰³ De la isla de Trapobana, menciona: "qui es muy noble tierra et muy fructuosa [...] Et en todas sazones de l'aynno son los jardines verdes et floridos".⁹⁰⁴ De la isla de Talamassy, indica: "En esta tierra crescen arboles qui trahen farina de que hombre faze buen pan et blanco et de buena sabor et sembla que sea de trigo, mas no ha pas tal sabor. Et si ay otros arboles qui trahen miel bueno et dolz; ay otros qui trahen vino et otros que trahen venjno contra el quoal no ay medicina sino vna".⁹⁰⁵ De la región de Latori, manifiesta: "En esta tierra todas las aues son dos vezes mayores que aquí; alli ay anssaras blancas et vermeillas entor el cuello et han vna grossa boca sobre la cabe[ç]a et son .ij. vezes mas grandes que las nuestras".⁹⁰⁶ Y de la isla de Silla, anota: "En aquella ysla ay mucha tierra gasta do ay tantas serpientes et de dragones et de cocodrilos que no ý osan fincar [...] Et si ay muchas bestias saluages, specialment oriphantes".⁹⁰⁷ El espacio oriental se describe exótico, abundante y fabuloso. El escritor enfatiza en la belleza de los lugares, los que deslumbran por su naturaleza agradable y prodigiosa. Los espacios se refieren como 'muy buena ysla', 'la mas beilla', 'la mas delictable', 'la mas planturosa' y 'muy fructuosa': se resalta lo exuberante de la vegetación y los bienes, así como también de árboles que tienen frutos 'de buena sabor', muy dulces y deliciosos. Las islas propician un imaginario de lo sorprendente y lo extraordinario. Tal como sostiene Nicasio Salvador Miguel, el universo insular está rodeado de un halo maravilloso e idílico, en el que se establece una acumulación de bondades en el espacio, con climas, árboles y vegetación saludable, y la presencia de animales extraños y asombrosos.⁹⁰⁸ En el caso de Juan de Mandevilla, este se deleita tanto por la naturaleza y las criaturas de los espacios insulares, que, en el encierro y la lejanía concentran lo exótico y lo diferente. De hecho, el autor inglés señala que en las islas orientales se encuentran aves 'dos vezes mayores que aquí', además de diversas serpientes, dragones, cocodrilos, y otras criaturas salvajes. En el espacio insular se potencia la particularidad de las criaturas y la naturaleza que crece y se desarrolla de forma aislada, y que adquiere características asombrosas y descomunales.

⁹⁰³ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 105.

⁹⁰⁴ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 156.

⁹⁰⁵ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 98.

⁹⁰⁶ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 106.

⁹⁰⁷ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 102.

⁹⁰⁸ Salvador Miguel, Nicasio, "Descripción de islas en textos castellanos medievales", pp. 52-57.

Finalmente, el ficticio viajero anota los paisajes naturales y los climas de las tierras orientales. De la región de Tartaria, indica: “Es vna muy mezquina tierra arenosa et poco fructuosa, car no ý crece sino pocos bienes”,⁹⁰⁹ y posteriormente añade que: “En esta tierra en verano cahen muy a menudo tempestas, rrayos et truenos qui matan las gentes muchas vezes. Et subitament faze grant calentura, et sodanament grant frio, assi que es vna suzia tierra poure et mala”.⁹¹⁰ De la zona de Arabia, narra: “Et sabet que el rregno d’Arabia es muy grant tierra, mas mucho ý ha de desierto et non puede hombre habitar en aqueill desierto por falta de agoa, car eilla es tierra arenosa et sequa”.⁹¹¹ En el caso de Etiopía, relata: “Et vltra aquella partida enta medio dia al passar por la grant mar Oceana ay vna grant tierra, mas hombre no ý puede habitar por la grant calor del sol qui es assi calient sobre aquella tierra”.⁹¹² De la India, se describe que se divide en tres partes: “La mayor, qui es tierra muy calient; et la India la menor, que es tierra atemprada, et la tercia partida, que es deuers septemtrion, qui es muy fria tierra, si que por fina fredura et continua gelada l’agoa deuiene christal”.⁹¹³ Sobre la isla de Chana, manifiesta: “En esta ysla nj en muchas otras no entierra hombre njngun hombre muerto, car la calor ý es assi granda que en vn poco de tiempo la carne es toda consumjda ata el hueso”.⁹¹⁴ Por último, se refiere a los climas de las ciudades que conforman las estadias del Gran Khan: en la ciudad de Sadux “allj faze asaz frio”, en la ciudad de Camahalech “que es muy calient tierra”, y la ciudad de Cayde o Jong, que reside comúnmente, “es buena tierra et es asaz bien atemprada segunt la tierra d’alla, mas adaquellos d’esta tierra semblaria muy calient”.⁹¹⁵ En la mirada de Mandevilla, los climas influyen en que los espacios sean considerados como lugares habitables. Las regiones templadas se valoran como una ‘buena tierra’, tanto así que el Gran Khan prefiere mantener su estadia en dichas regiones por más tiempo. Por otro lado, las zonas con climas extremos –ya sea demasiado fríos o calientes–, generan una percepción negativa del espacio debido a las duras condiciones geográficas y climáticas. En Tartaria la tierra se concibe ‘mezquina’, ‘suzia’, ‘poure et mala’, siendo un espacio desértico y arenoso, sumado a los amplios

⁹⁰⁹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 65.

⁹¹⁰ Ídem.

⁹¹¹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 16.

⁹¹² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 81.

⁹¹³ Ídem.

⁹¹⁴ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 87.

⁹¹⁵ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 123.

vaivenes en el tiempo atmosférico, ya que en el verano se producen fuertes lluvias y tempestades, y súbitamente puede variar entre altas y bajas temperaturas. En el caso de Arabia, la tierra es ‘arenosa et sequa’ como parte de un clima desértico, y en Etiopía, hace un ‘grant calor del sol’ que provoca que la tierra esté muy caliente. Para el caballero inglés, la carencia de agua o el calor extremo en el desierto pueden significar condiciones difíciles y peligrosas para la subsistencia de las personas. Así, se recalca que ‘non puede hombre habitar en aqueill desierto por falta de agoa’ y ‘mas hombre no y puede habitar por la grant calor del sol’. El clima extremo, o la falta de recursos naturales como el agua, forjan una idea de un ambiente duro y hostil para la vida humana.⁹¹⁶ En el caso de la isla de Chana los cuerpos de los difuntos no son enterrados, ya que el calor es tan intenso, que en ‘vn poco de tiempo la carne es toda consumjda ata el hueso’. Con ello, las altas temperaturas generan que algunos espacios sean poco aptos para el desarrollo de la vida de las personas, por lo cual, el viajero valora los lugares templados como espacios benignos y agradables, como es el caso de la India menor y la tierra de Catay. Así, se proyecta una tierra ideal basada en un buen aire y clima templado, sumado a una tierra fértil y frondosa, abundante en agua y vegetación, que permita contar con suficientes recursos para una vida grata y confortable.

Desde otra línea, Juan de Mandevilla señala que los climas influyen en la naturaleza de las personas, sobre todo cuando indica que las personas de la India tienden “por naturaleza a no moverse jamás de su propia tierra”, esto debido a que “viven en el primer clima, que está regido por Saturno, y Saturno es lento y dado a moverse poco”.⁹¹⁷ A diferencia de la zona occidental, en que sus gentes se encuentran en “el séptimo clima que está regido por la Luna, que es un planeta de movimiento rápido —el planeta viajero—”, de modo que suscita deseos “de viajar y de ir a diferentes partes del mundo en busca de cosas exóticas y diferentes, pues la Luna se mueve alrededor de la Tierra más rápidamente que ningún otro planeta”.⁹¹⁸

⁹¹⁶ Según Irina Metzler, los viajeros medievales consideran que los lugares con excesivo calor también afectan a quienes se desplazan por las regiones asiáticas, provocando dolores, insolación, quemaduras y la muerte (Cfr. Metzler, Irina, “Perceptions of hot climate in medieval cosmography and travel literature”, *Reading Medieval Studies*, XXIII, 1997, p. 82).

⁹¹⁷ *Los viajes de Sir John Mandeville*, ed. Ana Pinto, 19, p. 198.

⁹¹⁸ Ídem. En la edición hispánica del *Libro de las maravillas del mundo*: “Et en cada jsla ay muchas cibdades de villas et de gentes sin numero, car jndes son de tal manera que eillos no sellen point fuera de lur tierra. Et por esto ay grant multitud de gentes, car eillos no son point mudables porque eillos son en el primer cljmat qui es de Saturno. Et Saturno es tardio et poco mudable, car eill esta a fazer su torno por los .xij. signos .xxx. aynnos, et la luna passa todos los .xij. signos en vn mes. Et por quanto Saturno es d’assi tardio moujmento, por esto las gentes de su climat han natura et voluntat que eillos no se quieren point mouer. Et nuestra tierra es todo al contrario, car nos somos en el .vij. climat qui es de la luna, et la luna es de legero moujmento, et si es

En el escrito se enfatiza cómo los climas pueden influir en la naturaleza y los modos de vida de las personas en relación con sus espacios. Juan de Mandevilla genera un contraste entre las personas de la India y el mundo europeo, en vista de que la otredad asiática se concibe más estática por la influencia planetaria de Saturno y la sociedad occidental se considera más propensa a desplazarse por el influjo de la Luna.⁹¹⁹ El conocimiento de Mandevilla se apoya en las teorías geográficas de autoridades clásicas y medievales, en el que la tierra se divide en siete climas que consideran zonas tórridas, frías y templadas.⁹²⁰ En esta línea, el clima refleja “un factor de diferenciación espacial”,⁹²¹ en cuanto afecta a la naturaleza de los suelos (su fertilidad o aridez); así como también a la vida y el desarrollo de la vegetación, los minerales y los animales; y finalmente, a los seres humanos, ya sea en relación con sus formas naturales y modos de vida. Con todo, en el escrito de viajes se transmite el conocimiento que se posee de las tierras lejanas, los que se anotan y juzgan en relación con cada espacio: el objetivo es informar sobre la calidad de las tierras y los climas de las zonas extranjeras, pero, a su vez, presentar las diferencias entre el mundo oriental y occidental.

de planeta de via. Et por esto eilla nos da la natura et voluntat de mouuer legerament et de camjnar por diuerssas vias, et de cercar cosas estrañas et la diuerssidat del mundo, car eilla enderrodea la tierra mas [quexadament] que ninguna otra planeta” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 84).

⁹¹⁹ Tal como indica F. J. Villalba Ruiz de Toledo y F. Novoa Portela, “Occidente pertenece a un clima influido por la luna, ‘planeta viajero’ que se mueve incesantemente en el firmamento, mientras que Oriente está en un clima sujeto a Saturno, que tarda 30 años en su recorrido celeste” (Villalba Ruiz de Toledo, F. Javier y Novoa Portela, Feliciano, “Los mitos medievales en la obra de John Mandeville”, p. 39).

⁹²⁰ David Woodward señala que el modelo clásico grecorromano -heredado en la época medieval- considera cinco zonas climáticas según el ángulo de incidencia de los rayos solares en la superficie de la tierra en las diferentes latitudes, entre las que se encuentran dos zonas polares inhabitables, dos zonas templadas habitables y una zona ecuatorial (Woodward, David, “Geography”. En David C. Lindberg y Michael H. Shank, *The Cambridge History of Science. Medieval Science*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 550). Para David C. Lindberg, las fuentes literarias medievales dividen el globo en zonas climáticas, de las cuales el esquema tradicional considera cinco: “dos frías (la ártica y la antártica) alrededor de los polos, una zona templada adyacente a estas, y una zona tórrida a uno y otro lado del ecuador” (Lindberg, David C., *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450)*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 323). Para Sebastián Souviron Bono, el modelo de la tradición clásica también tiene una variante de siete zonas climáticas, “resultado de añadir dos nuevas zonas llamadas trópicos a ambos lados de la zona tórrida”, lo que también fue heredado en tratados geográficos, mapas y literatura medieval (Souviron Bono, Sebastián, “Imaginando el espacio: apuntes sobre la mutación de la concepción geográfica durante la Alta Edad Media”, *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, núm. 34, 2012, p. 320).

⁹²¹ Olcina Cantos, Jorge, “El clima: factor de diferenciación espacial. Divisiones regionales del mundo desde la Antigüedad al siglo XVIII”, *Investigaciones Geográficas*, núm. 15, 1996, p. 92.

2.3.5.6- *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games

En la crónica de viajes de *El Victorial* se narran breves fragmentos acerca de los espacios y la naturaleza en las tierras musulmanas. En el caso de Túnez, se retrata el paisaje de la ciudad:

Túnez es una grand e muy fermosa çivdad [...] Es asentada en una ladera vertiente contra la mar. Paresçen en ella muy fermosas obras de casas, e de mezquitas; paresçe dentro en ella que ay casas fuertes. Tiene un muy fermoso alcázar sobre una pequeña mota. Del otro cabo de la çivdad viene un río, pegado a ella por de fuera, e después entra dentro en la çivdad; e los navíos entran en el río [...] La huerta de Túnez non ay otra tal en el mundo que en nuestra memoria sea. Ay en ella treinta mill torres; cada una torre, con su heredad, á de dar al rey cada torno de luna una dobla de oro. La tierra, e las comarcas de al derredor, es la más virtuosa e más abastada del mundo.⁹²²

La ciudad de Túnez se describe enorme y grandiosa. Para el autor hispano, luce una asombrosa belleza con su arquitectura de casas, mezquitas, torres y castillos. El espacio deslumbra por su urbanidad, el que ha logrado combinar la disposición geográfica con la funcionalidad política, económica y militar. Así, la ciudad se encuentra asentada en una ladera cercana al mar, en la que, además, cruza un río cerca de la urbe que permite que los barcos puedan navegar por dicha región. El territorio se presenta fértil, abundante y virtuoso, en el que sus huertas y jardines provocan la admiración del cronista, tanto así que este anota que ‘non ay otra tal en el mundo que en nuestra memoria sea’. Gutierre Díaz de Games se cautiva con el exotismo del espacio extranjero, el que refiere de manera fabulosa por las excelentes condiciones de la ciudad. Para Rafael Beltrán, desde un punto de vista más funcional, señala que el cronista enfatiza que en Túnez hay mucha agua dulce, en el que “repara siempre en las condiciones de los puertos a los que se acercan respecto a su agua potable”.⁹²³ Con ello, el espacio también se valora por el recurso hídrico, que, en el contexto de la guerra, permite establecer una fuente clave de aprovisionamiento de agua. De esta forma, el autor de *El Victorial* destaca la belleza y la funcionalidad del territorio de la otredad,

⁹²² Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 46, p. 294.

⁹²³ Beltrán, Rafael, “Del «Diario de a bordo» a la biografía: las campañas marítimas (1407 y 1410) en la *Crónica de Juan II* de Álvaro García de Santa María y la doble redacción de *El Victorial*”, *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 20, 1990, p. 193.

el que potencialmente puede constituir un punto estratégico en las campañas de expansión del reino castellano.

Por otro lado, anota los paisajes naturales y la fauna exótica de las tierras norafricanas. De la ciudad de Tafileth, indica: “E çerca de allí es la çivdad de Tafileth, donde es el Azachf. Éste es un monte de palmas que dura ocho leguas, tan espeso como un pinar espeso. Allí son los bufanos, e los camellos, e las gazelas, e los leones, e los avestruces, e los puercos espines”.⁹²⁴ Y de las regiones de Bona e de Bugía, señala: “Allí es un monte donde crían muchos ximios”.⁹²⁵ Incluso, se refiere a las islas Habibes frente a la región de Orán: “Ay en aquellas yslas grand muchedunbre de aves, que crían por el suelo de las yslas: palomas, e buldrejas, e alcatraces, e gaviotas, e falcones, e codornices, e otras aves de muchas naturas, tantas que avía abasto de comer para todas las galeas. Estas yslas son desabitadas, que non bive en ellas gente, ni ay en ellas agua dulce”.⁹²⁶ El biógrafo hispano menciona la naturaleza de algunos territorios, destacando un monte de palmas de gran extensión, así como también la amplia variedad de animales de las zonas que recorre. El objetivo es informar sobre la fauna exótica de estas regiones –como búfalos, camellos, leones y monos–, lo que permite transmitir un panorama más vasto del territorio de la otredad. Pero, a su vez, se alude a aves y animales que pueden constituir alimento para los navegantes y caballeros cristianos, considerando que estos se trasladan en sus campañas militares y requieren de zonas de abastecimiento de recursos. En el caso de las islas Habibes, la descripción del paisaje se complementa con la información de que es un territorio deshabitado, en el que no viven personas, esto principalmente por no disponer de agua dulce. En este sentido, el espacio se informa desde la funcionalidad que posee para el viaje y la guerra, valorando los bienes que puede suministrar, pero también advirtiendo la carencia de recursos que pueden poseer los territorios en los que se desplazan.

Finalmente, Gutierre Díaz de Games narra diversos eventos relacionados con los fuertes vientos y tempestades. En la zona marítima cercana a la Berbería y Orán: “De prima noche, arrezio el viento de Levante. Calaron las mizanas e los bastarnos, e guindaron los artimones. El viento hera forçoso: en poca de ora fueron en buen paraje. Paresçía la tierra de

⁹²⁴ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 46, p. 294.

⁹²⁵ Ídem.

⁹²⁶ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 47, p. 296.

la Berbería e las agujas de Orán”.⁹²⁷ En la zona de la Berbería: “Estando comiendo, comenzó a ventar el viento del levante, que es muy brav en aquella mar, e metióse muy fuerte, e levantó las olas muy fuertes e muy altas”,⁹²⁸ y más adelante añade: “Allí tomaron puerto, esperando que calmase el tiempo para tornar en España, e cada día ventava más fuerte. E la tormenta grande dávalo el tiempo, que hera ya el mes de octubre”.⁹²⁹ Incluso, culmina dicho episodio con lo siguiente: “Allí ovo su consejo el capitán de yr en España en tanto que aquella agua durava. Salieron a la mar por tomar la rota, e fallaron tan grand viento e tormenta, que los quiso fundir, e con grand trabajo pudieron tornar a las yslas donde avían salido”.⁹³⁰ En estos fragmentos predomina un tono de dificultad y peligro en el recorrido, en el que figura el azote del viento, la dura tormenta y la bravura del mar. La narración exalta la figura de Pero Niño como un caballero que se enfrenta a la naturaleza hostil del territorio enemigo, dando cuenta de su carácter valiente y aventurero que le permite mantenerse recio frente a estas adversidades. Paul B. Newman sostiene que las tormentas, los vientos adversos, los naufragios, la navegación nocturna, la guerra y la piratería forman parte de los principales peligros al navegar en el mar.⁹³¹ Las tormentas pueden resultar desastrosas, provocando que se pierda el control del barco y este choque contra rocas y arrecifes. Asimismo, los fuertes vientos y tempestades pueden significar cambios de dirección en las rutas, o dificultades para mantener el control de la nave.⁹³² En el caso de Pero Niño, este se enfrenta a vientos forzosos con intensos oleajes, tanto así que debe resguardarse en el puerto y esperar que amaine la tempestad.⁹³³ Con todo, el viajero logra salir victorioso en sus andanzas por las regiones

⁹²⁷ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 47, p. 296.

⁹²⁸ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 50, p. 307.

⁹²⁹ Ídem.

⁹³⁰ Ídem.

⁹³¹ Newman, Paul B., *Travel and Trade in the Middle Ages*, pp. 167-176. Según Pablo Martín Prieto, la travesía marítima se asocia a diversos miedos que genera el mar por sus peligros, entre aquellos: las tormentas, los oleajes enormes y encrespados, la niebla, la oscuridad de la noche y el temor a encallar, naufragar o que se destrocen partes de la nave con los fuertes vientos y tempestades (Martín Prieto, Pablo, “Las huellas del miedo en la literatura de viajes medieval: una aproximación metodológica”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, tomo 25, 2012, pp. 268-272). Para una mayor revisión sobre los peligros marítimos en los viajes medievales, véase: Kinoshita, Sharon, “Travelers: texts and contexts”. En Elizabeth Lambourn, *A cultural history of the sea. In the Medieval Age*, vol. 2, Bloomsbury Academic, London, 2021, pp. 141-160.

⁹³² Newman, Paul B., *Travel and Trade in the Middle Ages*, pp. 167-169.

⁹³³ Tal como refiere Javier Añíbarro Rodríguez, en caso de que se aproxime una tormenta, lo ideal era buscar un puerto para refugiarse. Sin embargo, frente a la hostilidad de las aguas y no poder recalar, la nave se tenía que alejar de la costa “con el fin de minimizar riesgos como ser empujados hacia acantilados o zonas de arrecifes cercanas” (Añíbarro Rodríguez, Javier, “Peligros marítimos de marineros del norte de la corona de Castilla a finales de la Edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, núm. 17, 2016, p. 177).

extranjeras, avanzando frente a las adversidades del medio natural y los embates del mar y las condiciones atmosféricas.

2.3.5.7- El Viaje a la Tierra Santa de Bernardo de Breidenbach

En la edición hispánica del *Viaje a la Tierra Santa* se articulan varias menciones a los espacios y la naturaleza. La percepción de los lugares se basa en el marco religioso, con lo cual se definen y categorizan las regiones del Próximo Oriente, ya sea como tierras sagradas o profanas. Por otro lado, respecto a la naturaleza, el viajero describe los paisajes, los climas, la flora y la fauna de la zona oriental, anotando las singularidades de estos elementos que asombran por su rareza y exotismo.

La geografía sagrada se asocia a un espacio de peregrinación y viaje espiritual:

Dende no alexos venimos después nos, peregrinos, juntos andando en una yglesia de nuestra Señora. Insigne y grande, hecha de vuelta y muy bien labrada según que su obra siquier hedificio le faze testigo. Descienden a ella por XLVIII gradas o escalones. Y ende vimos el mismo sepulcro de la gloriosa Virgen. Hecho de piedra de mármol. Es mayor un poco y más crecido que no el de Cristo en el templo sancto. Pueden celebrar encima de ambos. Tiene dos puertas: para la entrada y la salida; en el qual estovo el precioso cuerpo de la Virgen gloriosa: Ende traydo, y con reverencia por los apóstoles santos sepultado. Empero el día tercero, según pie lo creemos, fue assumido allá, en el cielo, y ende juntado con su alma santa por la preciosa resurrección. En esta dicha yglesia hay plenaria indulgencia de todos los pecados.⁹³⁴

Asimismo, estos lugares se conciben como espacios de redención del alma:

En este valle Siloé, a la entrada, hay una fuente clara y caliente, un poco so tierra, donde la Virgen, señora nuestra, lavó los paños por muchas vezes en que [+] envolvió al niño Jesús. Hay VII años y VII. XL. Passando adelante, vimos el árbol en que Esayas, profeta muy notable, fue dentro serrado por mandamiento d'el rey [+] Sedechías. Hay VII años con sus XL. Es el huerto ende de los Olores, y otras muchas cavernas y cuevas en que solían star scondidos los apóstoles y otros santos por el temor de los judíos. Hay VII [+] años y VII quarentenas de indulgencia.⁹³⁵

⁹³⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 202.

⁹³⁵ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 209.

En ambos pasajes podemos apreciar cómo el viajero alemán recorre los Lugares Santos, donde se mencionan diversas zonas que se vinculan al relato bíblico y que expresan una significación sagrada para el mundo cristiano. En particular, Bernardo de Breidenbach alude al espacio sagrado en su función ‘purificadora’, en cuanto los peregrinos que visitan estos lugares pueden alcanzar una remisión de sus faltas. Según Víctor de Lama de la Cruz, el viajero se desplaza por Tierra Santa con la finalidad de “vivir de cerca la presencia de Cristo en los lugares donde transcurrió su vida, su pasión y su muerte”,⁹³⁶ de modo que con la peregrinación rememora los lugares relevantes mencionados en la Biblia y que se conciben como espacios de purificación espiritual. El relato de Breidenbach tiene como intención articular una guía práctica para futuros peregrinos, en la que entrega noticias de los Lugares Santos con sus significaciones y simbolismos religiosos, así como también informar “de las indulgencias que se ganaban en cada lugar”.⁹³⁷ De hecho, para César Domínguez, el escrito enfatiza en la descripción de Tierra Santa, de lo cual ofrece “un catálogo de todas las indulgencias que el viajero podría obtener”.⁹³⁸ En la narración se indica que en la Iglesia de Nuestra Señora ‘hay plenaria indulgencia de todos los pecados’, y en otras zonas asociadas a la presencia de Cristo, la Virgen, los apóstoles y diversos santos también se puede lograr una disminución de años en la estancia del purgatorio. Así, la indulgencia se concibe como un beneficio espiritual que permite la remisión del castigo provocado por los pecados, con la finalidad de purificar el alma y alcanzar el camino de la salvación.

Junto con esto, la región de Tierra Santa se percibe de manera ‘hermosa’, ‘abundante’ y ‘saludable’. En el caso de la ciudad de Sidón, esta se considera “muy espaciosa y de gran hermosura”.⁹³⁹ De este lugar, el autor alemán señala que “la tierra que tiene es muy habundosa de todos los bienes, y es el ayre mucho saludable. Hállase ende la caña miel. Y había viñas lo mismo buenas, las cuales aquí, como en la tierra de promisión, están muy despreciadas por los moros, ca ellos no las guardan, como no beven vino, y no las dexan guardar a los otros”.⁹⁴⁰ De la ciudad de Trípoli: “cabe la qual tierra se puede sin duda dezir

⁹³⁶ Lama de la Cruz, Víctor de, *Relatos de viaje por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, p. 148.

⁹³⁷ Ídem.

⁹³⁸ Domínguez, César, “El relato de viajes como intertexto: el caso particular de las crónicas de cruzada”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, p. 196.

⁹³⁹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 232.

⁹⁴⁰ Ídem.

estar cierto el paraíso por sus deleytes y habundancias en todas las fruytas d'el mundo, tanto que apenas hallar se podría otra sem[e]ljante”.⁹⁴¹ Asimismo, valora sus huertas y abundancias de productos: “La huerta o bega que tiene delante toma fasta una legua en largo y media en ancho, en cuyo spacio hay muchas huertas, donde se haze cantidad de frutas en gran habundancia y diversidad”.⁹⁴² En la zona aledaña a la ciudad de Accón: “Es assentado dentro de un hermoso valle, muy habundante y plazentero, cuyas habundancias llegan al mar de Galilea”.⁹⁴³ De la ciudad de Emón: “Fuendo de Sychem contra Mediodía, para el Jordán, a IIII leguas, está la ciudad que llaman Emón, en un lugar bueno fundada. Es habundosa y muy plaziente”.⁹⁴⁴ Por último, del valle de Ebrón: “Todo este valle acerca de Ebrón es mucho fértil y habundoso y muy delectable fuera de medida”.⁹⁴⁵ Las ciudades y los valles de Tierra Santa se retratan a partir de las bondades naturales que deslumbran al viandante. El deán de Maguncia resalta la belleza y la amenidad del espacio, tanto por su aire que es agradable y sano, al igual que por la fertilidad de la tierra y las huertas abundantes de frutos. De hecho, al recorrer la zona de Trípoli, señala que dicha tierra puede tener semejanzas con el Paraíso por sus deleites y exuberancias de bienes. Los Lugares Santos se califican de manera positiva: la región cercana a Accón posee un valle ‘hermoso’ y ‘plazentero’, la ciudad de Emón está ‘en un lugar bueno fundada’ y es ‘muy plaziente’ y el valle de Ebrón es ‘muy delectable’. Para el viajero, estos lugares generan una sensación de agrado, deleite y placer. Se forja una estética del paisaje que valora la impronta sagrada: la Tierra Santa constituye el lugar de los misterios divinos, por lo cual, predomina una dimensión paradisiaca que se impregna en el espacio. En cierta medida, los Lugares Santos se consideran como zonas pulcras, sacralizadas y dichosas, las que expresan la noción de una “tierra de las delicias”.⁹⁴⁶ Así, este espacio sagrado concentra “los rasgos del paraíso primitivo, con su fertilidad y sus maravillosas condiciones de vida”.⁹⁴⁷

Ahora bien, en la mirada de Maria Selena Mazzi, la Tierra Santa se entiende como “una tierra de antítesis, de fuertes contrastes”, en la medida que sus paisajes “de valles

⁹⁴¹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 234.

⁹⁴² Ídem.

⁹⁴³ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 246.

⁹⁴⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 277.

⁹⁴⁵ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 295.

⁹⁴⁶ Léon-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, p. 900.

⁹⁴⁷ Ídem.

amables y verdes alternan con montañas altas y escarpadas, con la soledad del desierto; allí los mares de aguas claras conviven con océanos malditos, las ciudades esplendorosas con tétricas ruinas despobladas”.⁹⁴⁸ Para los viajeros medievales, las bondades y maravillas del espacio sagrado contrastan con lugares aledaños desérticos, calurosos y peligrosos. En el caso de la narrativa de Bernardo de Breidenbach, la Tierra Santa no solo se idealiza como lugar delicioso, sino que también tensiona con extrañezas y dificultades de los caminos.

El deán de Maguncia narra el problema de los asaltos en los territorios orientales: “Quando la mañana fue ya llegada, eran XV días de julio; y nos partimos d’el monasterio a Jherusalem por otro camino, donde fuemos assí asechados por los paganos, que nos saltearon algunos árabes, tanto que por dar a nuestra vida remedio, forçado la rescatamos en XXIII ducados”.⁹⁴⁹ Y también destaca las precauciones que debe considerar un peregrino para evitar ser emboscado: “Ningún peregrino deve atentar este viage sino levando buenos adalides y conductores de los moros mismos, por que los guarden de los árabes que siempre saltean aquellos caminos en el desierto, muy despoblados”.⁹⁵⁰ Los peligros del viaje se acentúan con los robos y daños que pueden ocasionar los asaltantes de los caminos. Estos atracadores se caracterizan por provocar saqueos y pillajes, lo que desemboca en una atmósfera de inseguridad para los viandantes. Según Pablo Martín Prieto, el miedo a la agresión de los bandidos deriva en que los viajeros consideren ciertas precauciones en sus recorridos, como, por ejemplo: asociarse a otros compañeros en el viaje, contar con escoltas o acompañantes que ayudasen frente a las amenazas, e incluso, disponer de alimentos de más para aplacar a los enemigos que pudiesen atacarlos, y así evitar que los trataran mal.⁹⁵¹ En cierta medida, el temor a un atraco en tierras extranjeras produce una situación de angustia, tensión e inseguridad. En el caso del viajero alemán, cuando su grupo fue atacado por los árabes, pudieron pagar a estos para salvar sus vidas. Asimismo, resalta que los peregrinos deben ser cautelosos en sus itinerarios, llevando adalides y guías moros que otorguen protección y permitan encaminar hacia los destinos de su viaje. Tal como expresa Víctor de Lama de la Cruz, el deán de Maguncia padece de varios abusos y engaños por parte de los mismos guías

⁹⁴⁸ Mazzi, Maria Serena, *Los viajeros medievales*, p. 251.

⁹⁴⁹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 213.

⁹⁵⁰ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 224.

⁹⁵¹ Martín Prieto, Pablo, “Las huellas del miedo en la literatura de viajes medieval: una aproximación metodológica”, pp. 264-267.

musulmanes, remarcando aún más los riesgos y peligros del recorrido.⁹⁵² En esta línea, el viandante transmite las tensiones, dificultades y amenazas que enfrenta en los caminos, lo que en diversas ocasiones podía impedir que este pudiera viajar con seguridad y placer por los territorios sagrados.

Adicionalmente, las dificultades del clima y la naturaleza también constituyen obstáculos para el desplazamiento. El viajero alemán describe el intenso calor de los Lugares Santos: “Otros lugares muchos sagrados ahún visitamos en este tiempo, los cuales ante nuestros compañeros visto no habían, porque a causa de las caluras grandes no podimos andar el desierto de Sinaí”.⁹⁵³ También narra cómo se fija un contrato con los regidores de Jerusalén para asegurar algunas condiciones de salvaguarda en el trayecto, en particular, frente a las altas temperaturas y la carencia de agua: “Era tovido, a dar una tienda bien adreçada, por que si en medio de aquel desierto era menester algún reposo por la gran calura, que suele quemar, toviessen remedio. Y él devía dar ciertos cueros para levar agua; que de otra forma passan muchas jornadas sin fallar nada que puedan beber”.⁹⁵⁴ Además, se refiere al miedo que le provoca el gran calor de la región cercana al monte Sinaí: “Tardamos por XXXIII días, temiendo las grandes caluras d’el Sol”.⁹⁵⁵ Incluso, menciona el desierto peligroso de la región de Caruatha:

Ende quedamos aquella noche, puestas nuestras tiendas en un rehojo de un montezillo, tan pobres de leña como la otra noche primera. Hovimos agua de tan alexos, que más valía para ponçoña que para salud. Lloviónos un poco según que atarde suele hazer por aquella parte. Y quanto más adelante caminando ver nos podimos, tanto más la tierra era desierta y toda hecha inhabitable, assí que llegamos en aquel día en un desierto, donde nunca hombre ni fijo suyo hizo morada ni habitó, porque no havían selvas ni montes con arboledas, empero sí spanto y sombra de muerte, lleno de barrancos y sequedad d’el huengo d’el Sol. Muchas vezes vi[/]mos por aquel desierto una espessura como de fumo, la qual parecía salir de huego, empero después por esperiencia clara pareció ser un movimiento y rebolución de las arenas menudas y polvos puestos en el ayre, porque hay unos cabeços pequeños, todos polvareda, que donde un día passa camino al otro es monte lleno de arena; por cuya causa, es lugar sin vía, desatinado.⁹⁵⁶

⁹⁵² Lama de la Cruz, Víctor de, *Relatos de viaje por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, p. 168.

⁹⁵³ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 224.

⁹⁵⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 419.

⁹⁵⁵ Ídem.

⁹⁵⁶ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 422.

En estos pasajes podemos notar cómo el viandante alemán registra las dificultades del trayecto: altas temperaturas, carencia de agua y desiertos áridos y hostiles. El espacio se presenta amenazador, por lo cual, el viajero y sus compañeros deben tomar ciertas precauciones para el recorrido. El deán de Maguncia realiza un acuerdo con los regidores de Jerusalén para contar con diversas provisiones y recursos que le permitan a su grupo llevar a cabo el viaje por la Tierra Santa. Así, cuentan con una tienda para reposar y cubrirse del fuerte sol, y a su vez, abastecimientos de agua para no deshidratarse frente al gran calor. Pero bien, en diversas ocasiones también expresa que no pueden recorrer los territorios por las altas temperaturas, debido al miedo que les produce avanzar en un espacio tórrido y abrasador. Para Víctor de Lama de la Cruz, los viajeros alemanes que recorren el camino entre Jerusalén y el Monte Sinaí experimentan un viaje difícil y penoso, dado que no estaban “acostumbrados a terrenos tan áridos y temperaturas tan extremas”.⁹⁵⁷ Sumado a esto, el desierto se torna una barrera hostil en el viaje de los europeos, considerando su aridez, sequedad y falta de agua. En la mirada de Paul Zumthor, el desierto transmite imágenes de un espacio solitario, ardiente y pedregoso, frecuentado también por reptiles y fieras, un lugar que se percibe “saturado de peligros, poblado de fuerzas hostiles, imágenes de sabe Dios qué soledades del alma”.⁹⁵⁸ Bernardo de Breidenbach describe el desierto como una zona árida, inhabitable y peligrosa, la que refleja “spanto y sombra de muerte”, tanto por sus barrancos y sequedad.⁹⁵⁹ Se impacta de la ‘espesura de humo’ que levanta la arena en el desierto, formando remolinos de viento que expanden las arenas y polvareda por el aire. De este modo, el viajero avanza frente a las adversidades del espacio amenazador e inhóspito, como parte de su aventura por las tierras lejanas, lo que deriva en que este asuma una actitud prudente y

⁹⁵⁷ Lama de la Cruz, Víctor de, *Relatos de viaje por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, p. 168.

⁹⁵⁸ Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, p. 62.

⁹⁵⁹ Cabe destacar que el desierto posee un simbolismo relevante en la Edad Media basado en la tradición bíblica. Para Jacques Le Goff, el desierto refleja una región “casi deshabitada, no de arena sino de montañas áridas, es un territorio peligroso, un lugar más de tentaciones que de pruebas” (Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 33). Incluso, Xavier Léon-Dufour expresa que el desierto simboliza “una tierra que no ha bendecido Dios”, por lo cual, predomina la carencia de agua, la vegetación raquítica, el suelo inhabitable, sumado a una tierra infértil habitada por demonios y bestias maléficas. De esta forma, “el desierto se opone a la tierra habitada como la maldición a la bendición”. Finalmente, “Dios quiso hacer pasar a su pueblo por esta «tierra espantosa» (Dt 1,19), para hacerle entrar en la tierra en la que fluyen leche y miel” (Léon-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, p. 226). En cierta medida, la significación del espacio desértico se basa en la idea de una tierra espantosa, peligrosa y maldita, pero la cual constituye un ‘camino de prueba’ en la que las personas se enfrentan a las dificultades de una región seca y hostil. El viajero –como peregrino– se desplaza en búsqueda del lugar sagrado, de modo que cruza este territorio adverso para alcanzar la meta espiritual y la purificación del alma en los Lugares Santos.

cautelosa con la finalidad de cruzar por las regiones desérticas y alcanzar el destino de su trayecto.⁹⁶⁰

Por otro lado, el deán de Maguncia se refiere a la naturaleza y los animales de Tierra Santa. Sobre el Monte Béthel, señala: “Los montes, o sierras, de Béthel llamados están vezinos de Jherusalem, donde Salomón hedificó a Dios una casa. Son estos montes tecidos de selvas y arboledas. Tienen consigo muy gran habundancia de aromáticas y otras yerbas de gran virtud. Por ende, los ciervos, cabras y corces andan continuo en sus alturas”.⁹⁶¹ Y más adelante, del monte Thabor, describe:

Es el más famoso monte de todos los de la tierra de promission assí en asiento, como delectable, fuerte y firme. No menos fértil en viñas, olivos, yerbas y otros árboles buenos, de grandes frutos. Es el ayre bueno y saludable. Roxío, mucho dulce y plaziente. Hay árboles grandes que en ningún tiempo su foja pierden: siempre stan verdes assí en invierno, como en estío. Hay aves diversas: que en sus cantares dulces convidan a los oydos, tienen las plumas de tantos colores y variedad, que hazen mucho alegrar la vista; y quando las comen, deleytan el gusto por el buen sabor que hallan en ellas.⁹⁶²

La naturaleza es bella y exuberante, destacando por su gran cantidad de plantas, árboles y frutos, como expresión de un frescor vegetal. El espacio sagrado se concibe como una ‘bendición’ de Dios. El viajero alemán valora las hierbas y plantas aromáticas que tilda ‘de gran virtud’, además de resaltar que sus árboles son ‘grandes’ y ‘buenos’, el aire ‘bueno y saludable’ y el rocío ‘mucho dulce y plaziente’. Se forja la idea de un espacio idílico que refleja la belleza de la creación divina. Los lugares mencionados poseen una espesura vegetal que genera una diferencia con las regiones áridas y secas del desierto. Así, los árboles siempre se mantienen grandes, frondosos y verdes, sin perder sus hojas en ninguna estación del año. Incluso, los animales terrestres y las aves provocan un enorme agrado en el viandante, quien enfatiza en la belleza de sus formas y variedades cromáticas. De hecho, en el caso de las aves, señala que ‘hazen mucho alegrar la vista’ y cuando las comen ‘deleytan el gusto por el buen

⁹⁶⁰ Bernardo de Breidenbach, en el momento que llega al Monte Sinaí después de cruzar el desierto, señala: “Ende fuemos todos aconsolados por gran alegría viendo que después de tantos peligros hallamos el fin de nuestro camino tan desseado; que ya quedava sólo el bolver allá los ojos a nuestras tierras, donde partimos” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 428). La emoción de la ‘alegría’ se torna explícita al llegar al monte Sinaí, como reflejo del logro espiritual, en cuanto el viajero alcanza la cumbre de dicho espacio sagrado. Asimismo, el viandante manifiesta su contento por vencer los obstáculos y peligros de la región desértica, lo que permite que pueda regocijarse con plenitud del lugar bíblico.

⁹⁶¹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 303.

⁹⁶² Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 307.

sabor'. Se articula una percepción emocional basada en la alegría y el deleite, como expresión de gozo en las sensaciones del peregrino.

Por último, el viajero alemán contrasta la imagen idílica de Tierra Santa con otros animales terribles y monstruosos ubicados en los sectores aledaños. Respecto a esto, anota el caso de la serpiente en el Mar Muerto:

En este mar Muerto hallan el serpiente tyro, venenoso, de donde se toma el nombre tyriaca siquiera atriaca, y dende se faze con otros materiales. Es un sirpiente que tiene de luengo media braçada y en espesso quanto un dedo. Es muy mesclado en diversidad de muchos colores. Es d'el todo ciego. Y tan poçoñoso, que si algún miembro fuere dañado de su infección, es el remedio que luego le corten, por que no mate. Quando le toman, es encendido en mucha saña; y con una verga hieren la cabeça, la qual se incha luego con la cola d'el movimiento d'el mucho venino. Estas dos partes cumple que le corten de un solo tyro, porque de otra suerte nada vale quanto d'él toman. Y por mandado d'el soldán ninguno puede vender tyro en otra parte salvo en donde él mesmo tiene asiento, que es la ciudad llamada Chayro.⁹⁶³

Del mismo modo, describe la naturaleza del cocodrilo en el Nilo:

Ende nos vimos muchos cocodrilos: unos tan grandes como dos hombres, otros mayores y más pequeños; los quales dañan a bestias y pesces y ahun a vezes a la gente. Tienen muy horribles y suzios aspectos: todos los cuerpos, llenos de squamas; son como lagartos en las cabeças, colas y pies. Nunca se fallan sino en el Nilo, debaxo Alcayre, y no más arriba; empero dizen que hay algunos d'estos en el mar de Galilea, como de otros pesces que parecen a los d'este río. Por ende, piensan que dende tome las aguas suyas por escondidos lugares de tierra. Suelen algunos matar de los dichos grandes cocodrillos, de los quales toman las pieles enxutas, y después, passadas en otras tierras estrañas, dan a entender que son dragones.⁹⁶⁴

En ambos relatos podemos observar la referencia a criaturas consideradas bestiales y aterradoras. De la serpiente se anotan sus características físicas: posee un largo de 'media braçada' y un grosor de 'quanto un dedo', caracterizándose además por sus diversos colores. En el caso del cocodrilo, se describe como un gran lagarto con escamas, variando en tamaños mayores y pequeños. El viajero se interesa en referir las formas físicas de los animales, al igual que las sustancias que derivan de estos o sus comportamientos naturales. Así, se señala

⁹⁶³ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 221.

⁹⁶⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, pp. 447-448.

que la serpiente es venenosa, por lo cual, si un ofidio muerde a una persona, el mejor remedio sería cortar el miembro del cuerpo para evitar que la ponzoña se extienda. La serpiente se concibe ‘dañina’ y encendida ‘en mucha saña’. Asimismo, el cocodrilo se representa con un aspecto ‘muy horrible’ y ‘suzio’, siendo dañinos con las bestias, peces y personas. Algunas gentes al vender las pieles de los cocodrilos en las tierras lejanas transmiten el imaginario de que estos seres corresponderían a dragones, reflejando la rareza y la bestialidad de estas criaturas fabulosas. El viajero se deslumbra por la fiereza y la nocividad de estas criaturas que expresan una naturaleza indómita y salvaje. Así, se establece un registro de las cosas curiosas y singulares de las regiones lejanas, las que sorprenden por su carácter extraño. Tal como refiere Claude Kappler, “las curiosidades forman parte de la realidad, lo mismo que las cosas más conocidas”,⁹⁶⁵ de modo que los elementos exóticos se integran en los relatos de viajes con la finalidad de avivar un imaginario de formas auténticas y extraordinarias que se localizan en espacios ajenos. Con todo, el deán de Maguncia incluye la mención de espacios extraños y asombrosos, en los que informa la naturaleza novedosa de las tierras extranjeras, donde predominan formas silvestres y exóticas que fascinan por su diferencia.

2.3.5.8- El Libro del Infante don Pedro de Portugal

En la narrativa de Gómez de Santiesteban es posible apreciar la referencia a espacios bíblicos, míticos e imaginarios, así como también la representación del mundo natural y las criaturas fabulosas de las tierras lejanas.

En el caso de Tierra Santa, alude a la impronta de la memoria cristiana:

De allí fuemos a Nazareth, donde fue el linaje de Santa María, y allí pagamos un ducado por cada cabeça, después fuemos al castillo de Emaús, de donde salió el asna en que fue Santa María fuyendo con Jesuchristo, su hijo, e allí pagamos entre dos un ducado, y de allí fuemos a la palma que se abaxó a la Virgen Santa María cuando fue a coger dátiles para su hijo, y al pie de la palma está una fuente que se abrió, de la cual bebió la Virgen Santa María y Joseph cuando ivan fuyendo con Jesuchristo, e de allí fuemos para Bethleen, a donde nació Jesuchristo, por ver el pesebre donde fue echado, y la sepultura de Sant Jerónimo, debaxo del pesebre, y pagamos dos ducados por cada uno, y es perdonança a culpa y a pena. De allí fuemos para el valle de Josaphat y andovimos por él siete días y venimos a la sepultura de Santa María, allí donde dezían los apóstoles la vigilia cuando los ángeles la subieron a los

⁹⁶⁵ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 67.

cielos, el monumento era más largo que la Virgen María, y fundiose la piedra según el cuerpo, y los apóstoles se fueron y quedaron las pisadas señaladas por memoria.⁹⁶⁶

En el escrito se anota el itinerario de los lugares sagrados que recorren los caballeros cristianos, los cuales se relacionan a la vida de Jesucristo, su familia y los apóstoles. Estos espacios concentran una fuerza sagrada como expresión del vínculo con lo divino, lo que genera un estado de purificación del alma. Así, los viajeros peregrinan por dichas regiones santas, en las que ‘es perdonança a culpa y a pena’, donde se establece un viaje espiritual que tiene como finalidad enmendar y redimir las faltas. Tal como señala J. E. Ruiz Domènec, la peregrinación “es un viaje que se convierte en la búsqueda del *locus sanctus* que relaciona el cielo y la tierra”, donde el peregrino refleja “un esfuerzo desenfrenado por buscar a Dios en medio de sus múltiples hierofanías”.⁹⁶⁷ En el *Libro del Infante* se destaca la presencia de lo extraordinario y lo milagroso, en cuanto la palma desciende para que la Virgen pueda tomar los frutos del árbol, o la fuente de agua que se abre para que puedan beber José y María mientras huyen con su hijo. Dios se manifiesta en el espacio y protege a los suyos: los bendice de forma maravillosa proporcionando recursos y alimentos para el desplazamiento. Gómez de Santiesteban articula una narración en la que se funde una geografía real y sagrada: los lugares que recorren poseen improntas bíblicas, huellas del pasado cristiano. En el valle de Josafat, en la sepultura de Santa María, se indica que quedaron las pisadas de los apóstoles ‘señaladas por memoria’. La representación de aquellas huellas remarca el valor de una fuerza celestial y trascendente que se impregna en el mundo terrenal, resaltando el itinerario sagrado que permite el encuentro con una realidad superior y purificadora del alma.

Asimismo, el escritor hispano narra cómo en esta tierra mana la leche y la miel:

E fuemos para la sierra de Armenia, donde está el arca de Noé, y aquesta es la tierra que mana leche y miel, y la leche es de las animalias muy grandes y medianas, assí como marfiles y camafeos y bufanos y unicornios y bestias fieras y elefantes y camellos y dromedarios y daimes y alpe y otros animales muchos, y la tierra es muy abundosa de yervas, y estos animales son muy viciosos en todos los pastos, y los hijos no pueden bastar a mamar la leche que tienen las madres, e andando por el desierto córreseles de las tetas que no la pueden tener, e como los desiertos son grandes y las abejas fazen

⁹⁶⁶ Gómez de Santiesteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 14.

⁹⁶⁷ Ruiz Domènec, J. E., “El viaje y sus modos: peregrinación, errancia, paseo”, pp. 262-263.

mucha miel por los árboles y por las peñas, y como no andan hombres por el desierto, córreseles la miel y gástase por la tierra, y por esto es dicho que es aquella tierra que mana leche y miel.⁹⁶⁸

El espacio se describe con rasgos sagrados y fabulosos: por un lado, se menciona la presencia del arca de Noé en la sierra de Armenia, y por otra parte, se anota la abundancia de animales y vegetales exóticos de las tierras extranjeras. El cronista hispano manifiesta el carácter asombroso de las criaturas y el mundo natural, el cual sorprende por la gran cantidad de leche que tienen los animales y el enorme conjunto de miel que elaboran las abejas, y que, en este caso, ambos alimentos se desbordan por la tierra, simbolizando la abundancia y la maravilla del espacio bendecido por Dios. Para Xavier Léon-Dufour, en el contexto bíblico, la leche simboliza “un alimento de importancia vital”,⁹⁶⁹ lo que se considera una bendición divina que expresa la abundancia y la riqueza. Así, el territorio en el que entrará el pueblo de Israel se refiere con frecuencia en el Antiguo Testamento “como el ‘país que mana leche y miel’”, una región “fértil y espaciosa” y el país “más bello de todos”.⁹⁷⁰ De este modo, el espacio sagrado se valora como una tierra de bendición y prosperidad, como reflejo de las delicias extraordinarias de una zona paradisíaca que cuenta con el favor de Dios. Para Eugenia Popeanga, Gómez de Santisteban configura un “cuadro del Paraíso Terrenal”,⁹⁷¹ en el que brota infinita leche y miel en la tierra, además de trazar un camino en el que se intercalan historias legendarias y maravillosas, que reflejan el poder de la creación divina. Con todo, el relato transmite el imaginario de una geografía sacra en el que se funde el anhelo de prosperidad del texto bíblico y el horizonte exótico y onírico del mundo oriental.⁹⁷²

⁹⁶⁸ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 16.

⁹⁶⁹ Léon-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, p. 471.

⁹⁷⁰ Ídem.

⁹⁷¹ Popeanga, Eugenia, “Viajeros en busca del Paraíso Terrenal”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, p. 72.

⁹⁷² En el *Libro del Infante de don Pedro de Portugal* también se narra el caso de los árboles y los ríos del Paraíso Terrenal, ubicados en las tierras del Preste Juan: “Y por el Tigris salen ramos de olivas y acipreses, e por Eúfrates salen palmas y arrayhán, y por Gión sale un árbol que se llama lináloe, y por Fisón salen los papagayos en sus nidos por el agua y destos ríos se mantiene todo el mundo de aguas, ca destos ríos se hazen los otros. Y de allí // fuemos a ver los árboles de las peras, que están entre Tigris y Eúfrates, que son dos árboles, y cada uno el año que más lieva cuarenta peras, y nunca más ni menos, y esto significa la Sancta cuarentena, y estas peras son e[n]tregadas al Preste Juan y las parte por todas sus provincias a los señores principales por confirmarlos en la fe de Jesuchristo, porque vean el milagro que en aquella fruta es, que en cada parte que se parte, parece el crucifixo y Sancta María con su hijo en los braços” (Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 27). El espacio sagrado resalta la exuberancia de árboles, frutos y riquezas, donde la presencia de Dios ennoblece y genera prosperidad en dicha zona paradisiaca. De este modo, se enfatiza en lo milagroso, como expresión de los frutos en los que se manifiesta la hierofanía -en los que aparece el crucifijo y

Por otra parte, también se alude al espacio mítico al recorrer la tierra de las Amazonas, del cual señala que “es una provincia toda poblada de mugeres christianas súbditas al Preste Juan de las Indias”.⁹⁷³ Posteriormente, el escritor hispano describe a estas mujeres guerreras:

Y aquestas mugeres no son como las de esta tierra, que no han naturaleza de los hombres sino tres meses del año, conviene a saber: en el mes de março y abril y mayo, y en estos tiempos entran hombres de las Indias a multiplicar en ellas, y salen las regidoras por las provincias y preguntanles por qué causa vienen a su provincia, y si vienen por multiplicar el mundo danles licencia que entren por las villas y ciudades, y andan mirando ocho días la muger que mejor les pareciere que aquella toman, y vasse a su casa y va con ella como su muger, mas no ha de fazer adulterio, sino con ella, y si lo fallan con otra, luego fazen justicia del y de aquellas con quien lo faze esso mesmo. E antes que cumpla los tres meses, por miedo de la muger que no lo sufre la tierra, escriben un alvalá cada uno de dónde es y cómo se llama y quiebran un anillo por medio y dexa el anillo y este alvalá y vasse para su tierra. Desque nasce la criatura, si es varón danle cinco cruces de fuego con un hierro por fe y por bautismo en remembrança de las cinco plagas de Je//suchristo y críanlo entre ellas tres años, y antes que aya cuatro años embíanlo de allí con la gente que viene a multiplicar, y dizen: –Tomad amigo esta criatura y dadla en tal tierra a fulano, y dezid, como es su hijo, que lo críe allá. Y si es hembra danle bautismo de fuego y quémanle la teta izquierda, porque son todas flecheras de armas turquíes, porque a la vuelta del arco no le estorve la teta para tirar y la teta derecha guárdanla para criar las criaturas.⁹⁷⁴

En la narración se mencionan algunos elementos del mito clásico de las amazonas, en cuanto señalan que es una comunidad de mujeres guerreras que solo se reúne en ocasiones específicas para procrear con los hombres, o cuando queman o cercenan un pecho para poder disparar las flechas con su arco. Ahora bien, en el *Libro del Infante* se establecen ciertas particularidades en la forma de tratar el mito. De hecho, se refiere que las amazonas en el caso de que conciban un varón, en vez de matarle como ocurre en el relato tradicional, a dicho hijo le dan ‘cinco cruces de fuego con un hierro por fe y por bautismo’, siendo criado tres años por las amazonas, y posteriormente, enviado con los hombres para que crezca con

Santa María con su hijo en los brazos-, resaltando la fe en Dios y su poder maravilloso. Para Victoria Béguelin-Argimón, la expedición fabulosa de Pedro de Portugal permite la entrada a un “espacio geográfico maravilloso que se presenta como la culminación, el clímax del periplo”, en las que expresa su admiración por las tierras míticas del Preste Juan, sus riquezas y alimentos prodigiosos (Béguelin-Argimón, Victoria, “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV”, p. 96). En este sentido, en el *Libro del Infante* se articula un imaginario maravilloso de las regiones lejanas, en cuanto la geografía sagrada se entrecruza con la representación exótica de Oriente, buscando generar un atractivo de las cosas asombrosas y diferentes de los confines del mundo.

⁹⁷³ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 23.

⁹⁷⁴ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, pp. 23-24.

ellos. La representación de las Amazonas se proyecta como una figura cristiana, que, si bien mantiene la rudeza de ciertas prácticas por los modos exóticos y diferentes de la otredad –al bautizar con cinco cruces de fuego–, suaviza su salvajismo al no asesinar a sus hijos y enviarlos con sus padres. Por otro lado, en caso de que nazca mujer, a esta le quemán un pecho para que pueda manejar diestramente las armas. Con ello, se resalta que todas son ‘flecheras de armas turquíes’, estableciendo una relación de que sus arcos y flechas se asocian a las armas del pueblo turco de Asia menor. En cierta medida, la representación de las Amazonas forja la idea de guerreras hábiles que condicionan su cuerpo para afrontar duros combates, contando con la pericia y los recursos bélicos del mundo oriental. En suma, Gómez de Santisteban incluye este relato como una forma de integrar los cuadros míticos y fabulosos en el imaginario de las tierras lejanas, lo que permite insertar las historias del pasado clásico y resignificar estos episodios míticos como narraciones exóticas que amplían la fascinación por las regiones asiáticas.

Por último, en el *Libro del Infante* se registra la naturaleza asombrosa:

E desde ovimos comido mandó que no partiésemos de allí y túvonos veinte días contándole nuevas del rey león, que llama el hijo, y metionos entre cuatro cuadras en un arriate como vergel y avía un árbol que se llamava bálsamo, que seis hombres no le abraçarían el tronco y dél salen cinco ramas y de cada rama salen cinco pértigas y al pie del árbol nacen tres vides y pódanlas cada año y lo que lloran, aquello es bálsamo. Y en esta nuestra tierra saca una gallina diez o quince pollos, y en aquella saca un hombre de una echadura quinientos o seiscientos pollos, porque la tierra es muy caliente y fazen hoyos en los muladares y echan allí quinientos o seiscientos huevos, y echan encima una manta y después echan estiércol sobre la ropa, y a tiempo cierto rebuélvenlos y después de tres semanas hallan los pi/cos de fuera y tiran las cáscaras y sacan los pollos.⁹⁷⁵

Incluso, menciona la gran diversidad de bestias y animales:

E todas las bestias bravas de los campos y del desierto no beven sino aguas embalsadas de cisternas, y porque están todas las aguas llenas de postemación de los ponçoñosos animales, dragones y serpientes y Alpes y escorpiones, bívoras que vuelan, que es llamada bívora bolante por un salto que da muy grande que se alça de la tierra por alcançar a morder a donde le da la voluntad que es tan luenga como

⁹⁷⁵ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 20.

tres braças y tan gruesa como un hombre suficiente, y por aquel salto que da es llamada bívora volante.⁹⁷⁶

En ambos pasajes se refiere la naturaleza deslumbrante de los territorios lejanos, los que maravillan por la singularidad de su flora y fauna. En el primer caso, se anota la particularidad del árbol de bálsamo, que destaca por el gran grosor de su tronco y las diversas ramas que brotan de aquel. Se enfatiza en la inmensidad del árbol, considerando ‘que seis hombres no le abraçarían el tronco’, así como también en la abundancia de sus vides, las que cuando son podadas emanan el bálsamo como secreción vegetal. Asimismo, el autor hispano menciona las diferencias del mundo natural con las tierras lejanas, asombrándose por la gran cantidad de pollos que nacen en esos lugares. Si en Europa una gallina saca diez o quince pollos, en las tierras orientales pueden nacer quinientos o seiscientos de estos animales. A partir del relato se remarcan espacios inmensos y prodigiosos, en los que se engendran cantidades excepcionales de criaturas, y que, a su vez, provocan la sensación de una ruptura con su realidad cotidiana. Junto con esto, Gómez de Santisteban narra la presencia de diversas bestias y animales exóticos –como dragones, serpientes, escorpiones y víboras voladoras–, los que, si bien se definen como ‘bestias bravas’ y ‘ponçoñosos animales’, forman parte de un espacio fabuloso que impresiona por la rareza y singularidad de la natura de sus criaturas. En cierta medida, tal como estima Carmen Mejía, el redactor del *Libro del Infante* añade “una serie de elementos maravillosos necesarios para la creación de una geografía imaginaria”.⁹⁷⁷ Así, la escritura del viaje focaliza en la curiosidad que provoca la naturaleza prodigiosa, tanto con su flora, bestias y animales exóticos, los que crean un hilo conductor en el relato fingido que resalta la maravilla y la diferencia con la otredad oriental.

2.4- ¿Por qué escribir y representar a una otredad? Propósitos discursivos y narrativos en los libros de viajes medievales hispánicos

Si efectuamos un balance final sobre la narrativa de viajes y la percepción de la otredad, podremos apreciar que los viajeros establecen descripciones y representaciones de las otras culturas, en las que anotan sus costumbres, prácticas políticas, sociales y religiosas,

⁹⁷⁶ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, pp. 16-17.

⁹⁷⁷ Mejía Ruiz, Carmen, “El Libro del Infante don Pedro de Portugal”, p. 314.

hábitos cotidianos y vida material. Las anotaciones expresan las diferencias con un ‘otro’, como un modo de referir las singularidades de las sociedades extranjeras, pero, a su vez, como una manera de construir las bases de una identidad cultural propia que se desmarca de las formas de vida de los grupos foráneos.

Cada libro de viaje proporciona diferentes noticias sobre los territorios que se recorren y las gentes que registran en sus relatos. El otro se encuentra relacionado con percepciones y contextos de los caminantes y aventureros que se desplazan por otras tierras. Los viajeros – que pueden realizar traslados con fines políticos, diplomáticos, comerciales, religiosos, imaginarios, entre otros– describen la otredad a partir de las intencionalidades de su narración. De este modo, los viandantes observan, piensan e imaginan las sociedades extranjeras, que son definidas y clasificadas mediante los códigos socioculturales de quienes desarrollan el relato. Estas catalogaciones oscilan entre aspectos positivos y negativos, y articulan adjetivaciones que definen las características de las culturas descritas, tanto si son ‘buenas’, ‘nobles’, ‘hermosas’ y ‘maravillosas’, como si expresan lo ‘extraño’, lo ‘horrible’, lo ‘ruin’ y lo ‘perverso’. La otredad se juzga con los criterios de los viajeros que observan y escuchan relatos de los mundos ajenos, con lo cual establecen representaciones de la realidad que insisten en la diferencia. Los contrastes son claves en la definición de la identidad cultural: los viajeros comparan sus ciudades con las urbes o espacios habitados de las tierras lejanas, así como también las formas de vida de sus gentes y las realidades materiales y naturales. En esta línea, la otredad se articula como un ‘espejo’ en el que todo viandante proyecta un reflejo de su propia identidad, en cuanto traza líneas y representaciones acerca de las culturas descritas con la finalidad de presentar lo ‘distinto’, y así manifestar los rasgos propios que definen la realidad cultural del narrador del libro de viaje.

¿Y de qué manera los libros de viajes medievales hispánicos representan a la otredad oriental? ¿Las anotaciones de estos escritos presentan solo estereotipos y representaciones semejantes de los pueblos asiáticos, o es posible distinguir identidades particulares de las sociedades descritas? La narrativa de viajes del contexto hispánico resalta la descripción de Oriente por motivos políticos, diplomáticos y económicos, así como también por una amplia seducción exótica y literaria. En la traducción hispana del *Libro de Marco Polo*, si bien se conserva el hilo conductor del relato original –aunque más reducido en algunos pasajes–, el objetivo del texto es presentar las riquezas y maravillas de Asia. La otredad oriental se exalta

a través de sus tierras exuberantes, recursos cuantiosos y una naturaleza fabulosa. Una mirada que se mantendrá de manera similar en el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandevilla, a pesar de que este último texto, como relato fingido, extiende un imaginario asombroso de las tierras lejanas, que abre camino a sueños y utopías de inversión y diferencia cultural. Por otro lado, la *Embajada a Tamorlán* de Ruy González de Clavijo –que posee un fin diplomático– describe el escenario político de la corte de Tamorlán, con toda su riqueza y fastuosidad. Del mismo modo, anota los ceremoniales, capacidad guerrera y prácticas socioculturales del pueblo turco-mongol, el cual, potencialmente, podría resultar un aliado relevante para el reino castellano. De esta forma, si bien el embajador hispano rechaza algunas costumbres y prácticas que considera grotescas y diferentes a su realidad occidental, también se asombra del poder y la riqueza material que posee el señor de Samarcanda. En cierta medida, estos contextos influyen en los modos narrativos y las representaciones que se forjan de las ‘otredades’ asiáticas, al buscar transmitir noticias de pueblos lejanos, fabulosos y distintos.

En los libros de viajes hispánicos se establecen varias anotaciones que acentúan en la dialéctica de la alteridad. Estas representaciones se forjan a través de elementos del mundo asiático que contrastan con la realidad cultural occidental. Así, se articulan diversas percepciones que resaltan la ‘grandeza’, la ‘belleza’ y la ‘riqueza’ de los territorios orientales, provocando un sentido de admiración por parte de los viajeros que describen lo que observan, escuchan o imaginan de la otredad.⁹⁷⁸ Estos viandantes transmiten horizontes oníricos y utópicos de las tierras lejanas que sorprenden por sus rarezas, novedades y diferencias, y que, a su vez, demarcan una frontera que separa lo ajeno de lo propio. En este sentido, si bien con la dialéctica de la alteridad se distingue una forma ‘diferente’ de la otredad, esta no particulariza en los rasgos sociales, culturales e identitarios de los pueblos representados. Mas bien, el ‘otro’ se proyecta bajo unidades semejantes que hiperbolizan su realidad natural, material y cultural, en cuanto se destaca que los pueblos y las regiones asiáticas poseen una ‘gran abundancia de bienes’, ‘las tierras más bellas y saludables de todo el mundo’ y diversas

⁹⁷⁸ En el *Libro del Infante don Pedro de Portugal* se anotan las cuantiosas riquezas de la corte del Gran Tamorlán, al igual que los grandes palacios y tesoros del mítico reino del Preste Juan. En el *Libro de Marco Polo* constantemente se utiliza la hipérbole material, refiriéndose a la gran cantidad de especias de la India, las enormes construcciones y palacios de Catay, y las fabulosas riquezas de Cipango. Y en el texto de Juan de Mandevilla, la narración imaginaria realza la grandeza del palacio del Gran Khan, la belleza de las ciudades y las infinitas riquezas de los territorios orientales.

‘cosas maravillosas’ que asombran por su singularidad y exotismo. Por otro lado, la imagen de Oriente también puede basarse en juicios peyorativos y negativos de la otredad, en la medida que los viajeros establezcan críticas a las costumbres y modos de vida de las gentes extranjeras o los espacios en los que habitan. Bernardo de Breidenbach mantiene una actitud hostil con los musulmanes, dado que los considera como enemigos de la cristiandad, por lo cual los cataloga de ‘infieles’, ‘viles’ y ‘gentes diabólicas’. Asimismo, en el *Libro del Conosçimiento* se tilda a las gentes de Tartaria como ‘paganos’ e ‘incivilizados’, puesto que se supone que proyectan una forma de vida salvaje y pecaminosa que se opone al orden cristiano occidental. Gutierre Díaz de Games, impulsado por un espíritu caballeresco en el que presenta a Pero Niño como defensor de la cristiandad, tacha a la otredad islámica de ‘falsa’ e ‘infiel’, considerando sus creencias erradas, viciosas y peligrosas. Estas expresiones que se posicionan mediante una crítica a otra realidad cultural tampoco particularizan los rasgos identitarios de las sociedades de Asia. De este modo, la dialéctica de la alteridad enfatiza en el contraste con un ‘otro’ con el que se establecen límites que tensionan la propia identidad de los viajeros. Así, la descripción de la otredad opera como un ‘espejo cultural’ en el que los elementos singulares, extraños, imaginados y exagerados del mundo oriental, reflejan la posibilidad de conocer los rasgos identitarios del viajero occidental –como constructor de los discursos y las representaciones del relato–, generando una aproximación a sus formas de vida, cultura y mentalidad que se contrastan con las realidades ajenas de los pueblos lejanos y exóticos.

¿Y de qué modo los relatos de los viajeros y cronistas hispánicos permiten aproximarse a los rasgos culturales e identitarios de los grupos étnicos de Oriente? Los libros de viajes se tornan escritos que informan sobre las noticias y las características de las regiones que recorren los viandantes, así como también ofrecen descripciones sobre los pueblos con los que se establecen encuentros, interacciones e intercambios. A partir de esto, es posible apreciar que en algunos textos de viajes hispánicos se manifiestan rasgos de etnicidad como expresión de la identidad real de los pueblos narrados. Con ello, no todos los relatos de estos viajeros transmiten percepciones imaginarias de la otredad, sino que también existe un interés de referirse a las prácticas políticas, sociales y culturales propias de los grupos humanos foráneos. Así, cada viajero distingue formas particulares del ‘otro’, tanto en sus creencias religiosas, como en su modo de organización social y hábitos cotidianos. De los textos

estudiados, los casos más relevantes en la anotación de la etnicidad se encuentran en las narraciones de Marco Polo, Ruy González de Clavijo y Pero Tafur. Estos autores establecen descripciones que particularizan a los pueblos orientales, como, por ejemplo, la forma en la que los mongoles arman sus *yurtas*, articulan sus leyes (*yasaq*) o llevan a cabo sus rituales religiosos chamánicos. Asimismo, se establecen contrastes en las formas de vida y desarrollo civilizatorio; los mongoles desarrollan una vida nómada en las estepas, sin contar con espacios urbanizados, en tanto que las descripciones que se realizan de China exaltan las grandes construcciones de edificios, puentes y castillos. Además, las anotaciones que se realizan sobre la cultura material –alimentos, bebidas, indumentaria, objetos cotidianos, etc. – y las expresiones lingüísticas también permiten reconocer los usos, hábitos y voces particulares de las sociedades asiáticas. El otro se reconoce como alguien diferente, pero a su vez como alguien singular y exótico.

En esta línea, la etnicidad de los pueblos orientales descrita por los viajeros europeos se centra en particularizar las formas de vida y los rasgos que definen a sus culturas. De esta manera, los viandantes que buscan ampliar sus relaciones con Oriente, ya sea con lazos comerciales, alianzas políticas, militares y religiosas, ya tratando de conocer con mayor detalle la imagen del mundo, requieren entregar noticias auténticas de las sociedades asiáticas que informen a los lectores y a la audiencia occidental acerca de las novedades y singularidades de las tierras extranjeras. De este modo, la articulación de un conocimiento más preciso sobre la otredad oriental –con sus hábitos, costumbres, vida material y sociocultural– abre caminos para comprender la diferencia, y, sobre todo, para disponer de una información que potencialmente pueda ser utilizada en proyectos políticos de los reinos hispánicos y sus procesos de expansión territorial y comercial.

En definitiva, el estudio de los libros de viajes como fuentes históricas, literarias y etnográficas plantea posibilidades de comprensión de la otredad, tanto en las representaciones e imaginarios que construye el mundo occidental sobre Asia, como en los acercamientos a los rasgos culturales e identitarios que definen hábitos y prácticas propias de los grupos étnicos que se describen. Ahora bien, la percepción y descripción del otro también se vincula a la imaginación de sus espacios, naturaleza y vida cultural. El proceso de imaginar y construir representaciones conlleva apoyarse en los códigos socioculturales y mentales de los viajeros que mantienen el encuentro con las culturas ajenas. A través de estos códigos –

que concentran percepciones, símbolos y modos de comprender el mundo— se produce una ruptura mediante la diferencia con una otredad que sorprende y cautiva por sus formas extrañas y maravillosas. Los viajeros occidentales se deslumbran por las rarezas y las cosas exóticas de las tierras lejanas, lo que provoca una fascinación que tensiona su propia identidad frente al encuentro con un mundo ‘nuevo’ y ‘fabuloso’. De hecho, los *mirabilia* figuran en los relatos de viajes medievales, destacando por la presencia de seres, fenómenos y objetos extraordinarios y sobrenaturales. Así, la presencia de la *otredad maravillosa* en estos libros de viajes adquiere una categoría relevante en los modos de representación de la identidad oriental. En relación con esto, es posible cuestionarse: ¿por qué los viajeros europeos incluyen el recurso narrativo de los *mirabilia* en sus escritos de viajes? ¿En qué sentido la presencia de lo maravilloso permite desarrollar un contraste cultural e identitario entre la sociedad europea con la otredad asiática? ¿De qué manera se integran las maravillas en los libros de viajes medievales hispánicos? ¿Y cuáles son los usos y funciones de las maravillas en la escritura de viajes? A partir de estas interrogantes sobre la categoría de lo maravilloso y sus usos narrativos en los libros de viajes medievales, podemos comprender otros modos de acercamiento a las representaciones de la otredad y el imaginario fabuloso de Oriente. Con ello, se aviva una trama maravilloso-onírica que genera una ruptura con la realidad cotidiana y articula nuevos horizontes de proyecciones exóticas, fabulosas y diferentes de las tierras lejanas.

III

La percepción de la otredad maravillosa: escritura y funciones de las maravillas en los libros de viajes medievales

Rarezas, prodigios y cosas extraordinarias. Las maravillas expresan la admiración por los elementos extraños y fabulosos de la naturaleza y el mundo. Estas provocan una sensación de ruptura con el mundo cotidiano. La sociedad medieval se sorprende de las cosas singulares, novedosas y sobrenaturales, las cuales deslumbran por su carácter extraordinario y diferente. En el caso de los viajeros medievales, estos se refieren constantemente a seres, fenómenos u objetos maravillosos en los márgenes del mundo. Se construye un imaginario fabuloso de las regiones asiáticas, donde confluyen elementos maravillosos, mágicos, milagrosos, extraños y monstruosos. En cierta medida, los viandantes europeos retratan una otredad maravillosa para recalcar una diferencia cultural con Oriente, con lo que se articula una noción de asombro hacia la naturaleza y las cosas fabulosas de las tierras lejanas.

Ahora bien, las maravillas no se pueden comprender de manera ajena a la naturaleza, sino que forman parte del cosmos y la creación divina; expresan eventos que generan un quiebre con lo común y lo ordinario, provocando admiración por su carácter insólito y distinto. Sin ir más lejos, en las narraciones de los viajeros medievales se describen diversos elementos naturales y sobrenaturales en los que aparecen fenómenos que impresionan por sus características prodigiosas. Así, se narra sobre maravillas naturales, como los corderos

que nacen de los árboles o la presencia de plantas y piedras virtuosas, que fascinan por sus propiedades singulares y exóticas. Del mismo modo, se apuntan elementos mágicos, como la mención de adivinos, nigromantes y encantadores que realizan acciones que alteran la realidad natural, así como también eventos milagrosos en los que se narran sucesos sobrenaturales donde Dios interviene directamente en el mundo terreno. Además, los viajeros establecen anotaciones acerca de monstruos, criaturas extrañas y animales fabulosos, los que proyectan una fauna asombrosa y diferente.

En cierta medida, las maravillas se manifiestan como una multiplicidad de sucesos, fuerzas y elementos extraordinarios, que se conciben como parte de la naturaleza y la realidad creada por Dios. La sociedad medieval acepta las maravillas y las describe con la finalidad de reflejar el poder de la creación divina, al igual que para conocer los eventos asombrosos de las tierras lejanas. De hecho, los viajeros medievales establecen representaciones e imaginarios culturales sobre los prodigios de sus propias tierras, pero, sobre todo, de las maravillas y los elementos sobrenaturales que se ubican en las regiones exóticas y los márgenes del mundo.

En relación con esto, resulta clave cuestionarse: ¿qué significan las maravillas para la sociedad medieval? ¿Por qué los viajeros incluyen estas diversas categorías de lo maravilloso en sus libros de viajes? ¿Y de qué manera estas maravillas y prodigios nos permiten comprender las representaciones e imaginarios que se forjan sobre la otredad oriental?

Bajo nuestra mirada, las maravillas significan una categoría de asombro frente a una realidad novedosa, extraña y diferente. Lo maravilloso provoca sensaciones fuertes en las personas, quienes pueden sorprenderse ante el fenómeno extraordinario, o bien manifestar terror por el suceso u objeto que se observa. Así, las maravillas consideran los seres, fenómenos y objetos de la realidad, que poseen propiedades singulares y sobrenaturales que cautivan por su rareza. De manera concreta, lo maravilloso se manifiesta en seis categorías: las maravillas naturales y extraordinarias, que reflejan los eventos prodigiosos de la naturaleza; la magia, que constituye una transgresión del hombre a la realidad material, basada en las fuerzas diabólicas o las propiedades virtuosas del mundo natural; los milagros, que expresan eventos sagrados en los que Dios, o alguno de sus intermediarios, interviene en la realidad terrena con un poder superior y trascendente; los monstruos, las bestias y los animales prodigiosos, que consideran un conjunto de criaturas fabulosas que se ubican en los

márgenes del mundo, caracterizados por su fiereza, deformidad y naturaleza portentosa; las rarezas y las cosas extrañas, que se manifiestan con sucesos o criaturas exóticas de las tierras extranjeras, y que, en este caso, no poseen cualidades sobrenaturales, sino que sus formas y expresiones naturales pueden ser racionalizadas, representando lo lejano, lo ajeno y lo desconocido; y, finalmente, las maravillas artificiales y autómatas, que constituyen objetos creados por el ser humano y que poseen características extraordinarias y fabulosas por las formas en las que se encuentran elaboradas, o por sus mecanismos asombrosos que cautivan a las personas.

En el caso de los viajeros medievales, estos incluyen los *mirabilia* como una manera de representar lo asombroso y lo extraordinario de las tierras lejanas. Se sorprenden de la diferencia cultural con Asia, por lo que proyectan horizontes e imaginarios que evocan sueños, utopías y maravillas. Cada viajero integra el lenguaje de lo maravilloso en su narrativa de viaje con la finalidad de presentar los elementos fabulosos, exóticos y sobrenaturales de los confines del mundo. En concreto, podemos reconocer cuatro usos específicos de las maravillas en los libros de viajes medievales: en primer lugar, el uso político, geográfico y enciclopédico, en el que la maravilla permite distinguir realidades políticas y culturales de la otredad, además de generar compendios de saber que informen sobre las regiones extranjeras y sus elementos extraordinarios; en segundo lugar, el uso didáctico y religioso, en el que los milagros –como lo maravilloso cristiano– transmiten sucesos ejemplificadores y moralizantes para la sociedad medieval; en tercer lugar, el uso lúdico y literario, en el que la maravilla se utiliza como una forma de distracción y escape de la realidad cotidiana para la sociedad europea, creando atmósferas narrativas que excitan la imaginación y provocan un placer estético por los elementos fabulosos de los espacios diferentes; y por último, el uso identitario y cultural, en el que se presentan las maravillas como elementos exóticos, extraños y distintos de una otredad, lo que permite articular contrastes con sus realidades materiales e inmateriales y forjar imaginarios que demarcan una frontera cultural de lo propio y de lo ajeno.

En definitiva, la otredad maravillosa se integra en los libros de viajes medievales con diversos usos e intencionalidades que incentivan la curiosidad y el deseo de conocer el mundo. Si bien la descripción de lo maravilloso se aleja de las percepciones ‘reales’ acerca de las sociedades, sus espacios y sus realidades naturales y materiales, abre caminos para la

comprensión de las representaciones e imaginarios que construye la sociedad occidental sobre lo fabuloso de las tierras foráneas. En el caso de Oriente, las maravillas cautivan a los viajeros europeos por sus rarezas y diferencias, y ellos transmiten historias prodigiosas que avivan la imaginación de su sociedad y tensionan su identidad frente a las cosas extrañas, desconocidas y asombrosas de los espacios remotos.

3.1- El concepto de las maravillas en la Edad Media

Los *mirabilia* reflejan un universo de criaturas, fenómenos y objetos fabulosos, que causan asombro por su carácter insólito y diferente. La palabra tiene su raíz latina en *miror*, como expresión de ‘admirar’, ‘extrañarse’, ‘querer saber’ y ‘preguntarse con curiosidad o admiración’.⁹⁷⁹ Y en la etimología de la lengua castellana, la maravilla alude a las ‘cosas extrañas’ y ‘notables’.⁹⁸⁰ En cierta medida, lo maravilloso constituye un proceso de contemplación de los elementos extraordinarios y sobrenaturales que generan una diferencia con la realidad conocida. A través de esta acción se experimenta una sensación de ruptura con lo habitual, en cuanto se observan realidades culturales que difieren con su propia identidad y trazan vías de ingreso a mundos extraños y novedosos.

Lo maravilloso constituye un ‘choque’ con una realidad diferente y que a su vez deslumbra por su naturaleza prodigiosa y singular. Para Francis Dubost, la maravilla se muestra como un espectáculo que se ofrece a través de mirada. El testigo que vislumbra estos acontecimientos se sorprende, generando un estado de asombro, admiración o miedo, donde la maravilla concentra imágenes impactantes e impensables. Así, lo maravilloso expresa

⁹⁷⁹ Diccionario Esencial VOX Latino-Español, p. 274; Martínez Calvo, Pascual, *Diccionario Latino-Castellano Etimológico*, p. 158; p.737; Glare, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, p. 1115; Meillet, Antoine y Ernout, Alfred, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, pp. 721-722; Segura Munguía, Santiago, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, p. 464.

⁹⁸⁰ Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 357. Tal como señalan Lorraine Daston y Katharine Park, la emoción de maravillarse en latín fue llamada *admiratio* y los objetos maravillosos, *mirabilia* y *miracula*. De este modo, el verbo *miror* y el adjetivo *mirus*, parecen tener sus raíces en la palabra *smeiros*, lo que expresa las acciones de ‘sonreír’ y ‘sorprenderse’. Por otro lado, con el griego *thauma*, se asocian las nociones de ‘ver’ y ‘admirar’ (Daston, Lorraine y Park, Katharine, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, p. 16). Sumado a esto, la idea de lo maravilloso invade la literatura y la sensibilidad medieval mediante las lenguas vulgares. Así, “*merveille* se encuentra en el francés antiguo desde el siglo XIII”, en tanto, que, “otros términos surgidos del latín sobre el mismo modelo se encuentran en italiano (*meraviglia*), español (*maravilla*) y portugués (*maravilha*); al mismo tiempo, el alemán propone *Wunder* y el inglés *Wonder*, y las lenguas eslavas, como el polaco, utilizan el término *Cud*” (Le Goff, Jacques, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 20).

formas excepcionales, inéditas y discordantes que exceden el horizonte de lo conocido por las personas, situándose más allá de lo que se puede pensar.⁹⁸¹ Sumado a esto, Francis Gingras señala que la maravilla se define por la sorpresa que suscitan los elementos sobrenaturales en las personas, al igual que por la naturaleza extraordinaria de los fenómenos y objetos que se vislumbran.⁹⁸² Se establece una admiración por los eventos que resultan inusuales y que se aceptan como parte de la creación divina. De hecho, tal como indica Axel Rüth, la sociedad medieval integra los fenómenos extraordinarios –maravillas y milagros– dentro de la realidad, por lo cual estos eventos se consideran como algo normal y parte de la vida cotidiana.⁹⁸³

En esta línea, la sociedad medieval se sorprende con los relatos de las regiones lejanas, centrándose en cuentos asombrosos de otras gentes, historias de criaturas fabulosas y descripciones de maravillas naturales y exóticas. En la mirada de Claude Kappler, “la búsqueda de las maravillas constituye uno de los más importantes atractivos de la exploración del mundo”, reflejando el “gran tema de todos los libros de viajes”.⁹⁸⁴ Así, la maravilla expresa la “admiración, sorpresa, gusto por lo nuevo y extraordinario, no por lo bello”.⁹⁸⁵ En cierta medida, lo maravilloso se manifiesta con sensaciones fuertes que exaltan la diferencia de una otredad, estableciendo una ruptura con lo familiar y lo conocido, y abriendo paso a nuevas realidades que alimentan la curiosidad por las novedades y cosas extrañas de los países lejanos.

Según Michel Mollat, las maravillas designan “lo que asombra y su significado se extiende desde lo que es insólito hasta lo que parece extraño, e incluso lo que es contrario a la naturaleza”.⁹⁸⁶ De esta forma, lo maravilloso concentra lo exótico y lo fabuloso, además de una inversión física, social y moral en torno a la otredad y su realidad material. En este sentido, las maravillas se conciben como un “conjunto de fábulas prodigiosas” que pueden ser “admirables o chocantes, y de manera excepcional, alcanzar lo sublime o ser rechazadas

⁹⁸¹ Dubost, Francis, *La Merveille médiévale*, Honoré Champion, Paris, 2016, p. 10; pp. 27-28.

⁹⁸² Cfr. Gingras, Francis, *Une étrange constance. Les motifs merveilleux dans les littératures d'expression française du Moyen Age à nos jours*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2006, pp. 1 y ss.

⁹⁸³ Rüth, Axel, “Representing wonder in medieval miracles narratives”, *MLN*, vol. 126, núm. 4, 2011, pp. 91-92.

⁹⁸⁴ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 55.

⁹⁸⁵ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 56.

⁹⁸⁶ Mollat, Michel, *Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos*, p. 101.

a la exclusión”.⁹⁸⁷ Con ello, las sensaciones que provocan las maravillas se vinculan a los choques culturales que expresan una tensión identitaria; el sujeto occidental confronta su realidad con los elementos asombrosos de las otras sociedades, lo que le permite reconocer la singularidad de los objetos de la otredad y las diferencias materiales y culturales con los mundos exóticos y desconocidos.⁹⁸⁸

Para Jacques Le Goff, lo maravilloso es una categoría heredada por la Antigüedad clásica, y en particular, por el saber romano a la Edad Media cristiana. El término *mirabilia* designa realidades geográficas, naturales y asombrosas.⁹⁸⁹ De hecho, en el ámbito etimológico, esta palabra posee “una raíz *mir* (*miror*, *mirari*) que implica algo visual”.⁹⁹⁰ Podemos apreciar la relevancia de la mirada y la contemplación del suceso u objeto extraordinario, de modo que el sujeto puede fascinarse con las cosas maravillosas que se hallan a su alrededor.⁹⁹¹ En otras palabras, tal como refiere Joaquín Rubio Tovar, “la

⁹⁸⁷ Ídem.

⁹⁸⁸ En la mirada de Stephen Greenblatt, la maravilla y el asombro “oscilan entre la designación de un objeto material y la designación de una reacción frente al objeto”. Así, lo maravilloso es “un rasgo fundamental dentro de la totalidad del complejo sistema de representación verbal y visual, filosófico y estético, intelectual y emocional” de la sociedad medieval y renacentista, con lo que se percibe “lo desconocido, lo ajeno, lo terrible, lo deseable y lo detestable” (Greenblatt, Stephen, *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*, Marbot, Barcelona, 2008, pp. 58-59).

⁹⁸⁹ Le Goff, Jacques, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, p. 20.

⁹⁹⁰ Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 10.

⁹⁹¹ Cabe señalar que la sociedad medieval se nutre de las representaciones e imaginarios que se forjan desde la Antigüedad clásica en torno a las realidades maravillosas y sobrenaturales, y que, además se amplían con las recepciones y sincretismos culturales del mundo céltico y cristiano. Robert Bartlett señala que persiste una gran herencia del mundo griego y romano, en la que se mantiene la idea de que más allá de los límites del mundo conocido viven criaturas humanas con diferentes formas. De hecho, en los escritos del mundo clásico se mencionan seres imaginarios y fabulosos como gigantes, pigmeos, hombres con su cara en el pecho y otros con un solo ojo, al igual que antropófagos, criaturas sin boca y hombres con cabeza de perro (Bartlett, Robert, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 94). Para Juan Gil, el hombre sitúa en la frontera todos sus anhelos y temores. En la Grecia antigua, Hesíodo menciona en sus catálogos a pigmeos, grifos, hiperbóreos, entre otros seres fabulosos. Esquilo narra sobre las amazonas, las gorgonas y los arimaspos. En la tradición de los viajeros griegos, como Heródoto o Ctesias de Cnido, estos autores describen las maravillas de la India, anotando sobre criaturas asombrosas como arimaspos, grifos, hormigas que protegen el oro y hombres con cabeza de perro. Y en la tradición romana, Plinio indica que en la India y en Etiopía proliferan diversos monstruos y portentos, tales como trogloditas, hombres que poseen solo una pierna (*monocolos* y *esciápodos*), seres que no tienen cuello y sus ojos se encuentran en los hombros y hombres que en lugar de nariz solo tienen un orificio (Gil, Juan, *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad clásica y del Medioevo occidental*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 25 y ss.; y del mismo autor, “De los mitos de las Indias”. En Carmen Bernard, *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1994, pp. 266-270). Según Rudolf Wittkower, existe una herencia importante de la geografía, etnografía y cultura de la antigüedad pagana, y que, este caso, en su relación con el cristianismo, tiene “que ponerse de acuerdo con la autoridad de la Biblia”. Los escritores cristianos acuden a los textos de Plinio, Solino, Macrobio y Marciano Capella para rescatar el material geográfico, pero, a su vez, incorporan sus fábulas, maravillas y mitologías, al igual que la descripción de las razas monstruosas y fabulosas. De este modo, con las obras de San Agustín y San Isidoro, los monstruos, las maravillas y los portentos se

maravilla no es una categoría abstracta, sino un universo variado y su manifestación se relaciona con la contemplación”.⁹⁹² En esta línea, la maravilla constituye una relación de la emoción de un sujeto frente a un acontecimiento asombroso, con la que expresa su admiración o espanto en torno a la singularidad de dicha realidad. Para Caroline Walker Bynum, lo maravilloso se concibe como algo particular y cognitivo basado en la *admiratio*, en la que se manifiesta la noción del asombro a partir de la singularidad y la significancia del objeto encontrado. En este sentido, solo lo que es realmente distinto de lo habitual y lo conocido puede ser una maravilla.⁹⁹³

La noción de lo maravilloso considera un proceso de sorpresa ante la presencia de elementos raros y fabulosos que impresionan por su naturaleza única y descomunal. Se establece una tensión con la frontera entre lo conocido y lo desconocido, entre las tierras que reflejan el mundo ordinario y los espacios que concentran fuerzas asombrosas y diferentes. Lorraine Daston y Katharine Park manifiestan que los escritores medievales describen las maravillas en los márgenes del mundo, considerando estas regiones como espacios proclives

aceptan como parte de la creación de Dios, desplegándose dichas ideas e imaginarios en la narrativa histórica, literaria y enciclopédica del mundo medieval (Wittkower, Rudolf, “Maravillas de Oriente: estudio de la historia de los monstruos”. En *La alegoría y la migración de los símbolos*, Siruela, Madrid, 2006, pp. 76-79). Sumado a esto, María Cristina Azuela Bernal arguye que el cristianismo medieval realiza una verdadera síntesis de los cultos paganos que le precedieron. Así, en “los lugares de culto pagano, cerca de los menhires, de las fuentes o de los árboles sagrados”, se llevaron a cabo las construcciones de “las nuevas capillas e iglesias”, las que utilizaron las piedras sagradas celtas para los altares, además de generar un sincretismo con “las fechas de las fiestas paganas (solsticios, equinoccios y cambios de estación)”, las que “terminaron coincidiendo con las grandes festividades cristianas”. Incluso la materia de Bretaña en el ámbito literario recupera las historias que hablan del más allá, el reino de las hadas y los elementos fabulosos de tradición céltica (Azuela Bernal, María Cristina, “Lo maravilloso entre el cristianismo y el paganismo: la materia de Bretaña y la herencia celta”. En Israel Álvarez Moctezuma y Daniel Gutiérrez Trápaga (eds.), *Historia y Literatura: maravillas, magia y milagros en el Occidente medieval*, Biblioteca Medieval, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2015, pp. 18-24). Finalmente, Jacques Le Goff sostiene que desde el siglo V hasta el XI, la Iglesia ejerce una represión sobre lo maravilloso con la finalidad de ocultar y derruir lo que se considera una expresión peligrosa del paganismo. Este panorama cambia con el fortalecimiento de la Iglesia y la cultura erudita de los siglos XII y XIII, con lo cual se integran los aspectos maravillosos de influencia precristiana –lo maravilloso antiguo, la mitología germana, el folklore celta y el repositorio oriental– dentro de la vida literaria e intelectual de la sociedad medieval. El sistema de elementos fabulosos del folklore precristiano se acepta con fines sociales, identitarios y estéticos, aunque pierde su autonomía frente al cristianismo, dado que la Iglesia se torna la cabeza en mantener la cohesión del orden natural y sobrenatural, y en el que Dios representa el creador del cosmos. Así, se establece una “cristianización de lo maravilloso”, en el que las dimensiones extraordinarias del folklore pagano y la tradición cristiana generan un sincretismo cultural, articulando una tolerancia y manifestación de las maravillas como elementos asombrosos que pueblan el imaginario de lo sobrenatural de la sociedad cristiana medieval (Cfr. Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, pp. 12-13; pp. 24-27).

⁹⁹² Rubio Tovar, Joaquín, “Monstruos y seres fantásticos en la literatura y pensamiento medieval”. En *Poder y seducción de la imagen románica*, Universidad de Alcalá de Henares, Aguilar de Campoo, 2006, p. 125.

⁹⁹³ Bynum, Caroline Walker, “Wonder”, p. 3.

a la novedad, la variedad y la exuberante transgresión natural.⁹⁹⁴ Del mismo modo, Maria Serena Mazzi sostiene que los viajeros ubican a las criaturas insólitas y peculiares fuera del ‘centro’, esto es, en las regiones lejanas.⁹⁹⁵ En los territorios exóticos de Oriente, “las hibridaciones abundan y el hombre parece no haber completado del todo su metamorfosis hacia la auténtica humanidad, quedando cautivo aún del mundo vegetal o mezclado con las múltiples variedades del mundo animal”.⁹⁹⁶ La naturaleza extraordinaria y los seres prodigiosos se presentan como cosas singulares de la realidad que, si bien forman parte del plan de Dios, se sitúan en los confines del mundo para reflejar su exclusividad y diferencia.

Ahora bien, en la narrativa medieval es posible apreciar un universo amplio de fenómenos singulares, admirables y extraordinarios. A partir de esto, podemos cuestionarnos: ¿cómo se percibe el mundo natural y sobrenatural en la Edad Media? ¿Qué tipos de maravillas se describen en los relatos medievales? ¿Y en qué medida desde la historiografía y la crítica literaria actual se articulan esquemas de clasificación de lo maravilloso?

La noción de la naturaleza refleja un conjunto de fuerzas, fenómenos y elementos de la realidad material e inmaterial. En su raíz etimológica, este concepto deriva del griego *physis* (Φύσις), lo que alude a las ideas de ‘naturaleza’, ‘esencia’, ‘sustancia primordial’ y ‘fuerza natural creadora o productora’.⁹⁹⁷ En el caso del latín *natura*, esta noción deviene de *nasci*, esto es, nacer. Así, la *natura* expresa las ideas de ‘nacimiento’, ‘naturaleza’, ‘mundo’, ‘universo’ y ‘creación’.⁹⁹⁸ En cierta medida, la naturaleza concentra la esencia de la creación y el curso natural de las cosas, en el que se manifiestan los principios y los elementos que configuran la totalidad del cosmos. En la Edad Media, la naturaleza comprende los fenómenos físicos y la vida natural que forman parte del mundo, así como también las fuerzas intangibles y espirituales que provienen de Dios. Para César Raña Dafonte, la naturaleza se

⁹⁹⁴ Daston, Lorraine y Park, Katharine, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, p. 25.

⁹⁹⁵ Mazzi, Maria Serena, *Los viajeros medievales*, p. 218.

⁹⁹⁶ Mazzi, Maria Serena, *Los viajeros medievales*, p. 213.

⁹⁹⁷ Diccionario Manual Griego. Griego Clásico-Español, ed. José M. Pabón, Vox, Barcelona, 2007, pp. 633-634; Diccionario Griego-Español, vol. 2, ed. Florencio Sebastián Yarza, Editorial Ramón Sopena, Barcelona, 1998, p. 1497; Welch, Kathleen Ethel, “Keywords from Classical Rhetoric: the example of *Physis*”, *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 17, núm. 2, 1987, pp. 193-204.

⁹⁹⁸ Diccionario Esencial VOX Latino-Español, p. 285; Segura Munguía, Santiago, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, pp. 484-485; Glare, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, pp. 1158-1159.

concibe como una criatura que “tiende antes a Dios que a la nada”.⁹⁹⁹ Sumado a esto, Carlos Barros sostiene que la naturaleza considera los fenómenos extraordinarios y milagrosos “como prueba del poder de Dios”, con lo cual se “acepta una naturaleza maravillosa, de origen divino, pero jamás una diosa naturaleza autosuficiente”.¹⁰⁰⁰

De este modo, podemos apreciar cómo la naturaleza forma parte de la creación de Dios, en la que los elementos naturales y sobrenaturales tienen un fundamento ‘superior’ y ‘trascendente’. Así, la naturaleza se considera una obra perfecta de la divinidad que proyecta un orden y armonía de la totalidad creada. Tal como añade Adeline Rucqoui, la naturaleza “es lo que ha sido creado y existe”, reflejando “la creación divina que se asimila con su Creador, ya que su origen la sacraliza”.¹⁰⁰¹ La naturaleza es creadora, lo que significa que tiene la capacidad de engendrar y dar vida, por lo tanto, esta se confunde con lo divino: “*Natura Deus est*”, “la naturaleza es Dios”.¹⁰⁰² Junto con esto, Clarence J. Glacken indica que la naturaleza se concibe como un “vicario de Dios”, un intermediario entre el hombre y la divinidad, donde Dios mismo ha creado este sistema y respeta su autonomía.¹⁰⁰³ Si bien la naturaleza existe gracias al poder del Creador, constituye un ‘puente’ entre las personas y la fuerza sagrada. Cada uno de los elementos de la realidad creada poseen la esencia de lo divino. En este sentido, la sociedad cristiana percibe la naturaleza como un sistema de símbolos que debe ser descifrado por las personas para alcanzar la verdad superior, esto es, el conocimiento de Dios.

¿Y en qué medida lo sobrenatural se integra dentro de la realidad creada? Los elementos sobrenaturales no pueden ser vistos de manera ajena a la creación de Dios. Estos forman parte de la naturaleza, plasmando dimensiones maravillosas y extraordinarias que se encuentran por sobre lo común y lo frecuente. En esta línea, tal como señala Robert Bartlett, lo sobrenatural expresa algo que se encuentra más allá de la naturaleza, reflejando las cosas inusuales y desconocidas. Así, existen criaturas y fenómenos que escapan del curso ordinario

⁹⁹⁹ Raña Dafonte, César, “*Natura optima parens*. La naturaleza en el siglo XII”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 16, 2009, p. 45.

¹⁰⁰⁰ Barros, Carlos, “La humanización de la naturaleza en la Edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, vol. 2, 1999, p. 172.

¹⁰⁰¹ Rucqoui, Adeline, “La percepción de la naturaleza en la alta Edad Media”. En Flocel Sabaté, *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l’Edat Mitjana*, Càtedra d’Estudis Medievals Comtat d’Urgell, Balaguer, 2007, pp. 73-98. Disponible en: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00530797> (Diciembre, 2021).

¹⁰⁰² Rucqoui, Adeline, “La percepción de la naturaleza en la alta Edad Media”, pp. 73-98.

¹⁰⁰³ Glacken, Clarence J., *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1996, p. 222.

del mundo natural y cuyas causas se consideran misteriosas.¹⁰⁰⁴ La frontera de lo natural y lo sobrenatural se difumina: los eventos extraordinarios y fabulosos se integran en el imaginario de la sociedad medieval. En cierta medida, lo real y lo ficticio se funden en un universo de posibilidades asombrosas que cautivan a las gentes, por lo que los elementos sobrenaturales fascinan por sus formas insólitas y diferentes dentro de la realidad.

Tzvetan Todorov, quien estudia lo sobrenatural desde el campo de la literatura fantástica, estima que la persona vive un estado de ‘vacilación’ frente al fenómeno extraordinario. Así, se establece una frontera entre los fenómenos extraños y maravillosos; en el primer caso, lo extraño alude a lo sobrenatural explicado, en el que los eventos inexplicables se reducen a hechos conocidos; mientras que, en el segundo caso, lo maravilloso expresa lo sobrenatural aceptado, donde los fenómenos desconocidos se aceptan como parte de la realidad a pesar de sus leyes diferentes y formas prodigiosas.¹⁰⁰⁵ De este modo, lo fantástico refleja un mundo en el que “se produce un acontecimiento imposible de explicar por las leyes de ese mismo mundo familiar”.¹⁰⁰⁶ En esta línea, el sujeto que percibe los acontecimientos acepta que “se trata de una ilusión de los sentidos, de un producto de la imaginación”, o bien reconoce que “el acontecimiento se produjo realmente, es parte integrante de la realidad, y entonces esta realidad está regida por leyes que desconocemos”.¹⁰⁰⁷ En este sentido, lo fantástico manifiesta la incertidumbre y la tensión de la persona frente a los eventos que sobrepasan el curso ordinario de la realidad natural, experimentando una situación de ‘vacilación’ entre lo real y lo imaginado.

Si bien el planteamiento de Todorov examina los eventos sobrenaturales en el ámbito de la narrativa fantástica, su enfoque no permite distinguir los diversos matices que se articulan en las construcciones culturales e imaginarias de la sociedad medieval. Para Paul Zumthor, la cuestión de lo ‘maravilloso’ implica una ruptura en la cadena de causalidades ‘reales’.¹⁰⁰⁸ En estos términos, plantea que el esquema de Todorov no responde completamente a la noción de lo sobrenatural en la Edad Media, ya que considera que lo ‘fantástico’ que nosotros atribuimos a la narrativa medieval alude a nuestra idea de lo

¹⁰⁰⁴ Cfr. Bartlett, Robert, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, pp. 17-18.

¹⁰⁰⁵ Cfr. Todorov, Tzvetan, *Introducción a la literatura fantástica*, Ediciones Buenos Aires, Buenos Aires, 1982, pp. 53-54.

¹⁰⁰⁶ Todorov, Tzvetan, *Introducción a la literatura fantástica*, p. 34.

¹⁰⁰⁷ Ídem.

¹⁰⁰⁸ Zumthor, Paul, *Essai de poétique médiévale*, Editions du Seuil, París, 1972, p. 137.

fabuloso.¹⁰⁰⁹ En cierto modo, la expresión de lo sobrenatural medieval incorpora diversas realidades extraordinarias, tales como elementos mágicos, maravillosos, milagrosos, extraños y monstruosos, que, más que carecer de una explicación racional o reflejar una mera vacilación, poseen un propósito superior dentro del mundo natural y la creación divina. Tal como refiere Joaquín Rubio Tovar, lo maravilloso aduce a “un conjunto de sucesos que no podemos explicar de forma racional, pues sobrepasan los principios de la realidad”.¹⁰¹⁰ Así, las maravillas incluyen hechos prodigiosos, personajes extraordinarios, mundos mágicos y atmósferas misteriosas que “producen un sentimiento de extrañeza y asombro”, generando una sensación “de estar ante un universo con leyes propias, ilimitado y desconocido”.¹⁰¹¹ Con todo, la realidad sobrenatural contempla los seres, objetos y fenómenos asombrosos de la naturaleza, los que forman parte de la creación de Dios y que poseen un propósito superior y significativo dentro de la realidad creada.

En torno a esto, Jacques Le Goff establece una tipología de lo maravilloso centrado en tres ámbitos de la realidad sobrenatural, estos son: *mirable*, *magicus* y *miraculosus*. El primero de estos se refiere a lo ‘maravilloso’, como un conjunto de fuerzas sobrenaturales que provocan asombro y sorpresa en las personas, las cuales se aceptan como parte de la realidad cotidiana. También se alude a lo ‘mágico’, que se vincula a “lo sobrenatural maléfico, lo sobrenatural satánico”, formando parte de lo ilícito y las fuerzas demoníacas. Finalmente, se menciona lo ‘milagroso’ como “lo sobrenatural propiamente cristiano”, donde se reflejan sucesos extraordinarios que solo dependen del arbitrio de Dios.¹⁰¹² En cierto sentido, lo sobrenatural expresa un marco heterogéneo de eventos fabulosos y asombrosos que poseen un carácter superior dentro de la naturaleza y la creación divina.

Junto con esto, Claude Kappler define lo maravilloso como algo que genera sorpresa y fascinación porque no pertenece al curso ordinario de las cosas. Así, los elementos extraordinarios se dividen en las formas monstruosas y los fenómenos prodigiosos. Por un lado, los monstruos aluden a las criaturas prodigiosas, bestias salvajes y seres híbridos, los

¹⁰⁰⁹ Zumthor, Paul, *Essai de poétique médiévale*, p. 138. Para una mayor revisión sobre la problemática de lo fantástico en la narrativa medieval, véase: Dubost, Francis, *La Merveille médiévale*, pp. 103-143.

¹⁰¹⁰ Rubio Tovar, Joaquín, “Monstruos y seres fantásticos en la literatura y pensamiento medieval”, p. 124.

¹⁰¹¹ Ídem.

¹⁰¹² Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, pp. 14-15.

cuales concentran lo anómalo y lo misterioso. Por otro lado, los sucesos prodigiosos reflejan un juego de fuerzas excepcionales que irrumpen el curso normal de la naturaleza.¹⁰¹³

Sumado a esto, Victoria Béguelin-Argimón indica que lo maravilloso se divide en cuatro elementos; en primer lugar, lo maravilloso religioso o cristiano, que considera leyendas sobre ángeles, santos o personajes bíblicos en los que se expresa la intervención milagrosa y la presencia divina; en segundo lugar, lo maravilloso material, centrado en el exotismo y la riqueza de los lugares que recorren los viandantes, provocando el asombro por los diversos objetos materiales que vislumbran (especias, perlas, piedras, oro, entre otros); en tercer lugar, lo maravilloso antropológico, que alude al encuentro con una otredad, donde se presentan contrastes de criaturas humanas y animales, tanto por sus dimensiones físicas, sociales y culturales; y en cuarto lugar, lo maravilloso folklórico y mítico, que se vincula a la búsqueda de paraísos y lugares maravillosos en los que se funden cuentos, leyendas y mitos, tales como el reino del Preste Juan, la tierra de las Amazonas y las referencias al Paraíso Terrenal.¹⁰¹⁴

Para Miguel Ángel Pérez Priego, lo maravilloso se constituye de los elementos extraordinarios y fabulosos que “había propagado la leyenda de Oriente y que poblaba la imaginación del hombre medieval”.¹⁰¹⁵ En esta línea, se destaca que lo maravilloso cristiano se encuentra fomentado por las peregrinaciones a Jerusalén y en él resaltan las reliquias, las ceremonias religiosas y los vestigios del pasado cristiano. Del mismo modo, lo maravilloso antiguo se asocia a las referencias de la leyenda troyana, así como también a los *mirabilia urbis Romae*. Finalmente, lo maravilloso oriental concentra los elementos exóticos y fabulosos de las tierras lejanas, en las que Asia, y en particular la India, refleja el escenario principal de las leyendas viajeras.¹⁰¹⁶

El autor sostiene que los libros de viajes verdaderos acentúan la presencia de lo ‘maravilloso real’, donde la maravilla “en realidad no existe como tal, sino que viene a ser lo

¹⁰¹³ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, pp. 131-208.

¹⁰¹⁴ Béguelin-Argimón, Victoria, “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV”, pp. 87-89.

¹⁰¹⁵ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, p. 229. En la mirada del autor, las maravillas son “seres, objetos o situaciones”, que generan “la sensación de penetrar en otro mundo, un mundo que era nuevo en cuanto no conocido y en el que las cosas eran diferentes e incluso contrarias a las conocidas. Todo ello provocaría evidentemente interés y fascinación, asombro y maravilla” (Pérez Priego, Miguel Ángel, “Maravillas en los libros de viajes medievales”, pp. 67-68).

¹⁰¹⁶ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Maravillas en los libros de viajes medievales”, p. 68.

observado cotidiana y familiarmente”.¹⁰¹⁷ Así, lo maravilloso real plasma un mundo desconocido, pero que es visto y experimentado por el propio viajero, cuando se describe la suntuosidad de un campamento de un soberano oriental, un paisaje imponente de Asia o las dinámicas singulares de los mercados y las industrias de las ciudades. Según Rafael Beltrán, las maravillas reales aducen a las “obras de la naturaleza o del hombre que impresionan y que parecen increíbles”. De este modo, los animales fabulosos son “la jirafa, el elefante, la cebra, el cocodrilo, el hipopótamo, el camello”, en tanto que los edificios que asombran son Santa Sofía de Constantinopla, las pirámides de Egipto y el Coliseo romano, entre otros.¹⁰¹⁸ En este sentido, la noción de asombro se manifiesta en la observación real que realiza el viajero, a través de la que logra apreciar la singularidad de los objetos extraños, novedosos y diferentes que marcan una ruptura con su realidad cotidiana.

Por último, Ana María Morales señala que lo maravilloso se define por cinco elementos: en primer lugar, lo maravilloso puro o feérico, que considera los sucesos extraordinarios y las criaturas sobrenaturales del mundo, regidos bajo leyes completamente propias; en segundo lugar, lo milagroso, que expresa “la necesidad de reducir lo inexplicable a lo conocido” y en el que se exterioriza el poder de lo sagrado y lo divino a las personas; en tercer lugar, lo mágico, que alude a la transgresión de la realidad material realizada por el hombre a través de artes ocultas, encantamientos y acciones mágicas; en cuarto lugar, lo prodigioso, que expresa la desmesura, lo extraordinario y lo descomunal, en el que se articulan “manifestaciones sobrenaturales de fuerza física y la sublimación de todas las características normales”, de modo que exagera los actos y facultades naturales, e incide en las cosas extraordinarias que impresionan a los personajes; y en quinto lugar, lo exótico, que constituye “todo elemento perteneciente a un mundo lejano y extraño”, lo que en particular se relaciona a artefactos y objetos singulares de una otredad, asociados al ingenio o técnicas ocultas que deslumbran por su carácter insólito y desconocido.¹⁰¹⁹

A partir de estos enfoques, podemos reconocer diferentes categorías de lo maravilloso que difuminan la relación de lo natural y lo sobrenatural, y donde se manifiestan cosas extraordinarias y fabulosas dentro de la realidad. Si bien los elementos maravillosos provocan

¹⁰¹⁷ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, p. 231.

¹⁰¹⁸ Beltrán, Rafael, “Libros de viajes medievales castellanos”, p. 135.

¹⁰¹⁹ Morales, Ana María, “Lo maravilloso medieval en literatura”, *El hilo de la fábula*, núm. 2, 2003, pp. 121-125.

el asombro en las personas, resulta fundamental comprender que las fuerzas sobrenaturales se aceptan como parte de la realidad, en cuanto son seres y fenómenos que forman parte de la creación de Dios, o que poseen un propósito superior dentro del plan divino. Desde nuestra mirada, este último punto es clave dentro del esquema de clasificación de lo maravilloso, en el que los elementos sobrenaturales y asombrosos se deben entender desde su vínculo con la cosmovisión cristiana, por lo que la maravilla no puede ser vista como una fuerza autosuficiente dentro de la realidad, sino que se encuentra regida bajo el marco de la creación divina. En estos términos, consideramos que lo maravilloso abarca seis categorías centrales: las maravillas naturales y extraordinarias; la magia; los milagros; los monstruos, bestias y animales prodigiosos; las rarezas y cosas extrañas; y las maravillas artificiales y autómatas. Así, cada uno de estos elementos maravillosos causan admiración y sorpresa por su condición singular y asombrosa. Los viajeros incluyen estas maravillas en sus relatos con la finalidad de hacer patentes sus diferencias con la otredad, por lo que se establece un encuentro con lo exótico y lo novedoso, además de generar una ruptura con los espacios conocidos y ampliar la imagen del mundo, la naturaleza y los prodigios de las tierras lejanas.

3.2- La tipología de lo maravilloso en la Edad Media

3.2.1- Maravillas naturales y extraordinarias

Las maravillas naturales y extraordinarias se conciben como fenómenos y elementos de la naturaleza que deslumbran por su condición fabulosa. Estos eventos u objetos de la realidad natural fascinan por su carácter singular y novedoso. Según Lorraine Daston y Katharine Park, las maravillas se captan como fenómenos raros e inexplicables, provocando una sensación de asombro por lo desconocido.¹⁰²⁰ La maravilla se delinea como un conjunto de fuerzas sobrenaturales e insólitas que provocan un quiebre con la realidad cotidiana. De hecho, Axel Rüth señala que los *mirabilia* son las cosas que no comprendemos; lo maravilloso se asocia a los eventos extraordinarios, pero que no reflejan una oposición a la naturaleza.¹⁰²¹ En cierta medida, lo maravilloso extraordinario se centra en elementos

¹⁰²⁰ Daston, Lorraine y Park, Katharine, *Wonders and the order of nature*, pp. 23-24.

¹⁰²¹ Rüth, Axel, "Representing wonder in medieval miracle narratives", p. 93.

desbordantes de la realidad natural: los narradores resaltan lo insólito de los prodigios que se desligan de los marcos cotidianos y comunes.

Así, la maravilla provoca una desarticulación del orden lógico, en el que predominan fuerzas sobrenaturales y desconocidas en los sucesos. Si nos ceñimos a la mirada de Tzvetan Todorov, lo maravilloso se asocia a lo inexplicable y lo no razonado, donde la naturaleza de los acontecimientos resulta extraordinaria por sí misma.¹⁰²² El suceso maravilloso se concibe como un elemento sobrenatural en el que se describen formas hiperbólicas, exóticas y diferentes que adquieren características superiores a las formas conocidas. En esta línea, tal como sostiene Caroline Walker Bynum, la maravilla es un fenómeno que se opone al *solitum*, es decir, a lo usual y lo común.¹⁰²³ En otras palabras, la narración de elementos maravillosos genera una apertura de las actitudes y sensaciones de las personas frente a los eventos inusuales y extraordinarios. La noción de maravillarse capta el asombro de lo incomprensible de la naturaleza, en el que el misterio y la singularidad de los sucesos fascinan por su novedad.¹⁰²⁴

Según Jacques Le Goff, en el período pleno medieval, en particular entre los siglos XI, XII y XIII, se genera “un rico florecimiento de lo maravilloso”. Los factores que influyen en este proceso son variados, tales como el leve relajamiento del control de la Iglesia, en cuanto esta se encuentra enfrascada en la lucha contra los herejes e infieles; la acogida favorable de la cultura cortesana laica ante las tradiciones, folklore e imaginarios del mundo campesino; el esfuerzo científico, literario y enciclopédico centrado en ampliar los márgenes del saber, y la curiosidad por explorar los atractivos de la naturaleza y el mundo.¹⁰²⁵ En esta línea, incide directamente la obra de Gervasio de Tilbury, quien redacta el texto enciclopédico *Otia imperialia* hacia el año 1210, en el que se anota un amplio conjunto de maravillas del mundo conocido. Para el autor, las maravillas se conciben como “los fenómenos que escapan a nuestra comprensión, aunque sean naturales”.¹⁰²⁶ A partir de esto,

¹⁰²² Todorov, Tzvetan, *Introducción a la literatura fantástica*, pp. 68-71.

¹⁰²³ Bynum, Caroline Walker, “Wonder”, p. 7.

¹⁰²⁴ Cabe señalar que la maravilla suscita un estado de conmoción y sorpresa, en cuanto se establece un encuentro con formas chocantes, inesperadas e inéditas. Para Francis Dubost, este asombro frente a la maravilla ofrece al hombre medieval el espectáculo de lo impensable, en el que los fenómenos extraordinarios y sobrenaturales se escapan de la posibilidad de ser razonados (Cfr. Dubost, Francis, *La Merveille médiévale*, p. 47).

¹⁰²⁵ Le Goff, Jacques, “Lo maravilloso”. En Le Goff, Jacques y Schmitt, Jean-Claude, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003, p. 470.

¹⁰²⁶ Ídem.

su relato describe diversas maravillas que se entroncan como fenómenos raros, en los que se mencionan cosas asombrosas y poco familiares para el escritor, así como también sucesos novedosos e inexplicables. Con ello, se forja un estrecho vínculo entre la maravilla, la curiosidad y el placer del sujeto que busca ampliar sus horizontes para conocer las rarezas y cosas extraordinarias del mundo.¹⁰²⁷

Las crónicas, las enciclopedias y los relatos de viajes, entre otros escritos, anotan los fenómenos maravillosos que generan sorpresa y admiración. Odorico de Pordenone en su recorrido por Oriente describe “árboles en los que crecen unos melones de cuyo interior nacen corderos”, mujeres que tienen “dos dientes tan largos como los de un jabalí”, hombres y mujeres “de rostro canino”, y un “valle habitado por muertos de donde provienen extrañas melodías y crujidos estridentes como provocados por unas castañuelas”.¹⁰²⁸ Marco Polo relata diversas cosas maravillosas de las regiones de Oriente, tales como hombres con cola de Sumatra, los cinocéfalos del país de Andamán y las amazonas de una isla cercana a Socotora, además de valles de diamantes protegidos por serpientes, el gran palacio con tejas de oro de Cipango, y el ave roc (*ruj*) de Madagascar.¹⁰²⁹ Incluso, John Mandeville describe una gran cantidad de seres fabulosos y extraños fenómenos de la naturaleza, entre los que destacan “dragones, grifos, cinocéfalos, caracoles gigantes, hormigas del tamaño de perros, árboles que dan harina, miel, vino y veneno, otros de cuyos frutos nacen animalillos, manantiales de aguas perfumadas, la Fuente de la Juventud en la India, ríos de piedras preciosas, montañas de oro, valles infernales o peligrosos”.¹⁰³⁰ Las maravillas expresan las cosas asombrosas de las tierras exóticas y diferentes. A través de estas se proyecta la curiosidad por los elementos extraños y novedosos, además del interés de ampliar los horizontes que permitan conocer las realidades de regiones lejanas y fabulosas.

Para Aníbal Biglieri, lo maravilloso se instala en el momento “en que comienzan a violarse las leyes del mundo natural”. En estos términos, algunos relatos que enfatizan en los *mirabilia* describen criaturas bicéfalas, el ave fénix, papagayos de habla humana, grifos,

¹⁰²⁷ Daston, Lorraine y Park, Katharine, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, p. 23. Véase también: Duchesne, Annie, “Miracles et merveilles chez Gervais de Tilbury”, *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*, 25e congrès, Orléans, 1994, pp. 151-158.

¹⁰²⁸ Mazzi, Maria Serena, *Los viajeros medievales*, pp. 210-211.

¹⁰²⁹ Gil, Juan, *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad clásica y del Medievo occidental*, p. 111.

¹⁰³⁰ Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Mundo real y mundos imaginarios: John Mandeville”, p. 64.

unicornios o corderos vegetales.¹⁰³¹ Se produce una ruptura con la realidad conocida: se establece una desarticulación de las formas naturales y una sensación de entrar en espacios extraños y novedosos poblados por seres y cosas extraordinarias. Ahora bien, la maravilla no es un fenómeno que ocurra con normalidad: se plantea como una realidad única de una otredad lejana y diferente. Según Claude Kappler, la maravilla solo se concibe como tal “si el «objeto» extraordinario está localizado en un único extremo del mundo, si es exclusivamente ajeno. Esa «exclusividad» es la condición de la sorpresa y de la admiración”.¹⁰³² El elemento extraordinario se ubica en parajes distantes e ignotos: los márgenes constituyen el lugar privilegiado para plasmar los eventos asombrosos que transgreden la realidad natural.

En suma, la idea de lo maravilloso extraordinario considera lo sobrenatural como parte de la realidad. Las personas aceptan los fenómenos inusuales, provocando una sensación de gusto, sorpresa y admiración en torno a estos acontecimientos. La noción de maravillarse se aboca a la estupefacción: el deslumbrarse frente a realidades particulares exalta la diferencia con una otredad. Con todo, la maravilla extraordinaria insiste en condiciones naturales que expresan una oposición a la realidad conocida, ya sea cuando se hiperbolizan las dimensiones físicas de las cosas, ya cuando se transgrede el curso ordinario de los fenómenos de la naturaleza. Si bien este tipo de evento maravilloso suscita un quiebre con el mundo conocido, este se acepta como parte de la creación de Dios, por lo cual, posee un propósito superior dentro de la realidad. En cierta medida, también manifiesta la grandeza y la fuerza del poder creador divino, y con ello, la integración de elementos asombrosos de mundos distantes y exóticos.

3.2.2- Magia, hechicería y nigromancia

La magia constituye un conjunto de fuerzas extraordinarias que afectan a la realidad material. Esta se basa en poderes ‘ocultos’ de la naturaleza e invocaciones de espíritus demoníacos con los cuales los magos y hechiceros realizan sus acciones. Etimológicamente, la palabra magia deviene del griego *mageia* (μαγεία), lo que alude a la ‘magia’, ‘brujería’ y

¹⁰³¹ Biglieri, Anfbal, *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, p. 368.

¹⁰³² Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 68.

‘engaño’, en tanto que *magos* (μάγος) refleja al ‘mago’ y ‘hechicero’.¹⁰³³ En latín predomina la noción de *magicus*, que expresa lo ‘mágico’, y en el que, *magus* es el ‘mago’ y ‘encantador’.¹⁰³⁴ Según James George Frazer, “la magia es un sistema espurio de leyes naturales”, que expresa una serie “de reglas que determinan la consecución de acontecimientos en todo el mundo”.¹⁰³⁵ En esta línea, “el mago se dedica a la práctica de estas leyes”, que considera que “regulan las operaciones de la naturaleza inanimada”.¹⁰³⁶ La magia refleja un proceso de transgresión de la realidad material realizada por el mismo hombre, quien se apoya en elementos ocultos y extraordinarios, con lo cual puede establecer un marco de control sobre las fuerzas que afectan a las cosas.¹⁰³⁷

¹⁰³³ Diccionario Manual Griego. Griego Clásico-Español, p. 375. Cabe añadir que, el griego *magos* refería en la antigüedad a “los sacerdotes-astrólogos iraníes y sus actividades” (Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1997, p. 37). En la mirada de Luciana Alocco, los magos persas, extranjeros, se consideran poseedores de conocimientos ocultos, asociados a la astrología y la curación de personas mediante ritos complejos y engañosos. Para el mundo grecorromano, estos magos resultan figuras inquietantes y peligrosas, al igual que todo tipo de práctica mágica que expresa una forma de barbarie (Alocco, Luciana, “La ‘magia’ tra letteratura e lessicografia”. En Luciana Alocco y Gianni Ferracuti, *Identità e modernità. Studi comparativi e interculturali*, Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2006, p. 21). Incluso, tal como sostiene Michael Bailey, el concepto *mageia* se introdujo a Grecia desde la región oriental, en el que su definición aludía a los ritos y ceremonias de los magos persas. El concepto adquiere connotaciones de poderes superiores que se tildan como ‘extraños’ y ‘sinistros’, los que son vistos con desdén por reflejar prácticas contrarias a los cultos y usos civiles del mundo grecorromano (Bailey, Michael D., *Magic and Superstition in Europe. A concise history from Antiquity to the present*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth, 2007, p. 16). Para una mayor revisión, véase: Vásquez Hoys, Ana María, “Aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la antigüedad”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, tomo 2, 1989, pp. 171-196; Otto, Bernd-Christian, “Towards historicizing ‘Magic’ in Antiquity”, *Numen*, vol. 60, núm. 2/3, 2013, pp. 308-347; y Bremmer, Jan N., “The birth of the term ‘Magic’”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 126, 1999, pp. 1-12.

¹⁰³⁴ Diccionario Esencial VOX Latino-Español, pp. 262-263; Martínez Calvo, Pascual, *Diccionario Latino-Castellano Etimológico*, p. 151; Glare, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, p. 1065. Sumado a esto, la raíz indoeuropea más probable para el término magia se encuentra en *mag(h)*, que se refiere a las ideas de ‘habilidad’, ‘fuerza’ y ‘poder’, así como también a las nociones de ‘hacer’ y ‘ser capaz’. Del mismo modo, *magh* expresa el ‘encanto’, ‘deleite’ y ‘placer’, además de ‘artificio’ e ‘invención’ (Cheak, Aaron, “Magic through the Linguistic Lenses of Greek μάγος, Indo-European *mag(h)-, Sanskrit māyā and Pharaonic Egyptian Heka”, *Journal for the Academic Study of Magic*, núm. 2, 2004, p. 266; Pokorny, Julius, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 2, Francke Verlag, Bern und München, 1959, p. 695; y Mann, Stuart, *An Indo-European Comparative Dictionary*, Helmut Busket Verlag, Hamburg, 1984/7, p. 725).

¹⁰³⁵ Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2011, p. 23.

¹⁰³⁶ Ídem.

¹⁰³⁷ El estudio de la teoría de la magia posee un amplio campo de análisis desde enfoques antropológicos, históricos y culturales. Para una mayor revisión sobre el concepto de magia, véase: Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press, Illinois, 1948; Mauss, Marcel, *A general theory of magic*, Routledge, New York, 2005; Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 2007; Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen centuries of our era*, vol. 2, Columbia University Press, New York, 1923; Bailey, Michael D., “The meanings of magic”, *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 1, núm. 1, 2006, pp. 1-23; Page, Sophie y Rider, Catherine, *The Routledge History of Medieval Magic*, Routledge, London & New York, 2021.

En la temprana Edad Media, el mundo cristiano asocia la magia con el demonio, por lo que las acciones de los magos son vistas de manera maligna y nociva. Según Michael D. Bailey, los primeros padres de la Iglesia conciben a los magos como aliados del diablo, reflejando una antítesis con el cristianismo.¹⁰³⁸ Se establece un rechazo a las prácticas paganas e idolátricas, de modo que quienes llevan a cabo los ritos y ceremonias de este tipo son tildados como enemigos de la fe. Para San Agustín de Hipona (354-430 d.C.) fueron “los demonios los que habían instituido las artes mágicas, y ellos los que las enseñaron a sus practicantes humanos; y eran los demonios en realidad quienes llevaban a cabo los deseos de los magos”.¹⁰³⁹ Asimismo, Isidoro de Sevilla (c.560-636 d.C.), quien establece un catálogo de diversos tipos de magia, adivinaciones y encantamientos, sostiene que todas estas cosas forman parte de “las artes de los demonios, que proceden de una pestífera sociedad de hombres y ángeles malos”.¹⁰⁴⁰ Las prácticas mágicas se vinculan a las fuerzas demoníacas,

¹⁰³⁸ Bailey, Michael D., “The Age of Magicians: Periodization in the History of European Magic”, *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 3, núm. 1, 2008, p. 4.

¹⁰³⁹ Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1992, p. 19.

¹⁰⁴⁰ Ídem. Isidoro de Sevilla, en su obra *Etimologías*, describe la magia y sus tipos de practicantes: “Magos son aquellos a quienes la gente suele dar el nombre de «maléficos» por la magnitud de sus crímenes. Ellos perturban los elementos, enajenan la mente de los hombres y, sin veneno alguno, provocan la muerte simplemente con la violencia emanada de sus sortilegios [...] Conjurando los demonios, se atreve a airear la manera de cómo uno puede eliminar a sus enemigos sirviéndose de malas artes. Se sirven también de sangre y de víctimas, y a menudo tocan los cuerpos de los muertos. Los *nigromantes* son aquellos con cuyos hechizos se aparecen los muertos resucitados y adivinan y responden a las preguntas que se les formulan. En griego, *nékros* significa «muerto», y *mantéia*, «adivinación». Para evocarlos se emplea la sangre de un cadáver, pues se dice que a los demonios les gusta la sangre [...] Los *hidromantes* derivan su nombre del «agua». La hidromancia consiste en evocar, mediante la observación del agua, las sombras de los demonios, ver sus imágenes o espectros, escuchar de ellos alguna información y empleando sangre buscar información en los infiernos [...] Varrón afirma que hay cuatro clases de adivinación, según se utilice la tierra, el agua, el aire o el fuego. De acuerdo con esto se denominan, respectivamente, geomancia, hidromancia, aeromancia y piromancia [...] Los llamados *encantadores* practican su destreza sirviéndose de palabras. Los *ariolos* reciben este nombre porque formulan abominables plegarias ante las aras de los ídolos y les ofrecen funestos sacrificios, después de cuya realización reciben las respuestas de los demonios [...] El nombre de *arúspice* significa algo así como «observadores de horas», y es que ellos tienen muy cuenta los días y las horas en ejecución de los asuntos y trabajos, y establecen qué es lo que el hombre debe cumplir en cada momento. Examinan también las entrañas de los animales y por ellas predicen el futuro. Los *augures* son los que observan el vuelo y el canto de las aves, así como otras señales de las cosas o sucesos imprevistos que acontecen al hombre [...] A los *astrólogos* se les llamó así porque hacen sus augurios fijándose en los astros. A los *genetliacos* se les dio tal nombre porque prestan suma atención al día del nacimiento [...] A los *horóscopos* se les dio este nombre porque examinan las horas en que tuvo lugar el nacimiento de las personas para descubrir su dispar y diverso destino. *Sortilegos* son los que, so capa de una falsa religión, practican la ciencia adivinatoria sirviéndose de lo que ellos llaman «suerte de los ángeles», o bien prometen descubrir el futuro mediante el examen de determinadas escrituras. A los *salisatores* se les aplica este nombre porque, por el movimiento de algunas partes de sus miembros, predicen que algo va a resultar próspero o desfavorable [...] En todo ello se evidencia el arte de los demonios, emanado de una pestilente sociedad de hombres y ángeles malos. De ahí que el cristiano deba evitar todo esto, y repudiarlo y condenarlo con todo tipo de maldiciones” (San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, VIII, 9, 9-31, pp. 705-707).

con quienes los eventos extraordinarios adquieren un carácter perturbador y maléfico. Los magos acuden a los demonios para apoyarse de las fuerzas del más allá, y así transgredir la naturaleza y provocar un daño en las personas.

Para Sophie Page, “los autores cristianos vinculaban los orígenes de la magia a Zoroastro, que era históricamente el fundador de una religión pagana”. En esta línea, señala que “Zoroastro creó el arte de la magia «a partir de encantamientos y otras palabras y cosas malignas»”.¹⁰⁴¹ En cierta medida, lo mágico se considera como algo foráneo, siniestro e ilícito: son prácticas y ritos culturales que provienen de pueblos paganos y extranjeros que se alejan de la fe cristiana.¹⁰⁴²

En el período pleno y bajo medieval se establece una transformación cultural en torno a la idea de lo mágico. En particular, hacia el siglo XIII, algunos escritores medievales comienzan a vislumbrar la magia natural como una alternativa frente a las formas demoníacas de las artes oscuras y la nigromancia. Así, este tipo de magia adquiere “funciones operativas, tanto para la curación como para la adivinación”,¹⁰⁴³ siendo considerada, además, como una magia legítima y maravillosa.¹⁰⁴⁴ La magia natural se apoya en las propiedades secretas de las hierbas, las piedras y los animales, las cuales han recibido emanaciones procedentes de los astros, las estrellas y los planetas,¹⁰⁴⁵ como expresión de elementos celestes que poseen una fuerza superior. Sin ir más lejos, para Bartolomeo Ánglico (1203-1272), “nada en el cuerpo de un animal se hallaba desprovisto de utilidad médica, una opinión apoyada por la idea bíblica de que los animales fueron enviados a la Tierra para que el hombre se beneficiara de ellos”.¹⁰⁴⁶ En otras palabras, la magia natural se basa en el poder oculto de las plantas y

¹⁰⁴¹ Page, Sophie, *La magia en los manuscritos medievales*, The British Library, AyN Ediciones, Madrid, 2006, p. 7.

¹⁰⁴² Cabe señalar que esta actitud cristiana de tildar la magia como un elemento ‘externo’ tiene raíces desde la época romana en la antigüedad. Tal como indica Franco Cardini, los romanos del periodo republicano consideran la magia como algo proveniente de los pueblos extranjeros, de los etruscos y los marsos, y más adelante, con los contactos orientales, de los tesalios, caldeos, partos y persas, entre otros. Según los romanos, “eran los «bárbaros» los que practicaban principalmente las artes mágicas”, vislumbrándose como una práctica ilícita y delictiva. Junto con esto, la tradición judeocristiana señala que la magia “era patrimonio de las *nationes* que se oponían al «Pueblo de Dios»”. En esta línea, con la conversión del imperio romano al cristianismo se asimila la doble herencia de Roma e Israel, generando una fuerte hostilidad hacia las prácticas mágicas, dado que expresa una fuente de acciones paganas, perversas e ilegales (Cardini, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Península, Barcelona, 1982, pp. 14-16).

¹⁰⁴³ Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, p. 20.

¹⁰⁴⁴ Cfr. Giralt, Sebastià, “Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c.1230-1310”, *Clío & Crimen*, núm. 8, 2011, p. 62.

¹⁰⁴⁵ Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, p. 21.

¹⁰⁴⁶ Page, Sophie, *La magia en los manuscritos medievales*, p. 23.

criaturas de la naturaleza, con las que se pueden sanar dolencias corporales o proteger a las personas de adversidades y peligros.

Por otro lado, los círculos eclesiásticos e intelectuales de la Iglesia persisten en ver la magia como una práctica hostil a la religión cristiana. Hugo de San Víctor (1096-1141) identifica la magia con lo maléfico, expresando la falsedad, la iniquidad y el daño. En su mirada, la magia promueve el culto a los demonios y engendra la corrupción moral y espiritual en las personas.¹⁰⁴⁷ Asimismo, Santo Tomás de Aquino (1225-1274) condena la magia por su vileza y procedencia demoníaca. De hecho, acusa que sus practicantes son generalmente criminales que cometen actos ilícitos, robos, homicidios y adulterios.¹⁰⁴⁸ La magia diabólica –nigromancia y brujería– se vislumbra de manera negativa, dado que concentra el *maleficium*, esto es, la maldad o el acto nocivo hacia otras personas. En la mirada de Michael D. Bailey, este tipo de magia se condena por sus acciones malévolas y heréticas, pues se considera que quienes hacen uso de ella cometen violaciones morales y espirituales de idolatría y apostasía de la fe, así como también delitos seculares como la enfermedad, la destrucción y la muerte causada por conjuros y encantamientos mágicos.¹⁰⁴⁹ En cierto sentido, lo mágico se asocia a Satanás, como expresión de lo maléfico y lo diabólico,¹⁰⁵⁰ reflejando una expresión de pecaminosidad y desvío espiritual.¹⁰⁵¹

Elia Nathan Bravo establece una tipología de las prácticas mágicas en la época medieval y renacentista; por un lado, se refiere a la magia baja, que alude a la hechicería, la curación, la adivinación, entre otras, y que es practicada por diversos grupos de la sociedad; por otro lado, menciona la magia alta, la cual integra la astrología, la alquimia y la

¹⁰⁴⁷ Thorndike, Lynn, “Some medieval conceptions of magic”, *The Monist*, vol. 25, núm. 1, 1915, pp. 111-112.

¹⁰⁴⁸ Thorndike, Lynn, “Some medieval conceptions of magic”, pp. 113-115.

¹⁰⁴⁹ Bailey, Michael D., *Magic and Superstition in Europe. A concise history from Antiquity to the present*, pp. 108-109.

¹⁰⁵⁰ Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 14.

¹⁰⁵¹ Cabe destacar que la Iglesia establece diversas condenas a quienes practican la magia, la brujería y la adivinación. Guillermo de Auvergne, profesor de Teología de la Universidad de París en 1225, critica la astrología relacionada a los nacimientos y las consultas, así como también todo tipo de magia demoníaca. Graciano, monje jurista que redacta su *Decreto* hacia 1140, considera la adivinación y la astrología como prácticas pecaminosas, y reclama la excomunión para los magos, hechiceros y nigromantes. Y Étienne Tempier, obispo de París, establece una condena de 219 proposiciones en 1277, en las que exige la excomunión “contra quienes hayan profesado u oído el contenido de ciertos libros, entre ellos, un tratado de geomancia, así como «los libros, rollos o cuadernos nigrománticos, y todo lo que contenga experiencias de sortilegios, invocaciones a demonios y conjuros realizado con peligro de las almas, así como todo lo que trate de esas cosas o materias similares que, sin duda, se oponen a la fe ortodoxa y las buenas costumbres»” (Verdon, Jean, *Las supersticiones en la Edad Media*, El Ateneo, Buenos Aires, 2009, pp. 170-173).

nigromancia, y que es practicada principalmente por la élite culta.¹⁰⁵² En el caso de la magia baja, existen diversos tipos de prácticas, tales como la medicina mágica, que tiene por objeto sanar a las personas, en la que se usan ungüentos y brebajes confeccionados con partes de plantas, piedras y animales; los hechizos, que aluden a formulaciones verbales para conseguir un determinado fin, entre las cuales destacan las oraciones, las bendiciones, las maldiciones, las abjuraciones, conjuraciones y exorcismos; el uso de amuletos, talismanes, reliquias y objetos sagrados para protegerse de males y acciones nocivas, así como también para obtener beneficios y buena suerte; la adivinación, que permite predecir el futuro; la realización de trucos mágicos, que busca divertir a un auditorio; y la hechicería, que utiliza las acciones mágicas para causar daños y transgredir la realidad material.¹⁰⁵³ Y en el caso de la magia alta, la astrología considera que los movimientos de los cuerpos celestes influyen con propiedades ocultas en los fenómenos terrestres, expresándose, en particular, en las predicciones de los horóscopos o la determinación de las condiciones celestes para el uso de medicinas;¹⁰⁵⁴ la alquimia, que se entronca en la búsqueda de la piedra filosofal, con la que se puede transmutar cualquier tipo de metal en oro y plata, además de tener propiedades ocultas con las que se podía curar todas las enfermedades, prolongar la vida humana y usarse como antídoto para venenos;¹⁰⁵⁵ y finalmente, la nigromancia, una magia ritual y diabólica, con la cual se invoca a los demonios y seres espirituales malignos para que realicen las acciones mágicas, que “usualmente consistían en pedirles que alguien sintiera amor, odio o amistad por otro, que crearan ilusiones de succulentos banquetes, que hicieran aparecer o hablar a los muertos”, e incluso, “que provocaran guerras o hundieran barcos, o que proveyeran conocimiento sobre hierbas, sobre Dios, etcétera”.¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵² Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, p. 37.

¹⁰⁵³ Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, pp. 40-42.

¹⁰⁵⁴ Tal como añade Jim Tester, la astrología “es la interpretación y predicción de acontecimientos que suceden en la Tierra, así como del carácter y las aptitudes de los hombres, a partir de la medición y el trazo de los movimientos y las posiciones relativas de los cuerpos celestes, estrellas y planetas, incluyendo entre estos últimos al Sol y a la Luna”, los que articulan una relación de influencias ‘estelares’ sobre la vida humana y los sucesos que ocurren en el mundo (Tester, Jim, *Historia de la astrología occidental, Siglo XXI*, México D.F., 1990, p. 23).

¹⁰⁵⁵ Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, pp. 53-56.

¹⁰⁵⁶ Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, p. 57. Los nigromantes se conciben como encantadores de espíritus malos; son aquellos que con sus hechizos invocan a los muertos que adivinan y responden a las preguntas que les formulan. El nigromante es visto como un hombre que altera la realidad material mediante sus invocaciones y encantamientos, los cuales adquieren connotaciones perversas, antisociales y demoníacas (Cfr. Mattoso, José, “A necromancia na Idade Média”, *Humanitas*, vol. L, tomo 1, Coimbra University Press, 1998, pp. 270-280).

En definitiva, la magia se concibe como un conjunto de actos extraordinarios que transgreden las leyes de la naturaleza, generando un vínculo con demonios, espíritus y fuerzas ocultas que afectan la realidad material. Así, la práctica mágica adquiere un carácter maravilloso en cuanto efectúa acciones inusuales y asombrosas que provocan sorpresa, extrañeza y terror en las gentes. De este modo, el mago adquiere un poder fuera de lo común, que se apoya en los pactos con demonios y espíritus, o en el uso de las propiedades secretas de la natura; con ese poder puede alterar el curso ordinario de las cosas. En general, se establece una mirada crítica hacia la magia en el período medieval, en el que, si bien la magia natural adquiere un cierto grado de aceptación por el carácter protector de los usos medicinales, aquella situación no se hace extensiva a las otras formas mágicas, que se aprecian de manera siniestra y negativa, reflejando acciones pecaminosas que enturbian la vida moral y espiritual de los hombres. Con todo, la magia se torna una maravilla mediante la presencia de los poderes ocultos del mundo natural, con los cuales los encantadores, hechiceros y nigromantes transgreden el curso de las cosas ordinarias, manipulando la naturaleza y afectando el destino de las personas.

3.2.3- Los milagros

El *miraculum*, o el milagro, expresa lo sobrenatural cristiano. Se define como una maravilla sagrada, en cuanto refleja eventos inusuales y extraordinarios producidos por el poder divino.¹⁰⁵⁷ El hecho milagroso no opera de manera autónoma en el orden de lo sobrenatural, sino que se encuentra en directa relación con la voluntad de Dios y su plan superior. Para Benedicta Ward, los milagros en la Edad Media se conciben como actos de Dios, que no se hallan sujetos a las leyes de la naturaleza, sino que más bien expresan eventos inusuales y maravillosos que reflejan la voluntad del Creador.¹⁰⁵⁸ En cierta medida, el suceso milagroso se aprecia como algo inefable y asombroso por la fuerza trascendental de la naturaleza sagrada.

¹⁰⁵⁷ Le Goff, Jacques, “Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval”, p. 14; Bynum, Caroline Walker, “Wonder”, p. 4.

¹⁰⁵⁸ Ward, Benedicta, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215*, Wildwood House, Wiltshire, 1987, pp. 5-19.

Según André Vauchéz, el milagro en la cultura cristiana tiene sus bases en el texto bíblico, en particular cuando se afirma que “no hay nada que resulte imposible para Dios”.¹⁰⁵⁹ Con esta idea se manifiesta el poder superior de la divinidad, tanto por su presencia absoluta en el mundo creado, como también por su carácter omnipotente y de supremo hacedor. Junto con esto, Alain Dierkens estima que el milagro consiste en la aparición inesperada de lo divino en el mundo de los hombres, en el que se refleja la intervención de la deidad maravillosa y su fuerza extraordinaria en la tierra. Este fenómeno sagrado se interpreta como un mensaje del Creador.¹⁰⁶⁰ En otras palabras, la acción sobrenatural se torna un medio a través del cual Dios busca proteger, enseñar y edificar espiritualmente a las personas; el mensaje de la divinidad se concentra en su poder sagrado y las maravillas que puede efectuar en el universo de las cosas creadas.

En la Biblia se anotan varios pasajes que aluden a los sucesos milagrosos. Aviezer Tucker enumera algunos de estos eventos: la resurrección de los muertos, las transmutaciones de fluidos esenciales (agua, sangre y vino) por medio de mediadores divinos, la curación de enfermedades (como la lepra y los problemas de fertilidad prolongada), los triunfos militares mediante el apoyo de Dios (como las diez plagas, la separación del mar Rojo o los terremotos), las profecías, entre otros casos.¹⁰⁶¹ En cada uno de estos acontecimientos milagrosos se plasma el poder de la divinidad: el objetivo es forjar una relación estrecha entre Dios y la humanidad, en el que se busca fortalecer el espíritu de los fieles y exaltar la gloria, la bondad y el amor del Señor con su pueblo.

En la tradición patrística, San Agustín de Hipona menciona la presencia de los milagros en varias de sus obras. En *De utilitate credenti* (391-392), señala que los milagros son eventos inusuales que exceden las facultades de la naturaleza, generando un gran asombro en los observadores de este tipo de suceso maravilloso. En el escrito *Contra Faustum* (397-399), agrega que las obras milagrosas son realizadas por Dios, y en *De Trinitate* (422-426), sugiere que Dios interviene con hechos milagrosos como un medio para revelarse a sí mismo, y en los que también utiliza ángeles y santos como agentes sagrados

¹⁰⁵⁹ Vauchéz, André, “Milagro”. En Le Goff, Jacques y Schmitt, Jean-Claude, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, p. 548.

¹⁰⁶⁰ Dierkens, Alain, “Réflexions sur le miracle au haut Moyen Age”, *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*, 25e congrès, Orléans, 1994, pp. 11-12.

¹⁰⁶¹ Tucker, Aviezer, “Miracles, historical testimonies and probabilities”, *History and Theory*, vol. 44, núm. 3, 2005, pp. 375-376.

para transmitir su mensaje espiritual.¹⁰⁶² En el siglo VI, con los *Diálogos* de Gregorio Magno, se anotan una serie de milagros realizados por los santos italianos de su tiempo. Para el autor, el milagro adquiere la función de “una señal (*signum*)”. En estos términos, “para Dios, el milagro significa la ocasión de presentar una teofanía y para el ser humano, el milagro debe constituir una lección o un aviso”.¹⁰⁶³ En esta línea, el milagro adquiere un carácter didáctico, en cuanto las narraciones de los sucesos extraordinarios realizados por Dios ofrecen lecciones objetivas y edificantes para las personas.¹⁰⁶⁴ Con ello se divulgan narraciones de eventos milagrosos para transmitir enseñanzas y ejemplos moralizantes que consoliden los valores de la comunidad cristiana, y a su vez, que permitan fortalecer la representación del poder de Dios y sus obras maravillosas. Así, la función del milagro se centra en la edificación moral y espiritual para el cristiano y la Iglesia, exaltando un propósito superior del plan omnipotente dentro de la creación.

Entre los siglos XI y XII, los cronistas de cruzadas se refieren a diversos milagros, signos y prodigios en torno a las expediciones hacia Tierra Santa. Alberto de Aachen describe la intervención divina en la batalla de Antioquía, en la que los cruzados se encontraron rodeados por los musulmanes y con el apoyo de Dios lograron triunfar contra estos enemigos. En concreto, Dios inutilizó las cuerdas de los arcos de los arqueros musulmanes por medio de la lluvia.¹⁰⁶⁵ Asimismo, la *Gesta Francorum* narra cómo los santos Jorge, Mercurio y Demetrio descendieron del cielo y encabezaron una hueste sobrenatural para luchar junto con los cruzados.¹⁰⁶⁶ Por otra parte, diversos cronistas de cruzadas relatan el episodio milagroso de la aparición del apóstol San Andrés al monje Pedro Bartolomé y el descubrimiento de la Santa Lanza que permitiría a los cruzados obtener la victoria en Antioquía.¹⁰⁶⁷ En cierto

¹⁰⁶² Goodich, Michael E., *Miracles and Wonders. The development of the concept of miracle, 1150-1350*, Routledge, London & New York, 2016, pp. 13-14.

¹⁰⁶³ Vauchéz, André, “Milagro”. En Le Goff, Jacques y Schmitt, Jean-Claude, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, p. 549.

¹⁰⁶⁴ Justice, Steven, “Did the Middle Ages believe in their Miracles?”, *Representations*, vol. 103, núm. 1, 2008, p. 4. Tal como sostiene Axel Rüth, en el caso de los textos hagiográficos, los milagros se utilizan para resaltar el *exemplum*, con los cuales se transmitan verdades, normas y virtudes cristianas que permitan establecer una edificación moral de la sociedad (Cfr. Rüth, Axel, “Representing wonder in medieval miracle narratives”, p. 96).

¹⁰⁶⁵ Spacey, Beth C., *The miraculous and the writing of crusade narrative*, The Boydell Press, Woodbridge, 2020, p. 33.

¹⁰⁶⁶ Lapina, Elizabeth, *Warfare and the miraculous in the chronicles of the First Crusade*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2015, p. 5.

¹⁰⁶⁷ Flori, Jean, *Pedro el Ermitaño y el origen de las cruzadas*, Edhasa, Barcelona, 2006, pp. 541-583; Castro, Pablo, “La Santa Lanza y las emociones de los cronistas medievales: una aproximación a la función moralizante

modo, la presencia de lo numinoso se revela en la ayuda que se entrega a los soldados de Cristo, reflejando una intervención milagrosa con la que se protege a los cristianos y se exalta la fuerza extraordinaria de Dios.

En la literatura de viajes también se narran sucesos milagrosos, como por ejemplo cuando el abad Benedeit en *El viaje de San Brandán* (c.900) anota los peligros que sufren los misioneros en su navegación ante el ataque de un grifo y la ayuda divina que se manifiesta con la intervención de un dragón que los protege en su trayecto. Sumado a esto, en el siglo XIII, el fraile Odorico de Pordenone en su *Relación de viaje* narra cómo Dios salva a unos misioneros cristianos de morir quemados en una hoguera, protegiéndolos del fuego y permitiendo que puedan difundir la palabra del Evangelio ante unos sorprendidos ‘infieles’ musulmanes.¹⁰⁶⁸ Los relatos se tornan didácticos y edificantes: enfatizan en el milagro como un medio de transmisión de los valores y virtudes del mundo cristiano, así como también en el poder protector de la divinidad con los fieles.

En suma, la idea de lo milagroso representa el poder sobrenatural emanado por la voluntad divina. Esta maravilla exalta el poder asombroso de Dios, el que concentra una significación ‘superior’ y ‘trascendente’. Los milagros constituyen un medio de transmisión de ejemplos moralizantes y didácticos que ayudan a fortalecer el espíritu de las personas, forjando bases centrales de la fe, los valores y las creencias de la cristiandad. En esta línea, los milagros forman parte de una herramienta política y espiritual potenciada por la Iglesia, la que favorece los procesos de evangelización y consolidación de la comunidad cristiana, y que, a su vez, se entrecruza en el tejido cultural e imaginario de una sociedad que acepta estos eventos inusuales y extraordinarios como parte de la fuerza todopoderosa del Creador.

de la alegría (*laetitia*) en las crónicas de cruzadas. De la *Gesta Francorum* a la *Gran Conquista de Ultramar* (ss. XI-XIII)”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, núm. 21, 2018, pp. 76-97.

¹⁰⁶⁸ Castro, Pablo, “La tradición de las maravillas en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur (1436-1439)”, pp. 347-348. De manera similar, Marco Polo también describe milagros en su obra, y en particular, destaca el episodio que acontece en la montaña de Bagdad. Tal como remarca Ana Barja López, en este episodio “se cuenta cómo un califa que tenía gran odio a los cristianos del lugar pretendía lograr su conversión a la religión musulmana”. El gobernante musulmán desafía a los cristianos a mover la montaña solo con su fe, o de lo contrario serían ejecutados a menos que se convirtieran al Islam. Los cristianos mantuvieron su fe mediante una constante oración por varios días, con la que lograron el milagro de mover la montaña, y además, la conversión del califa y numerosos musulmanes a la religión cristiana (Barja López, Ana, “La maravilla en *Il Milione*: milagros y elementos diabólicos”, *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 36, 2016, pp. 69-70).

3.2.4- Monstruos, bestias y animales prodigiosos

Los monstruos reflejan la alteración y el desorden; son seres fabulosos y grotescos que simbolizan la desmesura, lo horrible y lo irracional. En la mirada de Juan Eduardo Cirlot, expresan “símbolos de fuerza cósmica en estado inmediato al caótico, al de las «potencias no formales»”.¹⁰⁶⁹ Junto con esto, Jean Chevalier y Alain Gheerbrant indican que “en la tradición bíblica el monstruo simboliza las fuerzas irracionales: posee las características de lo informe, lo caótico, lo tenebroso, lo abisal”.¹⁰⁷⁰ Con ello, el monstruo concentra formas desproporcionadas y fuerzas desgarradoras que lo tornan peligroso y temible.

Según Claude Kappler, para el hombre medieval, los monstruos se conciben como “una «anomalía normal», un avatar necesario”, expresando criaturas inevitables y misteriosas, que representan “formas diferentes de él mismo”.¹⁰⁷¹ Estas formas reflejan una ruptura de lo común y lo ordinario, en la que se exalta una materia grotesca y formas extrañas, híbridas y asimétricas. Se manifiesta como una otredad insólita, un ser diferente tanto en su aspecto físico aterrador como en sus comportamientos bestiales e inhumanos. El monstruo se presenta como una fractura, una deformación corporal, moral y espiritual, una desviación del orden natural.¹⁰⁷² Victoria Cirlot indica que el monstruo es un ser ‘extraño’, diverso y desigual, el cual se ubica en los espacios recónditos y las zonas límites. Su representación figura como “un exceso, una abundancia desmedida”.¹⁰⁷³ Incluso, tal como estima Lillian von der Walde Moheno, el monstruo aglutina y encarna “los deseos y temores inconscientes del ser humano”. Estos se conciben como “seres deformes, hijos de lo desordenado, de lo extraño”, reflejando un “prototipo de la fealdad”.¹⁰⁷⁴ En cierta medida, el ser monstruoso se

¹⁰⁶⁹ Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, pp. 314-315.

¹⁰⁷⁰ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de símbolos*, p. 721.

¹⁰⁷¹ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 132.

¹⁰⁷² Farga Mullor, María del Rosario, *Monstruos y prodigios. El universo simbólico desde el Medioevo a la Edad Moderna*, Universidad Iberoamericana Puebla, Puebla, 2011, pp. 227-228; Daston, Lorraine y Park, Katharine, *Wonders and the order of nature*, p. 52. Cabe señalar que los monstruos constituyen criaturas naturales e imperfectas que se vinculan con el desorden, la irracionalidad y la deformidad, plasmando una desviación maléfica y espantosa (Kappler, Claude, “Le monstre médiéval”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 58, núm. 3, 1978, p. 259).

¹⁰⁷³ Cirlot, Victoria, “La estética de lo monstruoso en la Edad Media”, *Revista de Literatura Medieval*, núm. 2, 1990, pp. 180-181.

¹⁰⁷⁴ Walde Moheno, Lillian von der, “Lo monstruoso medieval”, *La experiencia literaria*, núm. 2, 1993-1994, p. 48.

vislumbra como una forma caótica que expresa lo negativo para la humanidad; se proyecta como una fuerza repulsiva y horrorosa que provoca espanto por su grotesca diferencia.

Ahora bien, la sociedad medieval nutre su imaginario de lo monstruoso a partir del legado de la antigüedad clásica. Los escritores cristianos revisan la *Historia naturalis* de Plinio (siglo I d.C.) y la *Collectanea rerum memorabilium* de Solino (siglo III d.C.). En estas obras se destacan los elementos maravillosos y extraños de las regiones lejanas, así como también sus razas fabulosas y monstruosas.¹⁰⁷⁵ Los autores medievales integran estas figuras monstruosas en su imaginario cultural. De hecho, San Agustín y San Isidoro consideran que “un monstruo era parte del plan de Dios, un adorno del universo que también podía enseñar acerca de los peligros del pecado”.¹⁰⁷⁶ En cierta medida, el monstruo heredado de la antigüedad pagana se ‘cristianiza’ con el fin de insertarlo en la historia de la creación divina. En este sentido, la existencia del monstruo es aceptada por Dios, que alberga un propósito de mostrar el mal, la impureza y el peligro; el monstruo encarna la naturaleza imperfecta y la desviación pecaminosa.

San Isidoro de Sevilla establece una clasificación de las criaturas monstruosas, en la que cada familia de monstruos posee una forma de alteración corporal, “sea por el aumento del tamaño del cuerpo o su reducción, por el añadido de miembros o su falta, por la aparición de miembros del cuerpo en lugares insospechados o por la mezcla de todas estas alteraciones”.¹⁰⁷⁷ Estos seres fabulosos maravillan por su singularidad; reflejan un otro

¹⁰⁷⁵ Wittkower, Rudolf, *La alegoría y la migración de los símbolos*, p. 76; Wittkower, Rudolf, “Marvels of the East. A study in the history of monsters”, pp. 166-167.

¹⁰⁷⁶ Van Duzer, Chet, “*Hic sunt dracones*: la geografía y la cartografía de los monstruos”, *eHumanista*, núm. 47, 2021, p. 29. Véase también: Van Duzer, Chet, “*Hic sunt dracones*: the geography and cartography of monsters”. En Asa Mittman y Peter Dendle (eds.), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, Ashgate Variorum, Farnham-Burlington, 2012, pp. 387-435. Cabe añadir que la palabra monstruo deriva del latín *monstrum*, lo que significa ‘monstruo’, ‘prodigio’, ‘maravilla’ y ‘cosa increíble’. A su vez, este término deviene de *monstro*, es decir, ‘mostrar’, ‘indicar’ y ‘señalar’ (Diccionario Esencial VOX Latino-Español, p. 278; Martínez Calvo, Pascual, *Diccionario Latino-Castellano Etimológico*, p. 160; Glare, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, p. 1131; Meillet, Antoine y Ernout, Alfred, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, pp. 733-734). En torno a esto, San Agustín define la naturaleza monstruosa: “Como no fue imposible para Dios crear las naturalezas que quiso, no lo es tampoco cambiarlas a su gusto. De aquí nacen todas esa serie de milagros que se llaman monstruos, ostentos, portentos y prodigios [...] Se dice que la palabra *monstruo* deriva de *mostrando*, y se llaman así porque muestran en cierta medida el futuro” (San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, XXI, 8, 5, p. 1564). El monstruo se concibe como parte de la creación de Dios, que desea enseñar y pronosticar algo; así, la criatura monstruosa presenta formas extrañas, horribles e inusuales, pero que concentran un trasfondo simbólico que se integra en el plan omnipotente, transmitiendo los peligros del mal, los vicios y los pecados.

¹⁰⁷⁷ Rubio Tovar, Joaquín, “Monstruos y seres fantásticos en la literatura y pensamiento medieval”, p. 131.

terrible e insólito. Dentro de estos figuran los gigantes, cinocéfalos, cíclopes, blemmyas, panocios, esciápodas, pigmeos, entre otros.¹⁰⁷⁸

La transmisión de la idea de estas razas monstruosas en los siglos siguientes se establece por medio de crónicas, enciclopedias y relatos de viajes que informan sobre la naturaleza de estas criaturas y su ubicación en los márgenes del mundo. Se suman también narraciones literarias, miniaturas de los manuscritos, tallas de capiteles en las iglesias y representaciones cartográficas que extienden los imaginarios de estos seres fabulosos.¹⁰⁷⁹ Cabe señalar que existe una gran cantidad de obras que aluden a elementos maravillosos y monstruosos, dentro de los cuales podemos destacar la *Imago Mundi* de Honorius Augustodinensis (s. XII), la *Image du Monde* de Gauthier de Metz (1246), la *Otia imperialia* de Gervasio de Tilbury, la enciclopedia *De proprietatibus rerum* de Bartolomé el Inglés (c.1220-1240), el *Trésor* de Brunetto Latini (1260-1270), la enciclopedia *Speculum majus* de Vicent de Beauvais (s. XIII), la *Ymago Mundi* de Pierre d'Ailly, entre otros.¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷⁸ San Isidoro anota en sus *Etimologías* la descripción de estos monstruos: “Del mismo modo que en cada pueblo aparecen algunos hombres monstruosos, así también dentro del conjunto del género humano existen algunos pueblos de seres monstruosos, como los gigantes, los cynocéfalos, los cíclopes y otros más. El nombre de *gigantes* presenta una etimología griega, pues los griegos los denominan *gegeneis*, es decir, terrígenas, porque se piensa fabulosamente que fue la tierra quien los engendró con su inmensa mole y los hizo semejantes a ella [...] Los *cynocéfalos* deben su nombre a tener cabeza de perro; sus mismos ladridos ponen de manifiesto que se trata más de bestias que de hombres. Nacen en India. También la India engendra cíclopes. Y se les denomina «cíclopes» porque ostentan un ojo en medio de la frente [...] Se cree que en Libia nacen los *blemmyas*, que presentan un tronco sin cabeza y que tienen en el pecho la boca y los ojos [...] Se ha escrito que en las lejanas tierras de Oriente hay razas cuyos rostros son monstruosos: unas no tienen nariz, presentando la superficie de la cara totalmente plana y sin rasgos; otras ostentan el labio inferior tan prominente que, cuando duermen, se cubren con él todo el rostro para preservarse de los ardores del sol; otras tienen la boca tan pequeña, que solamente pueden ingerir la comida sirviéndose del estrecho agujero de una caña de avena. Dicen que hay algunas que no poseen lengua y utilizan para comunicarse únicamente señas o gestos. Cuentan que en la Escitia viven los *panotios*, con orejas tan grandes que les cubren todo el cuerpo [...] Dicen que en Etiopía existe el pueblo de los *esciápodas*, dotados de extraordinarias piernas y de velocidad extrema [...] En Libia habitan los *antípodas*, que tienen las plantas de los pies vueltas tras los talones y en ellas ocho dedos. Los *hipopodas* viven en la Escitia, poseen figura humana y patas de caballo. Se cuenta que en la India existe un pueblo a quien llaman *makróbioi*, que mide doce pies. También en aquel país vive otro pueblo cuya estatura es la de un codo, y a quienes los griegos –por medir un codo precisamente– llaman pigmeos” (San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, XI, 3, 12-26, pp. 881-883).

¹⁰⁷⁹ Véase Leclercq-Marx, Jacqueline, “Monstruos en la escritura, monstruos en imágenes. La doble tradición medieval”, *Quintana*, núm. 4, 2005, pp. 13-53; Van Duzer, Chet, *Sea monsters on Medieval and Renaissance Maps*, The British Library, London, 2013; Bovey, Alixe, *Monstruos y grutescos en los manuscritos medievales*, AyN Ediciones, The British Library, Madrid, 2006; Williams, David, *Deformed Discourse: the function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, McGill-Queen’s University Press, Montreal & Kingston, 1999; Toro Vial, José Miguel de, “*Quaedam monstra sunt hominum*: reflexiones medievales sobre la deformidad corporal y la monstruosidad”. En Diego Mundaca (ed.), *Un espacio a las aventuras del cuerpo. Estudios interdisciplinarios sobre la historicidad del cuerpo*, Universidad de Concepción, Concepción, 2015, pp. 97-125.

¹⁰⁸⁰ Wittkower, Rudolf, *La alegoría y la migración de los símbolos*, pp. 78-79.

Thomas de Cantimpré, en su obra *De naturis rerum* (h. 1240), se refiere a diversas criaturas fabulosas: amazonas, hombres con seis manos, cíclopes, monopodios, hombres sin cabeza, con los ojos en los hombros y otras criaturas con los pies mirando hacia atrás.¹⁰⁸¹ Del mismo modo, los bestiarios medievales narran sobre animales fabulosos y seres monstruosos, como el fénix, la salamandra, el grifo, el unicornio, la mantícora, el dragón, el onagro, entre muchos otros.¹⁰⁸² Jacques de Vitry, en su *Historia Orientalis* (s. XIII), dedica una sección de su obra a las razas monstruosas de la India, refiriéndose a “los gigantes, amazonas, cinocéfalos, hombres que viven del olor de las manzanas y mujeres con barbas largas”.¹⁰⁸³ En fin, los viajeros como Juan de Pian Carpino, Marco Polo y John Mandeville anotan sobre razas de hombres monstruosos y criaturas extraordinarias en los confines del mundo. En estos relatos se insiste en la monstruosidad y exotismo de las criaturas fabulosas de las tierras lejanas; estas expresan la tensión de la novedad y la diferencia, pero, sobre todo, una forma distinta, imaginada, ignota y exagerada, con la cual se busca resaltar una otredad descomunal que rompe con el canon tradicional de las formas conocidas.

En definitiva, los monstruos constituyen una categoría de seres maravillosos y bestiales que representan una naturaleza caótica e imperfecta. Su esencia se basa en el desorden, los impulsos grotescos y las fuerzas irracionales. Para la sociedad medieval, estas criaturas adquieren una connotación negativa, proyectando simbólicamente el mal y los peligros del pecado. En este sentido, el monstruo se concibe como un ser marginal, ubicado en los espacios lejanos, recónditos y ocultos; es una criatura salvaje y desmedida que infunde asombro y pavor en las gentes. Así, las formas monstruosas maravillan por su carácter excesivo, horrible y descomunal, reflejando un conjunto de prodigios deformes y bestiales que se excluyen de la vida civilizada.

3.2.5- Rarezas y cosas extrañas

El concepto de lo extraño se refiere a los sucesos y cosas asombrosas que deslumbran por su singularidad, pero que pueden ser explicados como algo propio de la realidad natural. Lo extraño alude a lo raro, lo inquietante y lo distinto; aquello que genera una ruptura con lo

¹⁰⁸¹ Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, p. 259.

¹⁰⁸² Véase Malaxacheverría, Ignacio, *Bestiario medieval*.

¹⁰⁸³ Van Duzer, Chet, “*Hic sunt dracones: la geografía y la cartografía de los monstruos*”, p. 41.

familiar y el orden conocido. Para Tzvetan Todorov, lo extraño concentra las ideas de lo increíble, lo extraordinario, lo chocante, lo singular y lo insólito.¹⁰⁸⁴ En cierta medida, el autor lo califica como lo “sobrenatural explicado”, en el que ocurren eventos extraordinarios, pero que no alteran las leyes de la realidad natural, permitiendo incluso explicar los fenómenos de manera racional.¹⁰⁸⁵

En la etimología latina, lo *extraneus* es lo ‘extraño’, lo ‘impropio’ y lo ‘extranjero’.¹⁰⁸⁶ Y en la etimología de la lengua castellana, lo *extraño* significa lo ‘exterior’, lo ‘ajeno’, lo ‘foráneo’ y lo que se encuentra ‘fuera’.¹⁰⁸⁷ Tal como añade Paul Zumthor, lo extraño es la diferencia que caracteriza a las otras tierras, evocando “una medida de lejanía”.¹⁰⁸⁸ En este sentido, la idea de lo extraño se refiere a las cosas asombrosas y diferentes que se ubican en el exterior, en *otro lugar*, un espacio exótico y singular, alejado de todo. Para Gabriel Weisz, mediante el exotismo se aprecia la extrañeza de una otredad, lo que refleja una crisis de lo familiar y una saturación de los espacios conocidos.¹⁰⁸⁹ El proceso de encuentro y choque con las rarezas de los lugares lejanos exalta un sentido de distanciamiento; lo extraño está fuera de los territorios familiares y provoca una sensación de estupefacción e inquietud por sus formas disímiles y novedosas.

Sumado a esto, Nicholas Royle apunta que lo extraño es una crisis de lo propio, lo que tensiona con la naturaleza, el mundo y la realidad; así, la experiencia de la extrañeza se torna una mezcla entre lo familiar y lo desconocido. De este modo, los eventos extraños trascienden lo común y lo ordinario, expresando lo misterioso, lo raro y lo ajeno.¹⁰⁹⁰ En estos términos, las cosas extrañas se manifiestan como rarezas y extravagancias que son desconocidas para los sujetos, lo que provoca una perturbación de su orden familiar.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁴ Todorov, Tzvetan, *Introducción a la literatura fantástica*, p. 59.

¹⁰⁸⁵ Todorov, Tzvetan, *Introducción a la literatura fantástica*, pp. 53-57.

¹⁰⁸⁶ Diccionario Esencial VOX Latino-Español, p. 157; Glare, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, p. 661; Segura Munguía, Santiago, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, p. 274. Se asocia también a nociones como *mirus*, admirable y asombroso; *singularis*, único y particular; e *inusitatus*, inusitado y extraordinario (Diccionario Esencial VOX Latino-Español, p. 669).

¹⁰⁸⁷ Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 242.

¹⁰⁸⁸ Zumthor, Paul, *La medida del mundo. La representación del espacio en la Edad Media*, p. 253.

¹⁰⁸⁹ Weisz, Gabriel, *Tinta del exotismo. Literatura de la Otredad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2007, pp. 38-49.

¹⁰⁹⁰ Royle, Nicholas, *The Uncanny*, Routledge, New York, 2003, pp. 1-11.

¹⁰⁹¹ Cabe indicar que lo familiar alude aquello que pertenece o es relativo a la familia, expresando también lo conocido y lo íntimo. De manera contraria, aquello que es ajeno a lo familiar forma parte de lo extraño y de lo impropio. Véase: Bennet, Andrew y Royle, Nicholas, *Introduction to Literature, Criticism and Theory*, Pearson Longman, Edinburgh, 2004, p. 34.

En la narrativa medieval es posible apreciar la mención de fenómenos extraños que reflejan lo raro, lo singular, lo ajeno y lo desconocido. Ahora bien, estas rarezas no adquieren una connotación extraordinaria ni sobrenatural, sino que más bien se enmarcan en los límites de la realidad natural en sí. Los elementos extraños son racionalizados y confrontados con las cosas familiares y conocidas. En la versión anglo-normanda de la carta del Preste Juan (c.1155-1180), se anotan diversas ‘bestias muy extrañas’, como elefantes, dromedarios, camellos grandes, hipopótamos y cocodrilos, que no son descritos de manera sobrenatural, sino que se representan como criaturas únicas y diferentes, provenientes de territorios lejanos y exóticos.¹⁰⁹² En la misma carta se describe la salamandra como una criatura que posee una naturaleza ‘extraña’, dado que puede vivir en el fuego y morir cuando lo abandona. En torno a esto, el teólogo San Alberto Magno en su obra *De Animalibus* (c.1256-1268), si bien se refiere a la rareza de la salamandra, señala que esta criatura si permanece un largo tiempo en el fuego se quemará.¹⁰⁹³ En esta línea, se establece una mirada crítica a los elementos extraños, que se aceptan como sucesos y cosas singulares, pero que no escapan de las leyes del mundo natural, pudiendo ser explicados perfectamente por las leyes de la razón. Por otro lado, los viajeros medievales –como Odorico de Pordenone, Marco Polo y John Mandeville– relatan los “ritos extraños” de algunos pueblos antropófagos de Oriente, que comían la carne un familiar difunto “como unión interior con su espíritu”, lo cual se vislumbra como “algo totalmente inconcebible en el Occidente cristiano, que se horroriza ante la ferocidad del gesto y se conmueve ante el sacrilegio cometido con el cadáver”.¹⁰⁹⁴ La rareza se manifiesta en la acción bárbara de la otredad, que no se expresa como un fenómeno sobrenatural, sino como un suceso raro e incivilizado de los pueblos extranjeros.

En suma, la idea de lo extraño busca exaltar la diferencia con una otredad de la que se mencionan sus elementos singulares y exóticos que contrastan con las formas familiares y conocidas. La otredad ‘extraña’ se define por su carácter foráneo: son cosas que provienen de tierras lejanas, misteriosas y diferentes. Con todo, la sensación de extrañeza provoca un

¹⁰⁹² Castro, Pablo, “La tradición de las maravillas en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur (1436-1439)”, pp. 350-351; González Rolán, Tomás, “La carta del Preste Juan de las Indias. Un ejemplo de la superación de las fronteras culturales y del interés europeo por el mundo maravilloso de Oriente”, pp. 11-28; Ayala Martínez, Carlos de, “El Preste Juan: el «otro» cristiano en la frontera del mito (siglos XII-XIII)”, *Intus-Legere Historia*, vol. 12, núm. 2, 2018, p. 163.

¹⁰⁹³ García Arranz, José Julio, “La salamandra: distintas interpretaciones gráficas de un mito literario tradicional”, *Norba. Revista de Arte*, núm. 10, 1990, p. 58.

¹⁰⁹⁴ Mazzi, Maria Serena, *Los viajeros medievales*, p. 212.

choque cultural, en vista de que refleja lo ajeno y lo impropio. No obstante, el elemento foráneo no posee características sobrenaturales, sino que sus propiedades y formas se integran dentro de marcos relativamente conocidos por los sujetos que observan la rareza. De este modo, lo extraño genera una sensación de asombro y novedad por sus cualidades insólitas, lo que rompe con la monotonía de lo cotidiano y abre caminos para aproximarse a los mundos lejanos y exóticos.

3.2.6- Maravillas artificiales y autómatas

Las maravillas artificiales se entienden como objetos reales y fascinantes que deslumbran por sus propiedades únicas y novedosas. Reflejan un tipo de maravilla instrumental, sea un objeto con características fabulosas o una construcción extraordinaria realizada por los hombres. Según Scott Lightsey, las maravillas artificiales constituyen ingeniosos dispositivos efectuados por el ser humano, dentro de los que destacan los autómatas, como criaturas animadas e imitaciones mecánicas de la vida, y diversas máquinas y objetos tecnológicos contruidos para las cortes.¹⁰⁹⁵

Los autómatas se encuentran mencionados en las crónicas, las enciclopedias, los libros de viajes y la literatura caballerescas y cortesanas, en los que se resalta la fabricación extraña y fabulosa de estos objetos artificiales, donde se entrecruza la ciencia, la tecnología y la imaginación. La palabra autómatas proviene del griego *autómatos* (αὐτόματος), que significa lo que ‘se mueve por sí mismo’ y que ‘obra espontáneamente’.¹⁰⁹⁶ E. R. Truitt se refiere a los autómatas medievales como ‘robots’, centrados principalmente en sus estructuras y funcionamientos mecánicos; así, estos objetos fabricados se caracterizan por moverse por sí solos o sostenerse a sí mismos, e imitar las formas naturales. De hecho, para la sociedad medieval, estos autómatas se conciben como producto del trabajo intelectual y artesanal, aunque también se habla de que sus cualidades singulares y formas extrañas podían

¹⁰⁹⁵ Lightsey, Scott, *Manmade Marvels in Medieval Culture and Literature*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, pp. 1-12.

¹⁰⁹⁶ Diccionario Manual Griego. Griego Clásico-Español, p. 97.

provenir de los demonios, de las fuerzas ocultas de la naturaleza o del ingenio de la tecnología mecánica.¹⁰⁹⁷

Para Richard Kieckhefer, los autómatas constituyen una “tecnología para crear hombres y bestias mecánicas” que se utilizan en espectáculos mágicos para entretener al público cortesano.¹⁰⁹⁸ En la mirada de María del Rosario Aguilar Perdomo, los autómatas generaban un gran atractivo en la imaginación de las personas, dado que este tipo de objeto maravilloso implicaba “la realización de la vida artificial”, en el que “su movimiento y articulación se atribuían a fuerzas sobrenaturales”.¹⁰⁹⁹ En cierta medida, esta maravilla forma parte de un ingenio mecánico, aunque la sociedad medieval vincula el movimiento de estos objetos instrumentales y automáticos a fuerzas maravillosas y mágicas. Por otro lado, Miguel Ángel Pérez Priego señala que estas maravillas mecánicas y artísticas forman parte de lo maravilloso real y son construidas “por la mano del hombre”, destacando por la construcción de obras materiales y magníficos edificios.¹¹⁰⁰ Finalmente, Ana María Morales sostiene que estas maravillas artificiales representan una manifestación de lo exótico; son máquinas e instrumentos que no responden a procesos mágicos ni sobrenaturales, sino que son productos del ingenio o técnicas ocultas.¹¹⁰¹

En esta línea, las maravillas mecánicas resultan asombrosas por unas formas insólitas y extraordinarias que cautivan a las personas. Son objetos fabulosos realizados por la mano del hombre y que cuentan con un ‘sutil’ ingenio con el que se construye un mecanismo

¹⁰⁹⁷ Truitt, E. R., *Medieval Robots. Mechanism, Magic, Nature and Art*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2015, pp. 2-3.

¹⁰⁹⁸ Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, p. 110.

¹⁰⁹⁹ Aguilar Perdomo, María del Rosario, “Artificio, maravilla y técnica. Hacia una tipología de los autómatas en los libros de caballerías”. En José Manuel Lucía Mejías y María Carmen Marín Pina, *Amadís de Gaula: quinientos años después*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2008, p. 16.

¹¹⁰⁰ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Maravillas en los libros de viajes medievales”, p. 73.

¹¹⁰¹ Morales, Ana María, “Lo maravilloso medieval en literatura”, p. 125. Tal como añade Carlos Alvar, los autómatas consideran mecanismos complejos tanto en grandes obras arquitectónicas y objetos en miniatura. Así, “gran parte de estos prodigios de la técnica son el resultado de la hábil manipulación y del conocimiento de las posibilidades del viento y del agua. Las estatuas que hacen sonar sus trompetas o que se mueven, generalmente lo hacen gracias a la energía eólica. Por el contrario, los conjuntos más elaborados parecen responder a ingeniosos juegos en los que las características del agua desempeñan un papel primordial”. Incluso, algunas construcciones “representan el mundo, el cielo y los astros o el movimiento de la tierra” y otras enseñan momentos de la vida cotidiana “con pájaros en los árboles, o jóvenes jugando”. Con todo, los autómatas se centran en generar un “miedo por lo incontrolable, lo irracional, o despertar la admiración por lo extraordinario”. Estas creaciones humanas “buscan dominar el paso del tiempo, el universo”, en el que reflejan “una elaborada muestra de poder” (Alvar, Carlos, “De autómatas y otras maravillas”. En Nicasio Salvador Miguel, et al., *Fantasia y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro*, Iberoamericana Vervuert, Madrid, 2004, pp. 48-51).

particular y novedoso, alejado de las tecnologías conocidas. Tzvetan Todorov define esta maravilla como instrumental, como “pequeños *gadgets*, adelantos técnicos irrealizables en la época descrita, pero después de todo, perfectamente posibles”.¹¹⁰² Así, son artefactos fabulosos que deslumbran por la belleza y el modo de confección de un objeto o edificio, al igual que por crear mecanismos de movimiento en estatuas y figuras metálicas.

Cabe señalar que los autómatas fueron conocidos en la Antigüedad. Filón de Bizancio y Herón de Alejandría habían escrito tratados sobre los artefactos asombrosos y maravillas mecánicas, en los que se describen objetos miméticos móviles, aves metálicas y figuras de hombres que podían tocar instrumentos musicales.¹¹⁰³ En los primeros siglos medievales, el conocimiento de estas tecnologías y usos mecánicos se conservó en los mundos bizantino y musulmán, donde se siguieron elaborando estos artefactos maravillosos. Liutprando de Cremona (s. X), al visitar la corte imperial de Constantinopla se maravilló del trono de Salomón en el que había un árbol de bronce con ramas repletas de pájaros, también de bronce, que emitían sonidos. Asimismo, se asombró del trono ricamente decorado y protegido por leones de bronce o madera recubierta en oro, que, al golpear con sus colas al suelo, proferían fuertes rugidos.¹¹⁰⁴ Sumado a esto, al-Jazari (s. XII) realizó los primeros relojes mecánicos, como el reloj-elefante, con representaciones humanas y animales.¹¹⁰⁵ El contacto entre Oriente y Occidente, mediante viajes, encuentros e intercambios culturales, permitió una mayor difusión de los conocimientos, técnicas e imaginarios de los artefactos asombrosos en el mundo europeo.¹¹⁰⁶

Según Merriam Sherwood, en las descripciones de los autómatas en los cuentos medievales aparecen operados por artes mágicas y figuran ‘máquinas’ que poseen una forma humana y realizan funciones específicas, como defender la entrada de un castillo, custodiar un puente o un tesoro, en tanto que otras maravillas mecánicas, como pájaros o bestias, están

¹¹⁰² Todorov, Tzvetan, *Introducción a la literatura fantástica*, p. 70.

¹¹⁰³ Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, p. 110; Altamirano, Gerardo, “«En medio del enclaustrado, lugar tan acabado, / sedía un rico árbol en medio levantado»: contextos y funciones efrásticas del árbol autómatas en el *Libro de Alexandre*”, *Medievalia*, núm. 49, 2017, p. 7; Lightsey, Scott, *Manmade Marvels in Medieval Culture and Literature*, pp. 12-15.

¹¹⁰⁴ Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, p. 111.

¹¹⁰⁵ Altamirano, Gerardo, “«En medio del enclaustrado, lugar tan acabado, / sedía un rico árbol en medio levantado»: contextos y funciones efrásticas del árbol autómatas en el *Libro de Alexandre*”, p. 8.

¹¹⁰⁶ Véase Truitt, E. R., *Medieval Robots. Mechanism, Magic, Nature and Art*, pp. 19-26.

destinadas para entretener a las gentes.¹¹⁰⁷ En la narrativa medieval, se hallan autómatas en *La peregrinación de Carlomagno a Jerusalén*, donde se describe “el palacio giratorio del rey de Bizancio, Hugon, y los infantes de bronce que, gracias a la energía eólica, impulsan el movimiento del alcázar”; en *Le Roman d’Eneas*, en el que se retrata “un concierto de aves metálicas en la sala del trono de la reina Dido”; y en el árbol autómata referido en el *Libro de Alexandre*, que constituye un trabajo orfebre “sutilmente obrado”.¹¹⁰⁸ Adicionalmente, en el *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure se anotan varias maravillas artificiales, tales como tumbas ricas, extrañas y asombrosas; telas mágicas decoradas con joyas y que han sido fabricadas en la India por artes nigrománticas y maravillosas; y los autómatas de la cámara de Héctor, que son cuatro figuras artificiales de oro y plata de tamaño natural confeccionadas con materiales preciosos.¹¹⁰⁹ Por último, Geoffrey Chaucer en los *Cuentos de Canterbury* alude a un sorprendente caballo de bronce, el cual era ancho, largo y podía moverse mediante un ingenioso mecanismo, generando asombro por la singularidad y belleza de esta maravilla artificial.¹¹¹⁰

En definitiva, las maravillas mecánicas o autómatas representan objetos fabulosos que asombran por la hermosura de su confección, contando con elaboraciones sutiles e ingeniosas, así como también por artefactos que disponen de mecanismos con los que pueden moverse por sí mismos. La admiración de esta maravilla instrumental se basa en la novedad, exotismo y rareza del objeto, que se considera que ha sido realizado mediante artes mágicas o fuerzas sobrenaturales, al igual que por medio del ingenio de artilugios con técnicas asombrosas y desconocidas.

¹¹⁰⁷ Sherwood, Merriam, “Magic and mechanics in medieval fiction”, *Studies in Philology*, vol. 44, núm. 4, 1947, p. 567.

¹¹⁰⁸ Altamirano, Gerardo, “«En medio del enclaustrado, lugar tan acabado, / sedía un rico árbol en medio levantado»: contextos y funciones efrásticas del árbol autómata en el *Libro de Alexandre*”, pp. 10-14.

¹¹⁰⁹ Daston, Lorraine y Park, Katharine, *Wonders and the order of nature*, pp. 89-90. De estas figuras, la primera sostenía un espejo para que las personas pudieran ajustar sus atuendos; la segunda tocaba todo tipo de instrumentos y cubría la habitación con flores; la tercera tenía un incensario hecho de topacio y repleto de especias salubres con aromas dulces; y la cuarta correspondía a una acróbata que realizaba espectáculos de entretenimiento todo el día sobre una columna de forma maravillosa (Daston, Lorraine y Park, Katharine, *Wonders and the order of nature*, p. 90).

¹¹¹⁰ Lightsey, Scott, *Manmade Marvels in Medieval Culture and Literature*, pp. 55-80; Lionarons, Joyce Tally, “Magic, machines and deception: technology in the *Canterbury Tales*”, *The Chaucer Review*, vol. 27, núm. 4, 1993, pp. 377-386. Para una mayor revisión de los autómatas en la narrativa medieval, enfocado en el cruce de lo tecnológico y lo ficticio, véase: Franklin-Brown, Mary, “Fugitive Figures: on the Modes of Existence of Medieval Automata”, *Romanic Review*, 111, 1, 2020, pp. 66-84.

3.3- Las maravillas en los libros de viajes hispánicos

En la narrativa de los viajeros medievales es posible apreciar la presencia de elementos maravillosos, con lo cual buscan exaltar el asombro y la diferencia de una otredad. En el caso de los libros de viajes hispánicos, cada viajero incluye diversos tipos de maravillas, destacando sus dimensiones exóticas, didácticas e identitarias. La otredad maravillosa constituye un modo de ‘conocer’ y ‘representar’ a otra cultura, pero, a su vez, de comprender las percepciones y las categorías culturales del viajero que transmite las noticias fabulosas de las tierras foráneas. A partir de esto, resulta fundamental analizar qué maravillas se incluyen en los libros de viajes hispánicos, considerando sus contextos históricos y principales funciones y usos discursivos en torno a la representación de la otredad asiática.

3.3.1- *El Libro de Marco Polo*

En el *Libro de Marco Polo* se establecen anotaciones de diversas maravillas, que tienen como finalidad presentar una imagen exótica y fabulosa de las tierras orientales. Con ello, es posible reconocer la presencia de maravillas extraordinarias, milagros, elementos mágicos, monstruos y animales fabulosos, fenómenos extraños y artificios asombrosos.

Las maravillas extraordinarias

La edición hispana del *Libro de Marco Polo* inicia el relato con un suceso maravilloso en el desierto de Lop:

Primerament cuando hombre cabalga XXX jornadas del grant desierto qui se clama el desierto del Lobo, troba hombre una grant ciudat que se clama la ciudat del Lobo et aquel desierto dura de travieso XXX jornadas et de luengo un anyo. Et conviene que hombre lieve con sí todo quanto le faze menester, car no se troba res de que pueda bevir. Et tróbase una tal maravilla: que si alguno se atura un poco de entre los otros, oirá bozes que lo clamarán por su nombre.¹¹¹¹

¹¹¹¹ *El Libro de Marco Polo*, 1, p. 3.

La maravilla expresa la noción de lo sobrenatural y lo desconocido. Al cruzar el gran desierto los viajeros escuchan voces que los llaman por su nombre. El espacio desértico simboliza un lugar de desolación y abandono,¹¹¹² una región deshabitada, árida y rigurosa. Según Jacques Le Goff, en el Nuevo Testamento el desierto se proyecta como “un territorio peligroso, un lugar más de tentaciones que de pruebas”. Incluso, añade que “el desierto es la morada de los malos espíritus”, el lugar en que “Satanás trata primero de tentar a Jesús”.¹¹¹³ En este sentido, el desierto se concibe como una región solitaria, en el que su terreno arenoso y despoblado lo tornan un lugar difícil para la subsistencia. Sumado a esto, la noción de un espacio vacío y peligroso forja la idea de las tentaciones y apariciones demoníacas, según la que los seres malignos pueden aprovecharse de las personas que se encuentran en un estado de dificultad ante la sequedad y aridez del territorio. Para Marco Polo, el desierto adquiere un cariz de espacio maravilloso en la medida que se manifiestan voces de espíritus que generan que los viajeros se desvíen de su ruta y se extravíen en la inmensidad de las arenas.¹¹¹⁴ Tal como anota Claude Kappler, “el desierto, cubierto por las tinieblas, da lugar a toda clase de fantasmas: el ser humano no se lleva bien ni con los espacios «vacíos» ni con la noche que borra los contornos”. Es más, “la angustia crea la alucinación: la caravana real es perseguida en cada uno de sus componentes aislados por una caravana inmaterial, doblete de magia y de maleficio, espejismo auditivo en el que el hombre solo se pierde como a través de un espejo”.¹¹¹⁵ Así, el desierto produce sensaciones fuertes en el viajero, quien se asombra de las voces diabólicas y malignas, que forman parte de una ilusión en un espacio de confusión y misterio, donde los sonidos extraños pretenden engañar a las personas y provocar que se pierdan en el territorio desolado.

Junto con esto, el mercader veneciano se refiere a la producción maravillosa de bienes en los territorios orientales. De la provincia de Sangui: “En aquesta provincia y ha mucha seda por maraviella, et assí mismo de todas maneras de mercaderías que van et vienen por

¹¹¹² Cooper, J. C., *Diccionario de símbolos*, p. 66.

¹¹¹³ Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 33.

¹¹¹⁴ De manera complementaria, podemos señalar que en la edición toscana de la obra de Marco Polo se detalla el evento sobrenatural del desierto: “Ocurre allí una cosa sorprendente. Cuando se avanza de noche por aquel desierto, si uno se queda retrasado con respecto a los demás, por haberse dormido u otra causa, al intentar acercarse al grupo se oyen voces de espíritus que se asemejan a la de los compañeros de viaje. Muchas veces lo llaman por su nombre, obligándolo a desviarse de su ruta, y de esa forma se han extraviado muchos. A menudo se oyen retumbar en el aire instrumentos, mas bien tambores. Así ocurre al atravesar este desierto” (Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, ed. Manuel Carrera Díaz, 56, p. 150).

¹¹¹⁵ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 39.

aquesti río en diversos lugares”.¹¹¹⁶ Y del reino de Gananbuchs: “Et han encens, et non han ninguna specería que sea al mundo nin otras cosas, mas fazen bocaranis muy finos por maravellas”.¹¹¹⁷ En ambos casos, la maravilla se manifiesta en la fabricación extraordinaria de productos, tales como la seda y el bocarán, haciendo hincapié en la calidad fina de los tejidos. El espacio asiático asombra por la abundancia: el viajero occidental transmite una representación maravillosa de sus objetos materiales que nutren un imaginario de territorios desbordantes en riquezas.¹¹¹⁸ Con ello, la narración de este tipo de bienes maravillosos busca incentivar a los lectores con los atractivos y ganancias que se pueden generar a partir de los comercios y contactos con los pueblos extranjeros del este. Así, Oriente se imagina como un espacio maravilloso por su exuberante cantidad de riquezas y una extraordinaria calidad en la elaboración de sus productos.¹¹¹⁹

En esta línea, Marco Polo valora la presencia del oro en las regiones asiáticas. De Cipango, señala: “Et han mucho oro a marivilla, car en aquella isla ende ha assaz, et nenguno no’nde osa sacar sino ellos, poco a poco, et no quieren que nengún mercader stranyo ý vaya por que no sapian lures riquezas.”¹¹²⁰ Asimismo, describe las maravillas centradas en las riquezas del palacio de Cipango:

¹¹¹⁶ *El Libro de Marco Polo*, 34, p. 95.

¹¹¹⁷ *El Libro de Marco Polo*, 56, p. 155.

¹¹¹⁸ Tal como sostiene Aníbal Biglieri, las vestimentas y adornos de varios pueblos orientales se confeccionan con oro y plata, además de perlas y piedras preciosas, que, en su conjunto, forjan una imagen de esplendor de sus bienes materiales. Para el autor, las muestras de las riquezas orientales que llegaban a la España medieval generan una fascinación por el imaginario de exuberancia de los confines del mundo. En la *Estoria de Espanna* alfonsí se narra como los pueblos asiáticos entregan grandes regalos a los señores de Occidente; en un pasaje, las gentes de la India, Bactriana e Hircania le entregan presentes y joyas al emperador romano Antonino Pío, y en otro pasaje, el soberano persa le obsequia diversos regalos al Cid Campeador, con nobles joyas de oro, plata y piedras preciosas, al igual que paños de seda y muchas otras cosas. Se establece una recepción de asombro y admiración ante “semejante desfile y ostentación de riquezas” (Biglieri, Aníbal, *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, pp. 336-337).

¹¹¹⁹ En otro pasaje del *Libro de Marco Polo* se resalta la renta del Gran Khan como algo asombroso: “Et dígovos en verdat que por una nau que venga entre nós d’Alexandria, ne vienen en aquesti puerto de Dozercon C, car es uno de los puertos del mundo do vienen mas mercaderías, de que el Grant Can ende ha grant renda a maravella, et los derechos que él n’ha son aquestos: primerament, de las piedras preciosas X por C, et del nólit XXX por CC, el pebre XLIII, et de las otras mercaderías grossas XL por CC; assí que entre nólit et derechos los mercaderes pagan L por C” (*El Libro de Marco Polo*, 44, p. 125). Se remarca la gran riqueza de Oriente, de la cual, en particular, el Gran Khan posee una ‘grant renda a maravella’: los impuestos y derechos sobre otros territorios permiten que el soberano mongol reciba enormes cantidades de piedras preciosas, especias y otros bienes materiales, con lo cual se forja una imagen de grandeza y exuberancia del continente asiático.

¹¹²⁰ *El Libro de Marco Polo*, 46, pp. 129-130.

Et diré vos grandes maravellas del palacio del senyor; car, primerament, es todo de fulla grossa de oro fino; assí como nós cobrimos nuestras iglesias de plomo, assí mismo es el palacio, todas las cambras empaimentadas de losas de oro; et hay muchas perlas et grosas [...] et valen más que las blancas, et ha muchas piedras preciosas et tantas riquezas que serién maravellas a contar.¹¹²¹

Para el mercader veneciano, el oro, las perlas, las piedras preciosas y los tesoros forman parte de las abultadas riquezas de Oriente. Cabe señalar que estos objetos materiales adquieren el calificativo de ‘maravilloso’ (*mucho oro a marivilla y grandes maravellas del palacio*), en cuanto son bienes preciados que se ubican en los extremos del mundo. Su condición ajena y exclusiva, sumado a la exuberancia de metales y gemas, les confiere una calidad extraordinaria que realza su valor.¹¹²² De hecho, el viajero italiano indica que ‘ha muchas piedras preciosas et tantas riquezas que serién maravellas a contar’, entre ellas que el palacio está realizado con hojas gruesas de oro fino y sus habitaciones están elaboradas con losas de oro.¹¹²³ El valor de lo material se torna de una riqueza imposible de cuantificar, proyectando un imaginario de tesoros fabulosos e indescriptibles. Según John Larner, en la obra de Marco Polo se vislumbra la presencia de lo maravilloso en la abundancia de la riqueza, en particular con las cantidades inconmensurables de oro, perlas y piedras preciosas.¹¹²⁴ Es una tierra de grandes maravillas que deslumbra por su abundancia material.

Por último, en el episodio de Cipango, Marco Polo también anota otra maravilla asombrosa: “Et sabet que segunt se dize, ellos han piedras preciosas que la persona que las tiene no podrá morir jamás”.¹¹²⁵ Las piedras preciosas poseen propiedades extraordinarias con las cuales las gentes quedan protegidas frente a todo peligro de muerte. En la edición toscana de la obra de Marco Polo se presenta este pasaje con más información, añadiendo cómo dos generales mongoles que atacaban la isla de Japón, no pudieron decapitar a ocho enemigos que tenían estas piedras maravillosas en el interior de sus cuerpos: “Una vez

¹¹²¹ *El Libro de Marco Polo*, 46, p. 130.

¹¹²² Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 68; Castro, Pablo, *Marco Polo y el tiempo de los mercaderes. Especies, rarezas y maravillas en las ciudades de Oriente. Aproximaciones a la cultura material y las construcciones imaginarias*, pp. 82-83.

¹¹²³ Jacques Heers sostiene que el oro ejerce una gran fascinación en el mercader italiano, sobre todo con la descripción de las islas de Japón en el que “abunda el oro en forma desmesurada”, y de todos los grandes palacios que están cubiertos de oro, “del mismo modo que se cubren de plomo nuestras iglesias” (Heers, Jacques, *Marco Polo*, pp. 222-223).

¹¹²⁴ Larner, John, *Marco Polo and the Discovery of the World*, p. 81.

¹¹²⁵ *El Libro de Marco Polo*, 46, p. 131.

conquistado, decapitaron a todos los que estaban en él, excepto a ocho que, gracias a unas piedras que tenían dentro de los músculos de los brazos, no había forma de cortarles la cabeza. Viendo esto los generales, ordenaron que se les matase a mazazos, y luego les extrajeron aquellas piedras de los brazos”.¹¹²⁶ En la mirada de John Larner, la maravilla también se expresa en las rarezas de las cosas que escapan de la naturaleza, en la medida que estas piedras preciosas convierten a sus poseedores en ‘invulnerables’ al acero.¹¹²⁷ De hecho, finalmente los guerreros mongoles solo lograron acabar con los enemigos a base de golpes con garrotes, con lo cual pudieron adueñarse de las piedras fabulosas de Cipango.

Con todo, el imaginario maravilloso de Oriente evoca elementos asombrosos centrados en la exuberancia material que deslumbra por la grandeza y riqueza de sus bienes, así como también por los elementos sobrenaturales que sorprenden por la rareza de sus sucesos y objetos basados en fuerzas misteriosas y extraordinarias.

La magia, los encantamientos y las artes diabólicas

En el escrito de Marco Polo se realizan diversas anotaciones sobre los eventos mágicos. En la ciudad de Siendi se menciona:

Sabet que todas vegadas qu’el senyor se vol, ha muchos adevinos con él et encantadores; et cuando el senyor es en algún lugar que faga mal tiempo et scuro, ellos fazen que jamás sobre lur senyor no plueve, antes y fazen fer bel tiempo. Et aquestos maestros son clamados savios et son tan grandes maestros de aquestas malas artes que dan a entender a las gentes que aquello fazen por santedat que es en las gentes.¹¹²⁸

Y de la misma región añade otras acciones mágicas:

Et cuando lur senyor es a taula, stá tan alto como VIII cobdos. Et en medio de la cambrá stá una taula plena de copas muy bellas en que ha de diversos beurages, las cuales copas fazen venir por sí mismas devant el senyor et toma d’aquel que más le plaze et aprés tornan las copas en lur lugar et ímplenlas. Et assí mismo fazen otras muchas maravillas por la art diabolical.¹¹²⁹

¹¹²⁶ Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, ed. Manuel Carrera Díaz, 156, p. 276.

¹¹²⁷ Larner, John, *Marco Polo and the Discovery of the World*, p. 81.

¹¹²⁸ *El Libro de Marco Polo*, 13, p. 41.

¹¹²⁹ *El Libro de Marco Polo*, 13, pp. 41-42.

Podemos apreciar cómo los magos intervienen en la realidad material. En el primer caso, los encantadores pueden cambiar el tiempo, convirtiendo la noche oscura en un día claro o viceversa, con lo que se transgrede el curso normal de la naturaleza. En el segundo caso, los magos tienen la capacidad de hacer mover las copas con brebajes por sí solas en una mesa, de donde son tomadas por las personas que desean beber. Según Ana Barja, “el universo recorrido por el viajero está sometido en su totalidad a los poderes mágicos, que por desconocidos o por lejanos, son considerados maravillosos”.¹¹³⁰ Puntualmente, los magos provocan una alteración en las leyes de la naturaleza, lo que genera una modificación de las cosas ordinarias y ensalza fuerzas ocultas que intervienen en la realidad. En esta línea, Marco Polo califica estos encantamientos como ‘malas artes’ y ‘maravillas por la art diabolical’, señalando que las fuerzas ocultas provienen de seres malignos y pactos con demonios. Para Elia Nathan Bravo, la magia sobrenatural “es aquella que apela a seres espirituales para producir efectos”,¹¹³¹ y que, en este caso, tal como agrega Ana Barja, son artes diabólicas que se consideran “maléficas por naturaleza”.¹¹³² En este sentido, el mercader italiano describe prácticas mágicas como expresión de la idolatría de los pueblos extranjeros, que a su vez proyectan vinculaciones con artes oscuras y diabólicas que tienen la capacidad de transgredir el orden de lo natural bajo su propia voluntad.¹¹³³

Adicionalmente, Marco Polo se refiere a la presencia de adivinos y astrólogos en los territorios asiáticos. De la región de Siendi relata: “Et aquesto es por tal como los astrologianos suyos le dizen que a XXVIII de agosto deve fer demandar mucha de aquella

¹¹³⁰ Barja López, Ana, “La maravilla en *Il Milione*: milagros y elementos diabólicos”, p. 72.

¹¹³¹ Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, p. 39.

¹¹³² Barja López, Ana, “La maravilla en *Il Milione*: milagros y elementos diabólicos”, p. 72.

¹¹³³ En el *Libro de Marco Polo* también se menciona el caso de la isla de Scoyra: “En aquesta isla vienen muchos mercaderos et navilios, car todas las naves que han de ir en Adria han a passar por aquí por tomar refrescament, por no acostarse allá do havemos dicho que ha muchos corsarios. Et otrosí y vienen por tal como en aquesta isla y ha encantadores qui por lur art fazen fer bel tiempo; et cuando tornan, adúzenles joyas de las que demandan. Et por l’arcebispe lur ni por ren no se quieren estar de aquesta mala art” (*El Libro de Marco Polo*, 60, p. 161). Los encantadores pueden afectar el tiempo y la realidad material. Se destaca el carácter de ‘mala art’, como expresión de una práctica oscura, corrupta y negativa, la que se apoya de fuerzas diabólicas y perversas. En la edición toscana de Marco Polo, se agrega a este pasaje que los magos pueden alterar el curso de navegación de los barcos, donde “son capaces de mandarle viento contrario y obligarlo a dar la vuelta”, y que, incluso, estos encantadores “tienen poderes para levantar el mar en tempestad siempre que quieren, y hacen que el viento sople del lado que ellos mandan. Y hacen otros ejercicios de magia que no es bueno recordar” (Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, ed. Manuel Carrera Díaz, 185, p. 315). En este sentido, las prácticas mágicas consideran la intervención del hechicero y encantador que afecta el orden de las cosas ordinarias; son acciones que se tildan de manera negativa al provenir de fuerzas malignas y demoníacas, lo que ‘no es bueno recordar’, dado que expresan formas paganas que derivan en el pecado y el mal.

leche por el aire, porque dizen que los spíritos del aire ende deven beber, et dizen que con aquesto podríen saber las cosas terrenales”.¹¹³⁴ De la zona de Cornil: “Et han buenos meges et muchos astrologianos”.¹¹³⁵ De la provincia de Mahabar: “Et han muchas ídolas et encantadores et astrologianos”.¹¹³⁶ De la región de Guambalech: “Et el Grant Can trobó et supo por sus astrologianos que aquesta ciudat se devié rebellar contra él, et de continente la fizo deshabitar et fizo fer la ciudat de Guambalech, et fizo venir a poblar allí toda la gent que stava en Garimabalu”.¹¹³⁷ En fin, en la provincia de Daumangui se anota sobre las prácticas de los magos y astrólogos: “Cuando un infant nace, fazen screvir el punto, la ora, el día, el mes et el anyo et la planeta en que será nacido; et cuando son grandes et quieren ir en viage o en otras partes, van s’ende a lures strologianos –cuando han assaz– et demándanles si lo que querrán fer podrá venir a bien o no; et segunt el consello que han, assí fazen”.¹¹³⁸ En estos casos se alude a los adivinos y astrólogos que apoyados en espíritus y seres del más allá pueden tener conocimientos de eventos futuros. Tal como sostiene Sophie Page, los astrólogos proporcionan “predicciones más concretas para la vida de una persona y el momento adecuado para llevar a cabo una tarea”.¹¹³⁹ En los pasajes citados podemos apreciar cómo los astrólogos acuden a los ‘spíritos del aire’ para poder conocer con detalle sobre las cosas terrenales; o el caso del Gran Khan, quien a través de sus adivinos supo que la ciudad de Garimabalu se rebelaría contra el señor mongol, lo que podría haber generado graves daños al imperio, por lo cual, ordenó la construcción de la ciudad de Guambalech, para desalojar la primera ciudad y que habitasen la nueva urbe y así tener un mayor control de las gentes; además, los astrólogos a partir del nacimiento de una persona pueden conocer los detalles del devenir de la misma, siendo constantemente consultados en las predicciones y consejos. Según Richard Kieckhefer, la sociedad medieval occidental considera que “saber dónde estaban ubicados los astros y los planetas en el momento del nacimiento (o en el aniversario del nacimiento) podía mostrar cómo los cuerpos celestes afectaban el carácter y el destino generales de una persona”. Asimismo, el autor añade que “la astrología pudo ser

¹¹³⁴ *El Libro de Marco Polo*, 13, p. 41.

¹¹³⁵ *El Libro de Marco Polo*, 51, p. 148.

¹¹³⁶ *El Libro de Marco Polo*, 50, p. 144.

¹¹³⁷ *El Libro de Marco Polo*, 15, p. 51.

¹¹³⁸ *El Libro de Marco Polo*, 37, p. 105.

¹¹³⁹ Page, Sophie, *La astrología en los manuscritos medievales*, The British Library, AyN Ediciones, Madrid, 2006, p. 30.

utilizada para «interrogantes»: conociendo el momento concreto de emprender un viaje, un matrimonio, una batalla o cualquier otra acción vital”. Y además “pudo ser utilizada para los «principios»: una vez tomada la decisión de llevar algo a cabo, ¿cuál sería el momento más favorable?”.¹¹⁴⁰ El mercader veneciano transmite nociones mágicas y astrológicas provenientes de la cultura occidental y que encuadra en los pueblos orientales a partir de sus prácticas culturales y religiosas. Finalmente, Marco Polo asocia estas prácticas adivinatorias a los pueblos idólatras, resaltando que el propio Gran Khan consulta constantemente a sus adivinos y astrólogos para tomar decisiones sobre las guerras y las acciones relevantes de su imperio. Así, se forja la imagen de una otredad supersticiosa que se apoya en fuerzas provenientes del más allá para conocer los hechos venideros y así encontrar los momentos más propicios para efectuar cualquier acto.¹¹⁴¹

Por último, el viajero italiano narra los encantamientos que se emplean para atrapar peces en la provincia de Mahabar:

¹¹⁴⁰ Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, p. 131. Tal como refiere Franco Cardini, con la astrología se articula un sistema de “ocultas correspondencias, gracias a su doctrina basada en la recíproca inteligencia de los planetas, de los elementos, los metales y las piedras, podía indagarse la estructura del cosmos y buscar la comprensión de la voluntad de Dios y las leyes que regían no solo la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la fortuna y los desastres personales de los hombres, sino también el destino de los reinos y los pueblos...” (Cardini, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, pp. 42-43).

¹¹⁴¹ En otros pasajes del *Libro de Marco Polo*, se relatan eventos de consultas a los magos y encantadores, considerando la relevancia de sus conocimientos sobre el cosmos y sus poderes adivinatorios y la comprensión de las fuerzas de la naturaleza y el más allá. En la región de Drachojan se le pregunta a los hechiceros sobre las personas enfermas: “El otro realme ha nombre Drachojan, et son muit salvages gentes, et son idólatres et han mal usage, car cuando una persona es malata, fazen venir los encantadores; et si aquellos dizen que no puede scapar, de continente lo matan et lo cuezen et lo comen, diziendo que más vale comerlo, que si lo soterraban et la su carne fazié gusanos que después muriesen, de que serié grant carga a la ánima del muerto. Et cuando los parientes lo han comido, meten los huessos en una bella caixa, et liévanla a las cuevas que son en las montanyas, et allí la cuelgan alto, que bestias salvages no y alcancen” (*El Libro de Marco Polo*, 48, pp. 137-138). En la ciudad de Sasion también se les consulta a los encantadores sobre las personas que han muerto: “Encara cuando el cuerpo es muerto, fazen venir los encantadores et echan suertes si es ora que lo devan levar a cremar et de cuál part del hostel deven sacar el cuerpo; et segunt que aquellos dizen et ordenan, fazen, car a vegadas no los creman de un mes aprés que son muertos. Et mientres lo tienen en casa, métenlo en una caixa de fusta bien grossa et implen el cuerpo de sofre et de otras conficciones porque no puda, et cubren la caixa de un bell drap de oro o de seda. Et cada día fazen cozer carne et de otras viandas et métenlas aprés la caixa del muerto, et meten y qué beber; et déxanlo una buena pieça, diziendo que la ánima come la substancia de aquellas viandas. Et aprés toman aquella vianda et cómenla con grant fiesta. Et aquesta es lur usança” (*El Libro de Marco Polo*, 1, p. 6). En estos casos, los encantadores señalan que si una persona enferma no puede sobrevivir, tras su muerte debe ser devorado su cuerpo, porque ‘serié grant carga a la ánima del muerto’, o incluso, cuando le consultan sobre el cuerpo de un muerto, los encantadores ‘echan suertes’ para saber si el cuerpo debe ser cremado y qué partes de este se deben sacar. Los magos y encantadores son consultados por sus ‘conocimientos’ de las fuerzas ocultas y secretas del cosmos; constituyen figuras de autoridad en sus comunidades, quienes establecen una comunicación con espíritus y poseen habilidades de adivinación, con lo cual transmiten saberes que permitan tomar decisiones sobre la salud, la enfermedad y la muerte.

Et han una manera de gentes qui se claman abrivamais, las cuales encantan los grandes pexes, que no pueden fer nengún mal a los hombres que los pescan; et assí mismo aquestos abrivamais saben encantar las bestias et las aves de todas maneras. Et cuando los pexes son encantados, los otros nadan sin miedo et sacan las nacras en que stán las perlas, de chicas et grandes. Et passado el dicho tiempo no se troban plus, et van a pescar en otro lugar luent d'aquí CCC leguas, et aquí pescan por la manera desuso dicha, et comiénçanse a trobar aquí de mediant setiembre entro a mediant octubre et no en otro tiempo nenguno. Et el rey de aquesta partida ha muchas de aquestas perlas por los derechos que toma de las mercaderías que las fazen pescar.¹¹⁴²

Marco Polo describe el encantamiento a los peces, con el que las personas pueden atraparlos, así como también nadar y sumergirse en el agua para sacar el nácar y las perlas. La intervención de los encantadores provoca una alteración en la realidad material. Estos tienen la capacidad de someter a su voluntad a las bestias, los peces y las aves. Tal como estima Eugenio Garin, la magia significa un “poder dominador de las fuerzas de la naturaleza y un poder reformador de los hombres a través del saber”.¹¹⁴³ El mago se concibe como un hombre sabio que concentra conocimientos de la naturaleza y las ciencias ocultas, utilizando dichos recursos para realizar lo que desea en la realidad.¹¹⁴⁴ Para el viajero, la otredad oriental se asocia a las prácticas mágicas, en las que gestos y ritos adquieren un carácter idolátrico y diferente. Estas acciones mágicas se presentan como eventos inusuales y asombrosos, pero que no dejan de suscitar un estado de curiosidad, novedad e inquietud ante la alteración de los fenómenos naturales a partir del uso de fuerzas secretas y desconocidas.

Los eventos milagrosos

En la narración de Marco Polo podemos apreciar la presencia de algunos sucesos sagrados y milagrosos. Cerca de la región de Sarcon, indica: “Et al cabo d'estas V leguas trobamos la ciudat de Sarcon, en do los fraires menores han dos lugares, segunt fray Odorich dize. Et aquí ha muchas riquezas et reliquias, et él ne portó a la cava en do Dios mostró

¹¹⁴² *El Libro de Marco Polo*, 50, p. 143.

¹¹⁴³ Garin, Eugenio, *Medioevo y Renacimiento. Estudios e Investigaciones*, Taurus, Madrid, 2001, p. 129.

¹¹⁴⁴ Cabe señalar que la magia expresa un dominio de fuerzas ocultas con las cuales se logra modificar las formas de las cosas ordinarias. En esta línea, el mago “es el hombre que transforma activamente las vías acostumbradas de la realidad, insertando en ellas ciertos procedimientos inusuales y subversivos que revelan el dominio del hombre sobre el conjunto de las criaturas” (Garin, Eugenio, *Medioevo y Renacimiento. Estudios e Investigaciones*, p. 132).

muchos miraglos”.¹¹⁴⁵ Del mismo modo, en una pequeña isla próxima a la provincia de Mahabar, se anota: “Et sabet que en aquesta provincia es el cuerpo de Sant Tomás apóstol, [...] et van y muchas gentes en peregrinaje, assí moros como cristianos, et cascún aduze de la tierra de do fue muerto; la cual tierra ha tal virtud que si alguna persona es malauta de fiebre et beve de aquella tierra destemprada con agua, guarece de continent”.¹¹⁴⁶ Los espacios se describen a partir de lo maravilloso cristiano, tanto con la presencia de reliquias y los milagros que realiza Dios, como por la sanación milagrosa del agua en la provincia en la que se encuentra el cuerpo del apóstol Tomás. El milagro se concibe como una intervención de lo numinoso en la tierra, ya sea considerando eventos sagrados producidos por la misma divinidad, como por algún intermediario, como el cuerpo del apóstol. Por un lado, las reliquias constituyen “signos vivos y palpables de la presencia de Dios”, que además “asumen la función principal de realizar milagros”.¹¹⁴⁷ Son objetos sagrados en los que se concentra la fuerza divina, expresando una revelación de lo trascendente, o bien ayudando a las personas con sanaciones milagrosas. Para este caso, el lugar donde se encuentra enterrado el cuerpo del apóstol Santo Tomás se considera una tierra sagrada, un sepulcro que es visitado por diversos fieles. Según André Vauchez, “la idea de que Dios continuaba revelándose a los hombres mediante los prodigios estaba presente en todos los espíritus”.¹¹⁴⁸ Así, los milagros reflejan una prueba tangible de lo divino, por la que Dios participa de manera activa con los creyentes. De manera concreta, el agua sagrada que se encuentra cerca de la tumba del apóstol tiene la virtud de sanar a las gentes enfermas de fiebre.¹¹⁴⁹ Para Ana Barja, la figura del

¹¹⁴⁵ *El Libro de Marco Polo*, 44, p. 124.

¹¹⁴⁶ *El Libro de Marco Polo*, 50, p. 145.

¹¹⁴⁷ Vauchez, André, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Cátedra, Madrid, 1985, p. 122. Las reliquias reflejan los restos materiales de un santo después de su muerte, tales como fragmentos de huesos, puñados de polvo de su cuerpo u objetos materiales asociados a su figura. En cierta medida, estos objetos sagrados constituyen elementos que han estado en contacto con el cuerpo de un santo, como su indumentaria o los sepulcros, los cuales conservan un halo de su santidad, y que, mediante su poder místico, ayudan en la curación de enfermedades. De este modo, las reliquias se consideran como objetos santos que trascienden el carácter meramente devocional y se sitúan como transmisores del poder celestial (Smith, Julia, “Portable Christianity: relics in the Medieval West”, *Proceedings of the British Academy, Raleigh Lecture on History*, núm. 181, 2012, pp. 146-148; Bonser, Wilfred, “The cult of relics in the Middle Ages”, *Folklore*, vol. 73, núm. 4, 1962, pp. 234-235; y Bynum, Caroline Walker y Gerson, Paula, “Body-part reliquaries and body parts in the Middle Ages”, *Gesta*, vol. 36, núm. 1, 1997, p. 6).

¹¹⁴⁸ Vauchez, André, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, p. 122.

¹¹⁴⁹ Cabe destacar que los milagros que esperan los fieles se centran especialmente en las curaciones, ya sea para “restituir la paz del espíritu a los poseídos por el demonio, hacer caminar a los cojos y devolver la vista a los ciegos”. Incluso, numerosas personas realizan peregrinaciones en las que “llegan a un lugar donde Dios actúa por medio de las reliquias y procuran siempre pasar bajo las tumbas de los santos para obtener la curación deseada” (Vauchez, André, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, pp. 122-123).

apóstol Tomás es clave en la narración de Marco Polo, dado que simboliza la labor predicadora y evangelizadora en las tierras orientales.¹¹⁵⁰ Con ello, su halo de santidad se transmite en el sepulcro sagrado, que se torna una reliquia maravillosa que tiene poderes curativos para los peregrinos que acuden a dicho lugar impulsados por su fe.

Junto con esto, en el *Libro de Marco Polo* se narra un milagro en el que el apóstol Santo Tomás protege a unos monjes cristianos:

Et dezirvos he de un miraglo que Sant Tomás fizo en el anyo de mil CCLXXIII. Un barón de aquella encontrada huvo tanto de arroz que no sabié dó se lo metiés; et por fuerça, contra voluntat de los monges qui sirven el monesterio do los peregrinos son recullidos, él lo metió, que no s'ende quiso star por mucho que los monges l'ende pregaron; assí que fizieron oración a Sant Tomás. Et la noche aprés, Sant Tomás apareció al barón, stando en su lecho, et le dixo: «Si tú no fases sacar cras el arroz que has metido en las casas de los mis peregrinos, yo te faré dar muert». Assí que el barón en la mañana s'ende vino a los monges, demandándoles perdón, et fizo todo lo que ellos quisieron.¹¹⁵¹

El milagro se manifiesta como una aparición maravillosa del santo, quien interviene ante el abuso del barón contra los monjes cristianos. El apóstol Tomás, como intermediario celestial, se le aparece al noble y le recalca que debe retirar el arroz que ha guardado de manera violenta en el monasterio contra la voluntad de los religiosos. Según André Vauchez, Dios envía advertencias, sobre todo a través de visiones y milagros, para que las personas presten atención y actúen conforme a la rectitud moral y espiritual cristiana.¹¹⁵² En este caso, la aparición del santo proyecta una ayuda y defensa hacia las personas que injustamente han sido violentadas por la acción del barón: el apóstol Tomás enfatiza que, si el noble no corrige su acción, este caerá muerto. La advertencia celestial, previa al severo castigo, genera una recapacitación en el barón, quien pide perdón a los monjes y se torna un servidor de estos. El relato adquiere un sentido didáctico y moralizante, en el que Dios protege constantemente a los creyentes, y actúa de manera implacable contra aquellos que provocan el mal.¹¹⁵³

¹¹⁵⁰ Barja López, Ana, “La maravilla en *Il Milione*: milagros y elementos diabólicos”, pp. 70-71.

¹¹⁵¹ *El Libro de Marco Polo*, 50, p. 145.

¹¹⁵² Vauchez, André, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, p. 56.

¹¹⁵³ Tal como indica Renate Blumenfeld-Kosinski, la intervención milagrosa se dirige a las personas que requieren de ayuda, ya sea una cura física para una enfermedad o una cura espiritual por problemas morales. Con ello se suscita una mediación sobrenatural que ampare a los devotos cristianos y que permita preservar el bienestar de las gentes (Blumenfeld-Kosinski, Renate, “Miracles and social status in the Middle Ages”, *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, núm. 19, 2010, p. 231).

Con todo, la presencia de lo milagroso se manifiesta mediante formas sobrenaturales, en las que Dios, o sus intermediarios sagrados, actúan en beneficio de las personas, ya sea generando sanaciones corporales, ya otorgándoles protección frente a amenazas y peligros. Así, los milagros resaltan el poder ‘superior’ y ‘trascendental’ de Dios, constituyendo formas relevadoras que proyecten un orden armónico en el espíritu de los fieles.

Los monstruos y animales fabulosos

En la narración del mercader veneciano se anotan diversos pasajes que aluden a criaturas maravillosas y monstruosas. En la región de Lambri, se señala: “En aquesti reino y ha hombres que han coa de can, mas no y han pelos, et las más d’estas gentes stán por las montanyas”.¹¹⁵⁴ Y en la isla de Andamán, se describe: “Et como hombre se parte d’stas dos islas et navega por ponent CLX leguas, troba hombre una isla que es grant et rica; et non han nengún senyor, antes biven como bestias. Et han cara, dientes et cellas como grandes mastines, assí que son muy orres de veyer; et comen de las gentes semblantes de nosotros, todos crudos, cuando los pueden haver”.¹¹⁵⁵ El viajero menciona a seres monstruosos con cuerpo de hombre y cola de perro, al igual que cinocéfalos, que parecen ‘grandes mastines’. Estas criaturas sorprenden por su rareza e hibridismo, reflejando lo anómalo de las tierras lejanas.¹¹⁵⁶ Estos monstruos representan lo bestial y lo salvaje, dado que manifiestan formas híbridas entre lo humano y lo animal, así como también por sus hábitos de alimentación, ya que devoran a las personas de manera cruda. La noción de lo crudo –alejado de toda cocción– constituye un símbolo de barbarie, en cuanto se desconocen los usos urbanos y civilizados. En este sentido, los cinocéfalos se presentan como seres feroces en los que predomina un carácter de animalidad en su forma de vida. Para Esperanza Bermejo Larrea, los cinocéfalos se describen como seres bestiales, “cruels y antropófagos”, además de caracterizarse por prácticas salvajes e idolátricas.¹¹⁵⁷ Así, la otredad oriental, en los espacios lejanos y

¹¹⁵⁴ *El Libro de Marco Polo*, 48, p. 138.

¹¹⁵⁵ *El Libro de Marco Polo*, 49, p. 140.

¹¹⁵⁶ La hibridación expresa a “todos los seres constituidos por elementos anatómicos dispares que alteran el aspecto físico normal”, y que, en este caso, se aprecia en la mezcla humana y animal de los cinocéfalos (Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, pp. 167-172).

¹¹⁵⁷ Bermejo Larrea, Esperanza, “Alteridad y anomalía. Hombres extraños en la literatura francesa medieval”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 10, 2002, p. 102.

recónditos, esconde criaturas monstruosas que impresionan por su diferencia corporal y sus prácticas inhumanas. Marco Polo representa a estos monstruos como formas maravillosas, pero que a la vez significan un modo de expresar la alteridad en el que el viajero distingue modos de vida diferentes.¹¹⁵⁸ El ‘otro’ bestial constituye una antítesis de lo humano y lo civilizado, causando horror por sus acciones desenfrenadas, atroces e irracionales.¹¹⁵⁹

Por otra parte, en el escrito de viajes también se alude a animales y bestias fabulosas que sorprenden por su naturaleza singular. De la provincia de Mien: “Aprés cabalga hombre XX jornadas por muchos e diversos caminos et por grandes boscages, en do y ha muchos orifantes et unicornis et d’otras diversas bestias, et no y ha habitadores ni persona nenguna”.¹¹⁶⁰ Del reino de Gafurt: “En aquesti regno y ha mucho coirambre de buyes et de brúfols et de unicornis et de motons et de otras muchas bestias, et fázes’y bellas cuirças de cuero bermello muy fuertes, obradas de filos d’oro et de seda, et valen unas X marcos de argent”.¹¹⁶¹ Asimismo, el viajero italiano anota la rareza de un puerco grande cerca de la zona de Machiscar: “Et sabet qu’el Grant Can envía cercar por las islas que son a Migjorn, por tal que pudiés saber cuáles y habitan et las maravillas que y son; et assí gelo comptaron como aquí es scripto, et aduxiéronle una dient de puerco senglar qui pesó XIII oropesos”.¹¹⁶² Y del reino de Elui: “Et han muchas bestias salvages et sierpes muit grandes et veninosas”.¹¹⁶³ En estos diversos pasajes se mencionan criaturas fabulosas y bestiales, tales como unicornios, elefantes, puercos grandes y sierpes, que forman parte del universo animal salvaje. Son

¹¹⁵⁸ Para Claude Kappler, la otredad monstruosa se presenta como una figura salvaje, caracterizada por una fuerte animalidad, comportándose como una bestia, así como también por no poseer una organización social y religiosa. De hecho, para Marco Polo, esta bestialidad “reside en el hecho de que viven sin ley” (Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, pp. 178-179).

¹¹⁵⁹ En el *Libro de Marco Polo* se narran varios pasajes en torno a la bestialidad de algunos pueblos orientales. De la región de Cumgui: “Cuando estas gentes van en huest, se fazen tallar los cabellos et pintar la cara d’azur et van todos a piet, salvant los capitanes –qui van a cavallo– et lievan lanças et spadas; et son muy crueles gentes, car ellos matan todos lures enemigos cuando han victoria et beven la sangre et comen la carne suya” (*El Libro de Marco Polo*, 43, p. 121). De la región de Sumatra: “Los otros viven como bestias, e adoran todas cosas et comen carne de hombre” (*El Libro de Marco Polo*, 48, pp. 135-136). Y de la región de Losman: “El otro realme ha nombre Losman. Aquestos no han nenguna ley, antes viven como bestias” (*El Libro de Marco Polo*, 48, p. 136). Las descripciones se centran en hombres salvajes que viven como bestias y comen carne humana, además de carecer de leyes y formas de vida urbana, de modo que se alejan de todo grado de civilidad; el otro monstruoso se define como una criatura portadora del horror y de prácticas viles que, en el choque cultural con el viajero, expresa las formas barbáricas que difieren de los modos de vida de la sociedad occidental. Una otredad bestial que se margina a los confines del mundo y que representa el desorden y la desmesura de una naturaleza terrible.

¹¹⁶⁰ *El Libro de Marco Polo*, 30, pp. 87-88.

¹¹⁶¹ *El Libro de Marco Polo*, 55, p. 154.

¹¹⁶² *El Libro de Marco Polo*, 61, p. 164.

¹¹⁶³ *El Libro de Marco Polo*, 53, p. 151.

criaturas que manifiestan lo indómito y una fuerza prodigiosa. En cierto sentido, estos animales enormes se consideran como seres monstruosos, en cuanto se caracterizan por cuerpos descomunales o comportamientos feroces y repulsivos.¹¹⁶⁴ El viajero resalta el puerco como un animal de gran tamaño y muy pesado, basado en un colmillo ‘qui pesó XIII oropesos’,¹¹⁶⁵ lo que expresa el carácter excesivo y grotesco de la criatura. Junto con esto, las sierpes se describen como criaturas ‘muit grandes et veninosas’, de modo que se insiste en el tamaño descomunal del animal, añadiendo también características relacionadas con su naturaleza nociva y terrible, como la ponzoña. De este modo, si bien estos animales fabulosos maravillan por sus formas singulares y enormes, también se consideran como bestias salvajes por su naturaleza fiera, temible y peligrosa.

En esta línea, el mercader veneciano narra el caso del unicornio:

Et han muchos orifans et unicornis assaz, los cuales son de aquesta manera: ellos son de granderia semblantes a los orifans o poco más, et han semblantes pelos que los brúfols et tal piet como orifant, et han un grant cuerno en el fruent, negro; et no faze ningún mal sino un poco con la lengua, porque la ha spinosa; et han la cabeça como puerco senglar et liévala todavía baxa; et stá todavía por los almoriales, et es muy suzia bestia et fea de veyer. Et en esta tierra han muchos signes de diversos colores, et han açores negros muit bien bolantes.¹¹⁶⁶

El viajero retrata al unicornio como una criatura grande y tosca, y en la que se puede reconocer perfectamente al rinoceronte. Se menciona la enormidad del animal, tanto como los elefantes o un poco más, con lo cual se proyecta una forma desmesurada de la bestia. Destaca el gran cuerno negro en la frente, lo que le otorga un carácter singular en su naturaleza y que le permite al mercader veneciano asociarlo a los unicornios referidos por las narraciones y la tradición cultural.¹¹⁶⁷ Según Ana Barja López, para la sociedad medieval,

¹¹⁶⁴ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, pp. 148-149.

¹¹⁶⁵ En la edición toscana de la obra de Marco Polo, se relata: “Esos mensajeros le llevaron al Gran Khan un colmillo de jabalí que pesó catorce libras” (Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, ed. Manuel Carrera Díaz, 186, p. 316).

¹¹⁶⁶ *El Libro de Marco Polo*, 48, p. 136.

¹¹⁶⁷ Cabe destacar que el unicornio fue legado a la Edad Media por la Antigüedad, tanto con el *Physiologus* (o *El Fisiólogo*, ss. II-IV d.C.), tratado de animales, seres fabulosos y elementos de la naturaleza, al igual que con la *Historia Natural* de Plinio (s. I d.C.) y la *Colección de Hechos Memorables* de Solino (s. III d.C.). El texto decisivo en la difusión del imaginario clásico del unicornio se encuentra con el *Physiologus*, en el que señala que: “El *monocero*, o unicornio, tiene esta peculiaridad: es un animal pequeño, semejante al macho cabrío, muy fiero y con un solo cuerno en medio de la cabeza. Es tan temible, que no hay cazador que se le aproxime. ¿Cómo cazarlo, pues? Se le presenta ante él una doncella casta, salta entonces hasta el regazo de la virgen, ella lo

“el unicornio era una de las bestias feroces más célebres. Se le atribuye una fuerza desmesurada representando la potencia y la fuerza, sobre todo a través de su cuerno, al mismo tiempo que encarna la pureza”.¹¹⁶⁸ Incluso, se señala que el cuerno del unicornio “es un poderoso antídoto” contra el envenenamiento, de modo que posee propiedades virtuosas con las que “puede curar y puede prevenir”.¹¹⁶⁹ Ante esta mirada tradicional del unicornio, Jacques Heers sostiene que Marco Polo contradice la imagen fabulosa de esta criatura, ya que “el unicornio no se parece en nada al que conocía a través de narraciones y obras de arte”.¹¹⁷⁰ De hecho, Marco Polo transmite una imagen tosca del unicornio, en cuanto refiere que su lengua es ‘spinosa’, tiene la cabeza ‘como puerco’, pelos como los ‘brúfols’ y la piel como ‘orifant’. En este sentido, la bestia se representa de forma descomunal, rugosa y grosera, con lo cual se aleja de las descripciones idealizadas transmitidas en los textos medievales. El viajero italiano resalta que ‘es muy suzia bestia et fea de veyer’, de modo que predomina una forma grotesca y repulsiva, lo que genera un rechazo por su fealdad e inmundicia. Vicente Roig indica que Marco Polo se decepciona al ver al unicornio, tanto por su forma corporal desconcertante, al igual que por sus costumbres inmundas, ya que “vivía en el lodo y en lugares sucios”.¹¹⁷¹ En estos términos, si bien el viajero contradice las características tradicionales del unicornio, de todas maneras, lo anota como parte de las criaturas exóticas y bestiales de los territorios lejanos, proyectando la imagen de un animal desmesurado, inmundo y desagradable.

Por último, Marco Polo se refiere al grifo o ave *roc* en Machidescatar:

acaricia, lo alimenta y lo lleva al palacio real” (*El Fisiólogo. Bestiario medieval*, ed. Nilda Guglielmi, Eneida, Madrid, 2002, XXXV, p. 107). Los autores cristianos establecen una recepción de este ser maravilloso: su narración se transmite en los *Moralia in Job* de Gregorio Magno, las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, los *Comentarios a los Salmos* de Beda el Venerable, la enciclopedia *De rerum naturis* de Rábano Mauro, y por, sobre todo, en los bestiarios medievales, generando una amplia difusión de esta criatura fabulosa en el imaginario cultural. Sumado a esto, tal como explica Jacques Le Goff, la figura del unicornio se cristianiza. Así, “el unicornio es una imagen del Salvador; se convierte en un cuerno de salvación y permanece en el seno de la Virgen María [...] El unicornio remite a la Virgen por excelencia, María; su caza representa de manera alegórica el misterio de la Encarnación, en el que él mismo representa al Cristo espiritual unicornio (*Christus spiritualis unicornis*), y su cuerno se convierte en la cruz de Cristo” (Le Goff, Jacques, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, pp. 215-217).

¹¹⁶⁸ Barja López, Ana, “Los animales fantásticos en *Il Milione*: varios ejemplos de *descriptio*”, *Estudios Románicos*, vol. 26, 2017, p. 120.

¹¹⁶⁹ Le Goff, Jacques, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, p. 221.

¹¹⁷⁰ Heers, Jacques, *Marco Polo*, p. 273.

¹¹⁷¹ Roig Condomina, Vicente M., “Rhinoceros versus Unicornem”, *Ars Longa. Cuadernos de Arte*, núm. 1, Universitat de Valencia, 1990, p. 83.

Allá se troban las aves que nós clamamos grius, los cuales se toman en un cierto tiempo del anyo; et es semblant d'águila, mas es tan grant que dizen los caçadores que quando es afamado, osa tomar un orifant et se lo puya en el aire, et quando lo suelta, criébase todo, et aprés viene el griuf et come lo que le faze menester. Et dizen encara que sus alas han de luengo bien XXX passas et las plumas de los cabos de las alas han bien XII pasos de luengo.¹¹⁷²

El grifo, o ave *roc*, maravilla por sus características asombrosas, en la medida que se parece a las águilas y posee un gran tamaño y fuerza descomunal. Para Margaret Robinson, si bien el viajero italiano no recorre la isla de Madagascar, por considerarla un espacio distante e inaccesible, le resulta llamativo oír esta leyenda oriental sobre este extraño pájaro gigante. Es una criatura que se encuentra en los lugares recónditos y desconocidos, formando parte del reino de lo fabuloso.¹¹⁷³ En particular, el grifo y el ave *roc* se contemplan como animales míticos enormes,¹¹⁷⁴ los que tienen una gran fuerza con la que pueden levantar a otras bestias.¹¹⁷⁵ Tal como sostiene Sandra Sáenz-López Pérez, Marco Polo transmite la leyenda del ave *roc* a Occidente, aunque “la concepción de este mítico pájaro se transforma, pasando a ser asimilado con otro animal fantástico más familiar al hombre occidental, el grifo”.¹¹⁷⁶ Para el mercader italiano, este grifo constituye un ser fabuloso ubicado en los

¹¹⁷² *El Libro de Marco Polo*, 61, p. 164.

¹¹⁷³ Robinson, Margaret, “Some fabulous beasts”, *Folklore*, vol. 76, núm. 4, 1965, p. 279.

¹¹⁷⁴ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, pp. 148-149; Faucon, Jean-Claude, “La représentation de l’animal par Marco Polo”, *Médiévales*, núm. 32, 1997, pp. 110-111.

¹¹⁷⁵ Rudolf Wittkower menciona que la tradición mítica del ave *roc* (*rukḥ*, *rujī*) se ha transmitido desde la India a través de Persia al mundo árabe. Esta criatura tiene sus raíces en el pájaro solar Garuda de la mitología hindú, el que confronta con la serpiente ctónica Naga, que significa “no solo serpiente, sino también elefante”. En los relatos épicos sánscritos, el *Mahabharata* y el *Ramayana*, se alude que “Garuda lleva por el aire una pareja combatiente de elefante y tortuga”. También se ha sugerido que “la palabra arábigo-persa «rukḥ» (*roc*) estaba formada de la parte final del nombre del ave milagrosa persa «simurgh». Sumado a esto, las historias de esta ave se extienden por los relatos científicos, geográficos y literarios del mundo árabe. Aparecen en el siglo XIII en la obra de Kazwini sobre Geografía, al igual que en el siglo XV en la historia natural de Ibn al Wardi. Se describe también en los cuentos de hadas árabes, además de las aventuras de Simbad el Marino. El viajero Ibn Battuta menciona cómo en los mares de China vislumbraron una montaña por los aires, y que, posteriormente, se dieron cuenta que era la peligrosa ave *roc*. Las historias de esta ave prodigiosa se transmitieron en la literatura de viajes del mundo occidental, en la narrativa de Benjamín de Tudela, Marco Polo, Fray Jordán Catalán de Séverac, John Mandeville, Nicolò dei Conti, entre otros. Incluso, el cartógrafo veneciano Fra Mauro, “en la inscripción en su mapa del mundo de 1459, cuenta que en 1420 unos marineros encontraron cerca del Cabo de Buena Esperanza huevos de *roc* «que, dicen, arrastra un elefante o cualquier otro animal grande»” (Wittkower, Rudolf, *La alegoría y la migración de los símbolos*, pp. 142-143). Véase también: Wittkower, Rudolf, “‘Roc’: An Eastern Prodigy in a Dutch Engraving”, *Journal of the Warburg Institute*, vol. 1, núm. 3, 1938, pp. 255-257; Tuczay, Christa, “Motifs in ‘The Arabian Nights’ and in Ancient and Medieval European Literature: A Comparison”, *Folklore*, vol. 116, núm. 3, 2005, pp. 272-291.

¹¹⁷⁶ Sáenz-López Pérez, Sandra, “El vuelo de Oriente a Occidente del mítico pájaro Rujj y las transformaciones de su leyenda”, *Anales de Historia del Arte*, Volumen Extraordinario 1, 2010, p. 336. Hay que tener presente que “los grifos son unas aves fabulosas cuya cabeza está provista de un pico de águila, y tienen además

márgenes del mundo, el cual deslumbra por su enorme cuerpo, alas y plumas, y la capacidad de levantar un elefante por el aire, para luego lanzarlo contra el suelo y comérselo. Se concibe como una figura maravillosa, pero a su vez, gigante y amenazante. Ana Barja indica que el viajero “aparte de referirse al *ruc* como un híbrido, cuenta que sus alas son tan grandes que abarcan veinte pasos, las plumas trece, y a través de una *comparatio* final establece que son tan gruesas como corresponde a su longitud”.¹¹⁷⁷ De hecho, el grifo narrado por Marco Polo, que recoge las características del mítico pájaro *roc*, expresa un imaginario de la anomalía y el gigantismo de las tierras foráneas. Con todo, la narración de esta ave fabulosa constituye una manera de suscitar la curiosidad en la audiencia en torno a los territorios que se describen, presentando rarezas y monstruosidades de los confines del mundo, y que, también, exaltan las novedades de criaturas que maravillan por sus formas asombrosas y desconocidas.

Las cosas extrañas

En el escrito de Marco Polo se realizan algunas menciones a las cosas extrañas, que se identifican como elementos foráneos y exóticos. De la zona de Quenlifu, señala: “Et hay unas gallinas muy stranyas que no han pluma, mas han pelo como de gato, todas negras, et lures huevos son semblantes a los nuestros, et han buena carne saborosa.”¹¹⁷⁸ Y de la región de Cornil, cuenta: “En aquesti realme ha muchas estranyas bestias et aves, las más bellas del mundo, car allí ha leones negros et verdes et hay papagays de muchas maneras.”¹¹⁷⁹ En ambos casos, las gallinas ‘muy stranyas’ y las ‘muchas estranyas bestias’ reflejan criaturas diferentes a las conocidas por el viajero occidental. Lo extraño se asocia a lo exterior y lo foráneo, donde se genera una ruptura con lo familiar, abriendo paso a formas llamativas y novedosas.

El mercader italiano se sorprende de que las gallinas no tengan plumas y parecieran tener el pelo como los gatos, o también de apreciar leones negros y verdes, y otras extrañas criaturas. Se establece un asombro frente a la rareza de las características corporales de los animales, pero en ningún caso se vinculan a lo sobrenatural y lo extraordinario, sino que

poderosas alas, y cuerpo de león. Están consagrados a Apolo y vigilan sus tesoros contra las depredaciones de los arimaspos, en el desierto de Escitia, en el país de los Hiperbóreos. Otros autores los sitúan entre los etíopes, o incluso en la India” (Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 219).

¹¹⁷⁷ Barja López, Ana, “Los animales fantásticos en *El Milione*: varios ejemplos de *descriptio*”, p. 123.

¹¹⁷⁸ *El Libro de Marco Polo*, 43, p. 122.

¹¹⁷⁹ *El Libro de Marco Polo*, 51, p. 148.

expresan formas singulares dentro de la realidad creada y que pueden ser explicadas mediante la razón.¹¹⁸⁰ Específicamente, en el caso de las gallinas extrañas, el viandante recalca que sus huevos ‘son semblantes a los nuestros’, reflejando un grado de familiaridad entre estas aves de Oriente con las de Occidente. Jean-Claude Faucon manifiesta que en la obra de Marco Polo se aprecia a diversos animales que irradian formas extrañas, y que, en el escrito, se destacan mediante enunciaciones hiperbólicas, ya sea cuando se enfatiza en las grandes cantidades, ya cuando se hace en los tamaños de los cuerpos, y en la variedad de especies y colores de las criaturas; asimismo, los hábitos extraños de los animales y la perturbación de la naturaleza, tanto en los modos de alimentación y las diferencias físicas de las bestias. Si bien el mercader veneciano resalta los contrastes con los animales extraños, también se asombra de los aspectos idénticos con las criaturas occidentales, lo que le permite al viajero disponer de un patrón, como instrumento de medida, para comparar y diferenciar los elementos de la naturaleza.¹¹⁸¹ En estos términos, la rareza de las criaturas exóticas concentra formas singulares que evocan la diferencia, pero, también, no escapan del orden de lo natural, manteniendo ciertos grados de familiaridad con los seres y cosas conocidas por el viajero.

En definitiva, podemos notar cómo el mercader veneciano distingue criaturas extrañas de la naturaleza, pero que califica de buena manera, en vista de que los huevos de las gallinas resultan sabrosos para comer y las extrañas bestias se tildan como ‘las más bellas del mundo’. La rareza manifiesta la singularidad de las cosas, que se expresa mediante formas foráneas que provocan una sensación de sorpresa e inquietud frente a las novedades de las tierras exóticas, y que se comprenden como parte de la naturaleza ‘real’.

Las maravillas reales y artificiales

En el *Libro de Marco Polo* se describen algunas maravillas centradas en los objetos materiales, lo que provoca un fuerte asombro en el viajero. En Daumangui, se refiere las características de un gran palacio:

¹¹⁸⁰ Para Aníbal Biglieri, Marco Polo no se maravilla ante una fauna que, si bien es ‘extraña’, “no difiere demasiado de aquella que le es familiar al viajero europeo”. Así, estos elementos extraños forman parte de lo ‘real’, en el que los estados de ánimo son “explicables perfectamente por la magnitud de las circunstancias que les dan origen” (Biglieri, Aníbal, *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, pp. 360-361).

¹¹⁸¹ Cfr. Faucon, Jean-Claude, “La représentation de l’animal par Marco Polo”, pp. 103-107.

El palacio de aquesti senyor es muit bello et grant; et tiene él muy bien X leguas; et dentro y ha jardines, fuentes et grandes pesqueras plenas de diversas maneras de pexes; et y ha XX salas muy bellas [...], las cuales son pintadas maravillosament, et hay mil cambras bellas et pintadas noblement; assí que las noblezas y son tantas que al mundo no y ha tan grant palacio ni tan bello.¹¹⁸²

El asombro se entronca en función de la belleza material del edificio. El palacio es ‘muit bello et grant’, con lo que se resalta una disposición estética que agrada al viandante. La organización de la edificación, tanto al interior como al exterior, con sus salas y jardines, deslumbra por su elaboración. El palacio y sus cámaras están pintadas ‘maravillosament’ y ‘noblement’, por lo que la fascinación del viajero se detiene en el trabajo de los hombres que han realizado una labor asombrosa en la construcción y decoración del lugar. Tal como refiere Miguel Ángel Pérez Priego, lo maravilloso real refleja un asombro de la persona frente a “un mundo insólito y desconocido, pero absolutamente real, visto y experimentado por él”.¹¹⁸³ Incluso, Rafael Beltrán recalca que las maravillas reales se asocian a obras realizadas por el hombre “que impresionan y que parecen increíbles”.¹¹⁸⁴ En este sentido, Marco Polo observa la grandeza del palacio, que lo cautiva por sus formas materiales y la hermosa ornamentación; el mismo viajero enfatiza que ‘las noblezas y son tantas que al mundo no y ha tan grant palacio ni tan bello’, de modo que su admiración ensalza la construcción palaciega como una maravilla. Se establece una contemplación centrada en el asombro frente a una obra realizada por los hombres y que resulta fabulosa en su disposición estética y material, proyectando la belleza impresionante de la construcción oriental.

Finalmente, Marco Polo anota un artificio realizado por los hombres en la ciudad de Quis: “Et yendo entre ponent et maestro, troba hombre una ciudat que ha nombre Quis, la cual es dius la senyoría de Germons; et el que ende es senyor se clama Melich. Las gentes son moros; et faze grant calor en lur tierra, assí que lures casas son fechas por orden et han un artificio que les faze viento que en otra manera no podrían vevir”.¹¹⁸⁵ El artificio consiste en un medio ingenioso para conseguir algo; expresa una habilidad y astucia con la que se

¹¹⁸² *El Libro de Marco Polo*, 37, p. 105.

¹¹⁸³ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, p. 231.

¹¹⁸⁴ Beltrán, Rafael, “Libros de viajes medievales castellanos”, p. 135.

¹¹⁸⁵ *El Libro de Marco Polo*, 68, pp. 178-179.

crea un mecanismo u objeto para un determinado fin.¹¹⁸⁶ En este caso, el gran calor se torna un problema para las gentes que viven en Quis, por lo que los moros construyen sus casas en orden de manera ingeniosa, con la finalidad de obtener viento y así refrescar el espacio en el que habitan. La destreza y la habilidad técnica maravillan al viajero, quien se sorprende por la ingeniosa solución de los habitantes para conseguir una mejor circulación del viento en su ciudad. En este sentido, la maravilla artificial se manifiesta como una construcción elaborada por las personas, en la que estas utilizan su agudeza, pericia y conocimiento para crear obras singulares y asombrosas.

3.3.2- *El Libro del Conosçimiento*

En el *Libro del Conosçimiento* se registran varias maravillas que resaltan los espacios fabulosos e imaginarios del mundo oriental. En particular, es posible reconocer la presencia de maravillas extraordinarias, elementos mágicos, monstruos y animales prodigiosos, y costumbres extrañas.

Las maravillas extraordinarias

En el escrito anónimo hispano se anotan algunas maravillas en las regiones extranjeras. Cuando el pretendido viajero visita las tierras del Preste Juan, patriarca de Nubia y Etiopía, manifiesta su asombro por las cosas nuevas de las tierras lejanas: “Et desde que fuy en Malsa folgué y un tienpo por que via et oya cada día cosas maravillosas”.¹¹⁸⁷ Asimismo, describe el Paraíso Terrenal con “unos montes tan altos que confinan con el çirculo de la luna et que los non podia ver todo ome”,¹¹⁸⁸ además de cuatro grandes ríos que riegan toda Nubia y Etiopía, “et las aguas que delos dichos montes desçienden fazen tan grand rruydo, que a dos jornadas suena el son de las aguas”.¹¹⁸⁹ De hecho, se refiere a personas que son sordas por el fuerte ruido que proviene de los ríos: “Et todos los omes que çerca moran son todos

¹¹⁸⁶ En la etimología latina, *artificium* alude al ‘trabajo’, ‘pericia de artífice’, ‘artefacto’, ‘obra de arte’, ‘habilidad técnica’, ‘destreza’ y ‘engaño’ (Diccionario Esencial VOX Latino-Español, p. 38; Glare, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, p. 177).

¹¹⁸⁷ *El Libro del conosçimiento de todos los reinos*, p. 62.

¹¹⁸⁸ Ídem.

¹¹⁸⁹ Ídem.

sordos que non se oyen unos a otros del gran rroydo de las aguas”.¹¹⁹⁰ Y también destaca las bondades de la tierra paradisiaca: “Et todas las cosas así vigitables como sentibles et animales que allí son, non pueden jamas conrronper nin morir”.¹¹⁹¹ Las tierras del Preste Juan se retratan como un espacio fabuloso, en el que cada día afloran maravillas que deslumbran por su carácter inusual y extraordinario. El redactor anónimo se sorprende del fuerte ruido de las aguas que provoca que las personas que habitan en esas regiones sean sordas, así como también de la flora y la fauna de la tierra paradisiaca que no se corrompe ni fenece. Para Ana Belén Chimento del Campo, el mito del Preste Juan evoca un enclave utópico en el que se proyectan los anhelos y esperanzas del hombre europeo, un “lugar profuso en maravillas y riquezas”, que forja una “armonía entre lo celestial y lo terrenal y el triunfo de los valores cristianos”, y en el que se proyecta un imaginario del Paraíso Terrenal “donde las apremiantes carencias que sufre Occidente han sido suprimidas”.¹¹⁹² El autor del *Libro del Conosçimiento* se deslumbra del espacio maravilloso, tanto por su proximidad con el Paraíso Terrenal como por la naturaleza prodigiosa del lugar sagrado.¹¹⁹³ El territorio se baña con las aguas que provienen de las tierras paradisiacas, extendiendo propiedades sobrenaturales que generan una prosperidad plena. Con ello, se forja la imagen de un jardín asombroso que se mantiene florido y en el que sus criaturas viven plácidamente, donde se conservan las propiedades virtuosas emanadas del espacio trascendental.

Junto con esto, en el texto hispano también se menciona a hombres que poseen una larga vida en el reino de Trimit:

E el rreyno de Trimit es todo çercado de montes de que nasçen muchas fuentes et ríos. Et es tierra muy tenplada et muy egualada, de manera que los omes que alli biven et nasçen son de grand vida que biven

¹¹⁹⁰ Ídem.

¹¹⁹¹ Ídem.

¹¹⁹² Chimento del Campo, Ana Belén, “El mito a través de sus textos. Antología de la leyenda del Preste Juan”, *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, núm. 39, 2014, pp. 429-430.

¹¹⁹³ Cabe señalar que el núcleo del reino del Preste Juan “es una tierra de insuperable prosperidad, regada en su centro por el Indo, uno de los ríos del Paraíso, que está cercano –lo que también explica que haya un ejemplar del árbol de la vida–. Abundante en animales útiles de los que ninguno es venenoso, plantas nutritivas, fuentes de agua con propiedades medicinales o protectoras, con capacidad rejuvenecedora, piedras preciosas –una de ellas protege la vista y hace invisible al que la lleva– y grandes riquezas en el subsuelo, más otros prodigios que la carta enumera...” (Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Espacios y viajes. El mundo exterior de los europeos en la Edad Media*, p. 83).

mas de dozientos años. Et son omes de buenos entendimientos, et sanas memorias, et han profundas sciencias, et biven por ley.¹¹⁹⁴

La maravilla se expresa en las gentes que pueden vivir más de doscientos años, lo que constituye una realidad extraordinaria que asombra al escritor de viajes. El relato evoca un imaginario utópico de las tierras orientales: se proyecta una zona de prosperidad, con tierras templadas, en las cuales las personas pueden vivir de buena manera y una gran cantidad de años. Se transmite la noción de un espacio idílico, que, en la mirada de Jean Delemeau, constituye “la nostalgia de épocas pasadas”. En estos términos, la civilización occidental se alimenta de “una fusión del mito grecorromano de la edad de oro con el del paraíso terrenal”.¹¹⁹⁵ Así, los lugares se describen a partir de la exuberancia de bienes y sus maravillosas bondades climáticas y naturales. En particular, el pasaje menciona que es un lugar donde ‘nasçen muchas fuentes et ríos’, lo que podría tener una relación simbólica con la fuente de la juventud, sobre todo considerando que las gentes que habitan esa región logran vivir una gran cantidad de tiempo. De hecho, la sociedad medieval “ya soñaba con ella al situarla en el centro del reino del Preste Juan o haciéndola buscar por caballeros andantes”.¹¹⁹⁶ La fuente alude a un espacio paradisiaco, en el que el agua de manantial posee propiedades virtuosas con las cuales la gente recobra la juventud y la salud, generando una recuperación corporal y espiritual. El escrito de viajes anota el espacio asombroso, basado en una naturaleza templada y apacible, y en el que las personas alcanzan de manera extraordinaria una larga vida.¹¹⁹⁷

¹¹⁹⁴ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 82.

¹¹⁹⁵ Delemeau, Jean, *En busca del paraíso*, p. 35.

¹¹⁹⁶ Delemeau, Jean, *En busca del paraíso*, p. 38. Para Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, la fuente de la juventud se caracteriza de su “agua viva”, que se expresa por el manantial que surge en medio del jardín, al pie del Árbol de la Vida, o en el centro del Paraíso Terrenal. Pues bien, “por sus aguas siempre cambiantes la fuente simboliza, no la inmortalidad, sino un perpetuo rejuvenecimiento” (Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de símbolos*, p. 515).

¹¹⁹⁷ Por otro lado, en el *El Libro del conocimiento* también se anotan maravillas extraordinarias en otras regiones, como, por ejemplo, en las tierras de Irlanda: “Et en esta isla de Ibernica avia arboles que la fruta que llevavan eran aves muy gordas quando los arboles son muy bien labrados et rregados. Et estas aves eran muy sobrosas de comer, quyer cozidas quier asadas. Et en esta isla son los omes de muy grand vida, que algunos dellos biven dozientos años los que y son nasçidos et criados, de manera que non pueden morir demientra que estan en la ysle. Et quando son muy flacos de vegetat sacanlos de la isla et mueren luengo” (*El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 20). Si bien este elemento asombroso se manifiesta en las tierras occidentales, de todas maneras, se ubica en los márgenes del mundo, bordeando con zonas limítrofes que reflejan espacios desconocidos y diferentes. En los árboles nacen frutas con forma de aves gordas y las gentes de dicha isla tienen una ‘grand vida’, en cuanto viven más de doscientos años. En este sentido, el fenómeno de

En suma, el *Libro del conocimiento* anota algunas maravillas extraordinarias de las regiones lejanas, en las que destaca las dimensiones sobrenaturales y diferentes de la otredad. Si bien los pasajes son escuetos, el autor anónimo tiene interés de incluir las maravillas como parte de la expresión del asombro en torno a las novedades y las cosas fabulosas que producen curiosidad e interés en la audiencia de los libros de viajes.

La magia y la astrología

El escrito de viajes anónimo alude brevemente algunos pasajes referidos a eventos mágicos. De las tierras del Preste Juan, se indica: “Et dixeron me otros secretos muchos de las virtudes de las estrellas, así en los juyzios como en la mágica, et virtudes otrosi de las yervas, et plantas, et mineras. Et vy ende cosas maravillosas”.¹¹⁹⁸ Y de los territorios de Persia, se señala: “E por eso los omes de Persia son muy sabios et entendidos en todas las sçientias, e han saberes muy profundos en los juyzios de las estrellas”.¹¹⁹⁹ Podemos apreciar la mención de la astrología como práctica mágica, en la que los magos observan las estrellas para conocer los sucesos venideros. La astrología se considera como una ciencia profunda, en la que se examinan las virtudes de las estrellas, y con ello, su conexión con otros elementos de la naturaleza que se ven impregnados de la influencia celeste. Para Sophie Page, “los cuerpos celestes se incluían como causas en una larga cadena de influencia que descendía desde Dios y los ángeles hasta la tierra”. En concreto, se establece una influencia de los planetas “sobre el clima, los minerales, las plantas y los animales”.¹²⁰⁰ En cierta medida, el conocimiento profundo de las cosas naturales permite aprovechar sus propiedades secretas, apoyándose en la influencia de los planetas, constelaciones y estrellas, como parte de los cuerpos celestiales que reflejan una fuerza ‘superior’. Si bien en *El Libro del conocimiento* se aborda escuetamente la presencia de estos elementos astrológicos de la otredad, estos no

lo maravilloso se expresa mediante las fuerzas extraordinarias que generan una ruptura con el mundo conocido y permiten que el viajero se deslumbre frente a las novedades de las tierras ignotas.

¹¹⁹⁸ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, pp. 62-64.

¹¹⁹⁹ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 90.

¹²⁰⁰ Page, Sophie, *La astrología en los manuscritos medievales*, p. 37.

adquieren un carácter negativo en la mirada del viajero, sino que más bien se presentan como ‘cosas maravillosas’ y ‘saberes muy profundos’ de las artes mágicas.¹²⁰¹

Monstruos y bestias fabulosas

En el *Libro del conocimiento* se narran diversos pasajes que incluyen la presencia de monstruos y bestias prodigiosas.¹²⁰² En el desierto del Sahara se describen unas asombrosas hormigas gigantes:

Lo otro es toda Zahara desabitada. Et los dos montes que dichos son llegan al Rio del Oro de que ya conté de suso, et allí cogen los dientes de los marfiles que crian rribera del rrio, et cogen oro en los formigueros que fazen las formigas rribera del rio. Et las formigas son grandes como gatos et sacan mucha tierra.¹²⁰³

Las hormigas sorprenden por su gran tamaño y por cuidar el oro que se encuentra en los hormigueros cercanos al río. La referencia a hormigas tan ‘grandes como gatos’ alude al carácter hiperbólico de los parajes lejanos y exóticos, en el que se ubican criaturas anómalas que generan una ruptura con las formas conocidas. La tradición mítica de las hormigas gigantes se remonta a la narrativa de Heródoto en el siglo V a.C., quien indica que estos

¹²⁰¹ En otras regiones se menciona de forma breve la presencia de ‘encantamientos’, aunque no se profundiza en el tipo de magia asociada. En el caso de Armenia, se señala: “Et sabed que antigua mente dezian a esta Armenia la Isla de Colcos, por que en esta Armenia entra un golfo del mar en que está una isla pequeña, et dizenle Porto Bonel. Et aquí fue el templo donde estava el carnero dorado encantado, el qual desencantó Jason el griego” (*El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 34). Y en la región de Irlanda, se anota: “Et en esta isla es un grand lago de agua que dizen el Lago Afortunado porque rribera del fueron fechos muchos encantamientos antigua mente” (*El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 20). El autor anónimo incluye la presencia de elementos mágicos basados fundamentalmente en los mitos de algunos territorios; por un lado, el ‘carnero dorado encantado’ que busca Jasón y los Argonautas; y, por otro lado, el Lago Afortunado en el que ocurrieron ‘muchos encantamientos’ en el pasado. Los espacios adquieren una connotación misteriosa, en los que, si bien se considera que los eventos extraordinarios ocurrieron en otra época, de todas formas, en el imaginario simbólico se relaciona que dichos lugares se encuentran impregnados de fuerzas mágicas, conjuros y encantamientos. Con ello, el escritor hispano integra elementos mágicos y míticos con la finalidad de forjar un tejido atractivo para los lectores y los oyentes del relato.

¹²⁰² Cabe destacar que el texto anónimo hispano se limita a mencionar las razas monstruosas “más características, sin describirlas con excesivos detalles. La única novedad que cabe reseñar es el progresivo desplazamiento desde su espacio tradicional, la India, hacia nuevas ubicaciones, todavía inexploradas, como África o las regiones extremas de Europa” (Lacarra, María Jesús, “El *Libro del Conosçimiento*: un viaje alrededor de un mapa”. En María Jesús Lacarra, María del Carmen Lacarra Ducay y Alberto Montaner (eds.), *Libro del Conosçimiento de todos los rregnos et tierras et señoríos que son por el mundo, et de las señales et armas que han*, edición facsimilar del manuscrito Z, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1999, p. 87).

¹²⁰³ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 52.

insectos monstruosos persiguen a los indios en el momento que tratan de sacar el oro, además de tener unas dimensiones exageradas en su tamaño corporal, considerando un tamaño inferior a los perros y superior a los zorros.¹²⁰⁴ En relación con esto, el autor del *Libro del conocimiento* se aleja de las versiones tradicionales de los relatos de la literatura clásica, dado que presenta diferencias en torno a la ubicación de los insectos y sus características corporales. Según Sandra Pérez Rodenas, “las hormigas gigantes ya no se sitúan ni en India ni en Etiopía, sino en el Sahara”, un espacio desértico de “tierras yermas e pobladas”. Asimismo, señala que “el autor no tuvo acceso directo a las referencias clásicas, pues ya no compara a las hormigas ni con perros ni con zorros, sino con gatos”. Finalmente, las hormigas gigantes se representan como criaturas guardianas del oro, “que en esta ocasión procede, no de minas, sino de un río”.¹²⁰⁵ El imaginario mítico exalta a las hormigas gigantes como criaturas monstruosas, las que proyectan lo descomunal y lo extraordinario de las tierras lejanas, y que, a su vez, permiten extender el conocimiento de seres fabulosos que se hallan en los márgenes del mundo, como parte de una ‘labor enciclopédica’ que compendie los saberes del universo conocido.

Asimismo, se informa la presencia de cinocéfalos en las tierras de Albizibi:

¹²⁰⁴ Albaladejo, Manuel, “La imagen de los pueblos lejanos en la obra de Heródoto”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, núm. 43, 2007, pp. 274-275; y Castro, Pablo, “El imaginario de la otredad en los viajes de Heródoto: una aproximación a la intencionalidad narrativa de los «espejos» monstruosos, maravillosos y barbáricos en los confines del mundo”, p. 15. Según César Sierra Martín, la transmisión narrativa sobre las hormigas gigantes tendría su vínculo con la temprana literatura india, ya que, en el *Mahabharata*, redactado por Vyasa (siglo III a.C.), “se menciona un oro extraído por las hormigas procedente de una región cercana al Himalaya”. Junto con esto, en el *Artha-Sastra* (siglo III a.C.), “se hace referencia al oro de las hormigas”. Dicha narración “pudo tener su eco en la cultura india o constituir la deformación de un relato indio”, en el que se han propuesto “múltiples construcciones metafóricas para identificar a estas hormigas: marmotas, pangolines, mineros tibetanos” (Sierra Martín, César, “El ‘oro de las hormigas’: paradoxografía y geografía en el *lógos* indio de Heródoto [Hdt. III 98-106]”, *LVCENTVM*, XXXIV, 2015, p. 178). Sumado a esto, tal como refiere Sandra Pérez Rodenas, la narración sobre estos insectos gigantes también se incluye en otros textos de la literatura clásica. Estrabón (ss. I a.C.- I d.C.), sitúa a estas hormigas en la India, quienes custodian el oro. Claudio Eliano (ss. II-III d.C.), también indica que estas criaturas indias protegen el oro. Por otro lado, Filóstrato de Atenas (ss. II-III d.C.), ubica a las hormigas gigantes en Etiopía, asociando estas criaturas a los grifos, en cuanto ambos cumplen la función de proteger las minas de oro. Pomponio Mela (s. I d.C.), ubica a estos insectos en la India y alude también la relación con los grifos. Y Heliodoro (ss. III-IV d.C.) describe que los grifos y hormigas provienen de Etiopía y tienen como función proteger el oro (Pérez Rodenas, Sandra, “Las hormigas guardianas de tesoros que encontraron los viajeros de Oriente: desde Heródoto hasta el siglo XIV”. En Rafael Beltrán (ed.), *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente, siglos XIV-XVII*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2019, pp. 299-306).

¹²⁰⁵ Pérez Rodenas, Sandra, “Las hormigas guardianas de tesoros que encontraron los viajeros de Oriente: desde Heródoto hasta el siglo XIV”, p. 308.

Et en este castillo de Magot moré un tienpo por que veyá et oya cada día cosas maravillosas. E ala parte del nort confinan con la Tartaria çerrada las tierras de Albizibi, que son tierras yermas et deshabitadas, pero que en algunos lugares habitan gentes, et son omes viles et comen la carne et los pescados crudos et han los rostros luengos como canes, pero que son flancos et fazen todas las cosas que veen fazer, et llamanlos sinofalos. Et yo vi uno dellos en la çibdad de Norgançio.¹²⁰⁶

Y en otro pasaje se añade:

E este rrio Tir sale del grand Lago Tanays et ayuntanse ambos a dos, et fazese muy grand rrio que va contra la trasmontana. Et non pude saber do fenescen por que van contra las tierras del Albizibi que son yermas et desabitadas, pero en algunos lugares dellas ay gentes viles que comen carne cruda et los pescados crudos et beven agua de la mar et han rostros luengos commo canes, et dizen les signosalos.¹²⁰⁷

En los confines orientales, colindando con Siberia y la zona norte de Mongolia, se menciona a los cinocéfalos como seres monstruosos, considerando su hibridación, tanto por la forma de cuerpo humano, como por los ‘rostros luengo commo canes’. En el escrito se refieren a ellos como ‘omes viles’ y ‘gentes viles’, expresando la maldad de estas criaturas, que, además, se caracterizan de su salvajismo y fiereza, en vista de que comen las carnes crudas. Según Claude Kappler, “los cinocéfalos se llevan bien con el salvajismo y la antropofagia”.¹²⁰⁸ Si bien en el texto anónimo no se explicita que estos monstruos devoren la carne humana, sí que es posible apreciar la bestialidad de estas criaturas en cuanto comen ‘la carne et los pescados crudos’. En este sentido, los cinocéfalos se representan como criaturas que mezclan la naturaleza humana y animal, haciendo que predominen sus modos irracionales, crueles e incivilizados, como reflejo de la fiereza de los territorios distantes e inhóspitos.

Por último, en las regiones de Gotia e Yrcania, se encuentran *blemmyas*:

Esta Gotia et esta Yrcania parten con las altas sierras de la trasmontana. En estas sierras veen la estrella del norte en el medio cielo, et faze todo el año un día seys meses dura el día, et seys meses dura la noche. Et es tierra desabitada pero que dizen que son fallados en esta tierra omnes que han las cabeças

¹²⁰⁶ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 82.

¹²⁰⁷ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 102.

¹²⁰⁸ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 181.

pegadas sobre los ombros, que no han cuellos ningunos, et la barva tienen sobre los pechos, et las orejas dellas llegados a los ombros. Et esta es su figura, commo estos dos omnes que están en este monte desnudos.¹²⁰⁹

Los *blemmyas* se caracterizan de ser hombres sin cabeza, o que más bien tienen el rostro en medio del pecho. Estas criaturas reflejan una asimetría en las formas, alejándose del canon tradicional del ser humano. En el *Libro del conocimiento* se describe como un hombre sin cuello que tiene la cabeza pegada sobre los hombros, además de estar desnudo y tener la barba sobre el pecho. Se representa como una criatura primitiva y grotesca, que proyecta una naturaleza desmesurada. El otro monstruoso se percibe como una antítesis de lo ideal. Para Mary B. Campbell, los seres grotescos expresan las formas feas y horribles que se oponen al canon clásico, en cuanto se alejan del cuerpo idealizado del hombre como imagen de Dios.¹²¹⁰ Incluso, tal como añade Paulo Lopes, la representación del cuerpo en el período medieval obedece a una lógica de ‘centro-periferia’, es decir, mientras más se aleja del mundo cristiano occidental –como reflejo de orden y civilización–, el cuerpo de la otredad entra en el dominio de lo imaginario, encerrando los miedos y delirios más profundos del hombre europeo.¹²¹¹ De este modo, las regiones periféricas simbolizan espacios de turbación, desorden y extrañeza, de manera que los cuerpos de los habitantes de dichos lugares son propensos a exaltar la monstruosidad y la deformidad. En estos términos, los *blemmyas* plasman lo desordenado y lo caótico, una forma inacabada de lo corpóreo, concentrando lo excesivo y lo grotesco como manifestación de una naturaleza imperfecta y diferente.¹²¹²

¹²⁰⁹ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 106.

¹²¹⁰ Cfr. Campbell, Mary, *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600*, p. 77.

¹²¹¹ Lopes, Paulo, “A representação do corpo dos habitantes dos confins do mundo no *Libro del Conoscimiento*”, *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, Edições Colibri, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005, p. 83.

¹²¹² Cabe señalar que en el *Libro del conocimiento* también se alude la presencia de diversos monstruos y criaturas fabulosas ubicadas en los rincones del mundo. En las tierras de Noruega, se refiere a los *blemmyas*: “Et sabed que de Noruega adelante contra la trasmontana es tierra deshabitada en que faze el año todo un día et una noche, seys meses dura el día et otros seys meses la noche, et que ay unas gentes que an las cabeças fixas en los pechos, que no an cuellos ninguno, pero yo non las vy” (*El Libro del conocimiento de todos los reinos*, pp. 16-18). En las islas de Java y Trapobana, se señala: “Et aquí son los grandes grifos et las grandes cocatrizes” (*El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 74). En los códices R. y N., también se anota la presencia de los pigmeos en la India: “E aquí son los omnes muy pequeños como de dos palmos en luengo. E estos lidian con las grullas et vençenlos et esta es su figura [Sigue una grosera viñeta iluminada representando un pigmeo peleando con una de aquellas aves]” (*Libro del Conoscimiento*, ed. Marcos Jiménez de la Espada, p. 75, n. 1). Asimismo, en dichos códices, se referencia el caso de los esciápodas en la zona de las islas Canarias: “E de todas estas yslas non eran pobladas de gentes mas de las tres que son [non (R.)] canaria et lançarote E forte ventura E las gentes que ende moran son a tales como estos (R. y N.) [Sigue en el código N. la pintura de un

En suma, los seres monstruosos reflejan la anomalía de las tierras lejanas; constituyen formas extrañas, grotescas y horrorosas, tanto por el exceso y carencia corporal, como por la hibridación humana y animal. En el libro anónimo se integran estas criaturas y bestias prodigiosas como parte del imaginario cultural de la sociedad medieval, haciendo resaltar la diferencia identitaria del sujeto europeo con las sociedades extranjeras y la fauna exótica de los confines del mundo. Así, el otro foráneo se concibe en base a lo ‘grotesco’, lo ‘inferior’, lo ‘inhumano’ y lo ‘salvaje’.

Las cosas extrañas

En el *Libro del conocimiento* se establece una breve mención a costumbres extrañas de los pueblos cercanos al Mar de la India: “Este braço dexé yo a man derecha et fuy por el otro braço muy grand camino, et fallé gentes de muchas creencias et de estrañas maneras et costumbres, que seria luengo de contar”.¹²¹³ El escrito ficticio refiere una noción de diferencia cultural con las gentes del Mar de la India, enfatizando que poseen ‘estrañas maneras et costumbres’. Si bien no se detallan las características de dichas prácticas y hábitos disímiles de los grupos asiáticos, el autor hispano remarca una identidad contraria a la europea, considerando que lo extraño forma parte de lo ajeno y lo impropio, donde los pueblos extranjeros se perciben como sociedades singulares y exóticas.

sciápoda ó *monópoda*; y en el código R. la misma figura perfilada solamente con la pluma]” (*Libro del Conosçimiento*, ed. Marcos Jiménez de la Espada, p. 50, n. 2). El libro anónimo hispano incluye la presencia de diversas criaturas monstruosas que maravillan por su rareza y exotismo; son criaturas anómalas, las que proyectan un exceso y desproporción en sus formas corporales, además de reflejar fiereza y peligro. Tanto los *blemmyas*, *esciápodos* y pigmeos, al igual que los grifos y cocodrilos, se ubican en márgenes extraños e inhóspitos, los que se conciben como espacios propensos para que habiten seres monstruosos, expresando la bestialidad y la incivilización. Véase también: Lopes, Paulo, “A representaçao do corpo dos habitantes dos confins do mundo no *Libro del Conosçimiento*”, pp. 85-93; y Lacarra Ducay, María del Carmen, “Las ilustraciones figurativas del manuscrito Z del *Libro del Conosçimiento*”. En María Jesús Lacarra, María del Carmen Lacarra Ducay y Alberto Montaner (eds.), *Libro del Conosçimiento de todos los rregnos et tierras et señoríos que son por el mundo, et de las señales et armas que han*, edición facsimilar del manuscrito Z, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1999, pp. 31-42.

¹²¹³ *El Libro del conocimiento de todos los reinos*, p. 66.

3.3.3- La *Embajada a Tamorlán* de Ruy González de Clavijo

En la *Embajada a Tamorlán* se anotan diversas maravillas desde los territorios de Bizancio hasta las tierras de Samarcanda. En concreto, se mencionan maravillas naturales y extraordinarias, elementos mágicos, milagros, gentes y formas bestiales, cosas extrañas y maravillas reales y artificiales.

Maravillas naturales y extraordinarias

Los embajadores castellanos se refieren a varios elementos maravillosos en las tierras orientales, que no concentran fuerzas sobrenaturales en sí, sino que expresan un sentido de admiración por lo inusual y diferente de la realidad natural de la otredad. Cerca de la tierra de Nogalia se registra un calor intenso: “E aunque quisieron folgar, no les dexavan: e comoquier que fuese de noche, la calentura era tan grande que era maravilla; e fazía un viento rizio e caliente, que parecía que ardíe”.¹²¹⁴ En la zona de Damoga se anota un fuerte frío: “E tan grande era el frío que era una grand maravilla, que los omnes e las vestias no lo podían sufrir”. Asimismo, se refiere un gran viento en dichas tierras: “E desque en la ciudat fueron, demandaron de aquel viento, e dixieron que en una sierra que encima de la ciudat estava, avía una fuente, e que cuando alguna animalia o cosa suzia, que en ella caía, que ventava tan recio aquel viento que era maravilla”.¹²¹⁵ La maravilla se manifiesta como una forma insólita de la naturaleza, que sorprende por su fuerza desmedida y que escapa de los marcos regulares y conocidos por los viajeros. El exceso de calor, frío y viento provocan que los diplomáticos perciban dichos espacios como lugares maravillosos, considerando la lejanía de los territorios y la singularidad de su clima y forma natural. Las zonas ‘extremas’ –cercanas a los márgenes del mundo conocido– resultan propensas a las alteraciones climáticas, que en particular se expresan con temperaturas duras e inhóspitas para el ser humano. En la narración de viaje se señala que el calor ‘era tan grande’, el viento ‘rizio e caliente’ y ‘tan grande era el frío’ de las zonas orientales, apreciaciones que en cierta medida reflejan fuertes contrastes con el

¹²¹⁴ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 225.

¹²¹⁵ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 329.

clima templado del mundo mediterráneo occidental, generando una sensación de asombro y maravilla frente a las tierras extremas de Asia.

Junto con esto, Clavijo describe lo maravilloso en relación con las cantidades excesivas de cosas que se encuentran en Oriente. En las tierras de Tamorlán, se indica: “E su costumbre es que aquella vianda que allí les dan, de la fazer levar para sus posadas; e si no lo fazen, lo an por baldón. E d’esta vianda fue traída tanto, que fue maravilla”.¹²¹⁶ De la ciudad de Samaricante, se refiere: “E en estas dichas huertas avía muchos melones e algodones; e los melones d’esta tierra son muchos e buenos, e por Navidat ay tantos melones e ubas que es maravilla”, además de que “cada día vienen muchos gamellos cargados de melones, e tantos que es maravilla cómo se gastan e comen; e en las aldeas ay tantos d’ellos, que los pasan e fazen como de los figos, que los tienen de un año a otro”.¹²¹⁷ De la misma región oriental, se señala: “E d’estas gentes avía tantas, que no podían caver en la ciudat ni en las plaças e calles e aldeas que de fuera d’ella avía; e so árboles e en cavas, avía tantos que era maravilla”.¹²¹⁸ Incluso, se narran las grandes riquezas y cosas asombrosas de las tierras de Samaricante:

E es tierra muy abastada de todas cosas, así de pan como de vino e carne e frutas e aves; e los carneros son muy grandes, e an las colas grandes e anchas; e carneros ha que an las colas muy grandes, como veinte libras, quanto un omne ha que tener en la mano. E d’estos carneros ay tantos e tan de mercado, que, estando el Señor con su hueste, valía el par d’ellos un ducado. Otrosí la cevada avía tan grand mercado que por un meri, que es como medio real, dan fanega e media de cevada. E de pan cozido, ay tan grand mercado que no puede ser más. E de arros, ay tanto que es infinito. E tan gruesa e abastada es esta ciudat, que es maravilla.¹²¹⁹

La noción de lo maravilloso se entronca en torno a las grandes cantidades de personas y bienes de los territorios orientales. Tanta comida, frutos, objetos y gentes fascinan a los viajeros hispanos. Se produce una sensación de que ‘ay tanto que es infinito’, describiendo tierras fértiles, ciudades inmensas y mercados prósperos y abundantes. En el caso de Samarcanda, se forja la idea de un espacio extraordinario, que concentra enormes riquezas y

¹²¹⁶ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 263.

¹²¹⁷ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 311.

¹²¹⁸ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 313.

¹²¹⁹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 311-312.

grandes cantidades de gentes que ‘no podían caver en la ciutat ni en las plaças e calles e aldeas’. Tal como sostiene Karen Daly, el viajero hispano se deslumbra por las maravillas reales, objetos opulentos y fenómenos naturales que impresionan por sus formas inusuales antes que fantásticas.¹²²⁰ En estos términos, lo asombroso constituye una expresión de admiración ante la grandeza de los territorios orientales: las cantidades excesivas de bienes materiales reflejan una opulencia que nutre un imaginario de prosperidad. No es una maravilla enfocada en lo sobrenatural, sino más bien en las formas desbordantes que proyectan realidades insólitas y diferentes.¹²²¹

Por otra parte, el embajador castellano menciona animales y seres maravillosos que cautivan por sus formas y comportamientos. De los marfiles o elefantes de la India, narra: “E este día fizieron muchos juegos de muchas maneras; e otrosí los marfiles que tenía allí el Señor, pintáronlos verdes e colorados e de otras muchas maneras, e con sus castillos, e fizieron grandes juegos con ellos. E el uno d’estos juegos e lo otro, de muchos atabales que tañían faziendo grand ruido, que era una grand maravella”.¹²²² Asimismo, describe el caso de los tábanos que impiden que los viajeros se desplacen de día: “Que se no puede andar de día en este tiempo por la grand calentura que faze, e por los muchos tábanos que ay, que matan las bestias e los ombres; e aun quando a esta aldea llegaron, no era el sol bien caliente, e los tábanos eran tantos, que las bestias no les podían sufrir, comoquier que fuesen corriendo,

¹²²⁰ Daly, Karen M., “Here there be no dragons: *Maravilla* in two Fifteenth-Century Spanish *libros de viajes*”, p. 27.

¹²²¹ Cabe señalar que, en el Imperio Bizantino y otras regiones orientales, Clavijo anota varias maravillas vinculadas a los paisajes extraordinarios que fascinan a los embajadores castellanos. En la región de Mola, se narra: “E fuera d’esta cerca, a raíz de la mar, va una calle muy fermosa de casas e palacios e huertas e mucha agua que va por ellas, que cerca el puerto como en derredor. E va esta calle así poblada fasta un lugar que es llamado Mola. E de la ciutat allí a dos leguas; es esta calle muy poblada e toda empedrada. E encima d’esta calle, están unas sierras, eso mesmo pobladas de aldeas e casas. E todo esto parece desde la ciutat, que es una tan plazentero de ver que es una maraviella. Todo lo fueron ver los dichos embaxadores mientras que aquí estovieron” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 88). En las tierras de los turcomanes, se describe: “E lunes siguiente fueron durmir en el campo; e el camino d’este día fue entre unas sierras altas, sin montes, que descendían muchas aguas; e avía muchas yervas a maravilla, así en lo alto como en lo baxo. E esta tierra era de turcomanes, que confinan fasta allí, que es una nación de moros que son allende de los turcos” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 188). Del castillo de Vasacalasisid, se menciona: “E esta noche fueron durmir a un castillo que avía nombre Vasacalasisid; el cual castillo estaba encima de una alta peña muy fuerte, a maravilla; e al pie d’él, un pueblo bien grande” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 193). La maravilla adquiere una connotación de agrado y placer en torno a la belleza del paisaje y la naturaleza. Los lugares deslumbran por sus formas únicas, tanto en la disposición de las ciudades y sus entornos, al igual que por los terrenos, la vegetación y las aguas. Es una maravilla que los viajeros observan directamente y que permite resaltar la diferencia con la otredad asiática.

¹²²² Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 289.

e iva d'ellas tanta sangre que era maravilla".¹²²³ En las tierras bizantinas, se menciona la aparición de una gran culebra: "E un día, estando aquella muger con el fijo del Emperador, vido una grand culuebra salir de un forado, e díxolo a su marido; e él respondió a la muger que le levase a do aquella culuebra avía entrado, e guardó allí fasta que aquella culuebra salió de allí, matóla con las manos; e diz que era muy grande, a maravilla".¹²²⁴ Finalmente, en la región de Persia se anota el caso de la jirafa:

La cual animalia era fecha d'esta guisa; avía el cuerpo tan grande como un cavallo, e el pescueço, muy luengo; e los braços, mucho más altos que las piernas; e el pie avía así como el bue, e fendido; e desde la uña del braço fasta encima del espalda, avía fasta diez e seis palmos; e desde las agujas fasta la cabeça, avía fasta otros diez e seis palmos. E cuando quería enfiestar el pescueço, alcávalo tanto e tan alto, que era maravilla [...] E tan alto avía el pescueço e tanto lo estendía quanto lo quería, que encima de unas paredes que oviese cinco o seis tapias en alto, podría bien alcançar a comer; e otrosí, encima de un árbol tan alto alcançava a comer las fojas d'él, que las comía mucho. Así que omne que nunca la oviese visto, le parecía cosa maravillosa de ver.¹²²⁵

Estas diversas criaturas se califican de manera 'maravillosa' por sus formas naturales, características físicas y comportamientos. Los elefantes maravillan por su 'grand ruido', los tábanos por ser 'tantos' y provocar que las gentes y bestias sangren con sus picaduras, la culebra por su gran tamaño y la jirafa por su cuello 'tan alto'. Se proyecta una naturaleza singular y exótica, lo que genera una ruptura con las cosas conocidas. De hecho, el viajero hispano destaca que 'omne que nunca la oviese visto, le parecía cosa maravillosa de ver'. Los animales maravillosos seducen por su rareza y diferencia: los embajadores observan con sus propios ojos una fauna que se aleja de lo familiar y que ingresa en la órbita de lo asombroso. Tal como afirma Barry Taylor, si bien estas criaturas no son totalmente desconocidas para las personas de la España medieval, de todas formas, los viandantes se maravillan al ver a estas criaturas que reflejan lo novedoso de las tierras exóticas.¹²²⁶ En la mirada de Francisco López Estrada, la *Embajada a Tamorlán* expresa una diferencia con otros libros de viajes medievales que describen animales prodigiosos y quiméricos, casi

¹²²³ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 203.

¹²²⁴ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 141.

¹²²⁵ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 197-198.

¹²²⁶ Taylor, Barry, "Late medieval Spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa", p. 231.

siempre recogidos de otros relatos, ya que en este caso se anota algo que se “está viendo y pertenece a una realidad extraordinaria”.¹²²⁷ En este sentido, la maravilla se relaciona con la fascinación de criaturas novedosas y exóticas, lo que provoca una sensación de entrar en un nuevo mundo observando cosas nunca vistas y que representan formas naturales asombrosas y diferentes de la otredad oriental.

Magia y encantamientos

La *Embajada a Tamorlán* refiere brevemente un caso asociado a la magia, al que se alude como parte de una historia asombrosa de Bizancio:

E entre estos mármoles estaban tres figuras de culuebras de cobre e de otros metales; e eran tan gruesas como dos muslos de omne cada una, torcidas en uno como sogas; e encima tenían tres cabeças, apartada la una de la otra, e las bocas abiertas. E dezían que fueran puestas aquellas cabeças e figuras de culuebras allí por un encantamiento que fuera fecho. E dezían que en la ciudat solía aver muchas culuebras e otras animalias malas que matavan los omnes e que los emponçoñavan; e que un emperador que a la sazón era, que las fizo encantar en aquellas figuras de culuebras. E que de allí adelante, nunca fizieron mal a ninguna persona en la ciudat.¹²²⁸

El episodio de lo mágico se incluye como un evento anecdótico que explica las formas de las culebras de cobre que se encuentran en la ciudad de Constantinopla. Se menciona que el encantamiento realizado contra las culebras y otros animales peligrosos busca detener la acción nociva de estas criaturas. Tal como señala Francisco López Estrada, “las *culuebras* eran parte del grupo escultórico en forma de columna (mármol) y procedían de Delfos”, siendo “llevadas allí por el emperador Constantino”.¹²²⁹ En cierta medida, se establece una relación del objeto material y el encantamiento como una ‘protección’ a las gentes, en cuanto las resguarda de los males de los animales salvajes y dañinos. Con todo, la presencia de lo mágico en la escultura de las culebras cumple el rol de enfatizar en la forma llamativa del objeto artístico, que asombra al narrador por el modo de su elaboración y el sentido simbólico de la protección a las personas del imperio.

¹²²⁷ López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, p. 84.

¹²²⁸ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 127.

¹²²⁹ López Estrada, Francisco (ed.), Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 127, n. 103.

Los eventos milagrosos

El escrito de Ruy González de Clavijo narra numerosos episodios asociados a los milagros. En las tierras de Constantinopla se relata el caso del dragón y el milagro del brazo de San Juan:

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 dragón, que avían por costumbre los de la ciudad de dar cada año a comer aquel dragón una persona, que echavan siempre a quién caería suerte. E aquel a quien caía, 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 ciudad avía; e dixo a los dichos monjes que él avía oído algunas vezes 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 avía mostrado por él, que quisiese agora demostrar este, e fiziese como su fija no muriese tan mala muerte como era morir comida de aquella fiera e la librasse 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 levava 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, qu'él estonces, que le lançó el dedo de sant Juan en la boca e que reventó luego el dragón. E que fue un grand miraglo e que aquel, que se convirtió a la fee de Iesu Christo.¹²³⁰

La narración menciona la presencia del brazo derecho de San Juan Bautista, que se utiliza para detener la amenaza del dragón. El brazo sagrado constituye una reliquia que concentra las virtudes del santo: es un brazo que aparece 'fresco e sano'.¹²³¹ Sin embargo, a pesar de la buena conservación de la reliquia, la mano tenía la carencia de un miembro, en la que le faltaba el dedo pulgar. En torno a esto, los monjes de la iglesia les cuentan una historia asombrosa a los embajadores, en la que describen las virtudes de la reliquia y explican la

¹²³⁰ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 122-123.

¹²³¹ En la *Embajada* se anota: "Aquí en esta iglesia estava otro braço de sant Juan Bautista, el cual les fue mostrado a los dichos embaxadores; el cual braço era el derecho; e era desde el codo ajuso con su mano, e estava fresco e sano". Incluso, se recalca que 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 braço estava sano, segund allí paresció" (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 122).

relevancia del dedo santo.¹²³² El relato destaca la constante amenaza del dragón que exige un tributo a las personas de una ciudad, y que las gentes echan suertes para sacrificar a alguien que sería devorado por la bestia y así evitar la devastación en la zona. En este caso, la ‘fija de un omne bueno’ es elegida para ser sacrificada ante el dragón, por lo cual, ante el dolor del padre de imaginar que su hija sería devorada por la bestia, acude a los monjes para contar con el poder de la reliquia. El padre de manera oculta arranca el dedo del santo con sus propios dientes, lanzándolo posteriormente a la ‘boca’ del dragón, provocándole la muerte a la criatura maligna. Tal como sostienen Rafael Beltrán y Karolina Zygmunt, el hombre ‘bueno’ asume “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)”, además de que es “convencido por el poder taumatúrgico del brazo santo”, hecho por el que “se convertirá del paganismo al cristianismo”. Asimismo, la reliquia adquiere un uso instrumental como “cebo letal, señuelo hechizante o carnaza destructora de la fiera”.¹²³³ En cierta medida, el escrito resalta la fuerza milagrosa de la reliquia capaz de detener la amenaza de la criatura bestial y, con ello, de reforzar la devoción en la fe cristiana que permite contar con el apoyo del poder celestial. El hombre pagano encarna un proceso de conversión, dado que ‘avía oído algunas veces que Dios avía fecho algunos miraglos por sant Juan’, por lo que acude a la iglesia para acercarse a la reliquia. De hecho, él ‘quería creer e que era verdat, e adorar en aquel braço suyo que allí tenían’. Se aprecia el brazo del santo como un objeto sagrado que permite otorgar protección a las personas, con lo cual el hombre gentil vuelca su fe hacia el poder del Dios cristiano para derrotar al dragón, como representante de las fuerzas malignas y demoníacas.¹²³⁴ En este sentido, San Juan se torna una figura heroica y protectora que asegura

¹²³² Tal como sostiene Victoria Béguelin-Argimón, los embajadores cuando visitan ciudades de tradición cristiana “escuchan leyendas locales cuyos protagonistas son ángeles, santos o personajes bíblicos, y oyen relatos de hechos maravillosos y milagrosos. Los viajeros incluyen en sus textos todos estos materiales, que presentan muy a menudo un carácter insólito y sorprendente” (Béguelin-Argimón, Victoria, “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV”, p. 89).

¹²³³ Beltrán, Rafael y Zygmunt, Karolina, “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)”. En Juan José Pomer Monferrer y Jordi Redondo (Eds.), *Piedat, prodigi y mitificació a la tradició literària occidental*, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 2019, p. 18.

¹²³⁴ Según Hans Biedermann, el dragón simboliza una criatura bestial, caótica y violenta. En la simbología cristiana, esta bestia encarna el elemento diabólico, asociándose también con el fuego y el caos primitivo (Biedermann, Hans, *Dictionary of Symbolism. Cultural icons & the meanings behind them*, Meridian, New York, 1994, pp. 102-103). Sumado a esto, J. C. Cooper señala que, para la cultura occidental, el dragón refleja una “naturaleza ctónica, destructiva y maligna”, manteniendo una relación simbólica con la serpiente como expresión del “caos” y “la naturaleza indomable”. En esta línea, “los dragones son monstruos autóctonos y

la defensa contra la fiera perversa e indomable, otorgando la ‘liberación’ de la doncella y la paz a las personas de la ciudad. De este modo, la figura simbólica de San Juan concentra “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”.¹²³⁵ La muerte del dragón confirma el poder del milagro: el santo ‘revienta’ a la bestia maligna y libera a las gentes de las garras demoníacas. En definitiva, la narración incluye esta leyenda milagrosa con una finalidad didáctica: se busca resaltar el poder de lo sagrado, que mediante la intervención del santo –como expresión del poder ‘superior’– logra purificar el mal y fortalecer el espíritu de los creyentes.

En el relato se describen también varias reliquias y objetos sagrados que adquieren un carácter ‘protector’ y ‘superior’, como reflejo de la fuerza sobrenatural y trascendente. De la isla de Lipar, ubicada en el archipiélago volcánico del mar Tirreno, se relata: “E en esta isla está el velo de santa Ágata; e aquí en esta isla solía arder, e por ruego de la buenaventurada sancta Agueda cesó de arder e esta isla e otras islas que son cerca d’ella. E cuando ven que arden las otras islas, porque no venga el fuego d’ellas a esta, que sacan aquel velo e que luego cesa el fuego”.¹²³⁶ El velo de la santa Águeda, como objeto sagrado, posee virtudes superiores que permiten la intervención milagrosa. La reliquia expresa un medio por el cual se transmite la fuerza divina que aplaca el fuego de la isla. La acción milagrosa tiene como objetivo proteger a las gentes que habitan los lugares, realizando el poder de la santa y la devoción en la fe cristiana. Para Alain Dierkens, el cuerpo del santo expresa un medio conductor para extender la fuerza milagrosa. En estos términos, la reliquia corporal concentra las virtudes de la figura santificada, que, actuando en nombre de Dios, puede realizar milagros en beneficio de las personas.¹²³⁷ Ahora bien, la reliquia corporal puede ser dos tipos; por un lado, una reliquia directa, la que refleja una escisión del cuerpo, o, por otro lado, una

‘dueños del suelo’ contra los que deben luchar héroes, conquistadores y creadores para conseguir el dominio o la ocupación de la tierra”. Específicamente, “dar muerte al dragón representa el conflicto entre la luz y las tinieblas, la muerte de las fuerzas destructivas del mal o el hombre que supera su propia naturaleza oscura para conseguir el autodomínio. El rescate de la doncella de las garras del dragón representa la liberación de las fuerzas puras tras vencer a las fuerzas del mal” (Cooper, J. C., *Diccionario de símbolos*, pp. 68-69).

¹²³⁵ Beltrán, Rafael y Zygmunt, Karolina, “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)”, p. 18.

¹²³⁶ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 91.

¹²³⁷ Dierkens, Alain, “Réflexions sur le miracle au haut Moyen Age”, p. 120.

reliquia indirecta, la que constituye un objeto que perteneció al santo, o que estuvo en contacto con el personaje bienaventurado o su tumba sagrada.¹²³⁸ En el caso de la santa Águeda, su velo representa una reliquia indirecta, en vista de que el objeto sagrado estuvo en contacto con la mujer bendita. Con ello, el velo concentra una fuerza ‘superior’, que, mediante el ‘ruego de la bienaventurada sancta’, permite la intervención sobrenatural que cesa el fuego de los volcanes de la isla, asegurando la protección de las personas.

Asimismo, en las tierras de Constantinopla se encuentran imágenes milagrosas:

En una pared d’estos dichos sobrados, de la mano esquierda como omne subía arriba, estava una grandísima losa blanca en la pared, entre otras, en que estava de suyo propio, sin matizamiento alguno fecha e debuxada, la Virgen santa María con Iesu Christo en braços, e sant Juan Bautista, de la otra parte. Estas imágenes no eran debuxadas ni pintadas con ninguna cosa de color, ni fechas de entretallamiento, mas de suyo mismo porque la propia piedra nasció assí y se crió con las propias venas y señales de la piedra que en ella se parecían y formábanse en ella, e fazían aquellas imágenes. E dezían que cuando aquella piedra fue labrada e sacada para poner allí, vieron aquellas imágenes en ella; e que por grand milagro o por ser esta dicha iglesia la mayor de la ciudad, fue traído e puesta allí aquella piedra. Estas dichas imágenes parecían como que estoviesen entre las nubes del cielo cuando está claro, o como si toviesen un velo delgado ante sí. E tanto parecían más maravillosas como cosa spritual que Dios quiso allí mostrar.¹²³⁹

También se encuentra una imagen de Santa María que realiza milagros:

E el cuerpo d’esta iglesia es obrado de obra de musica, muy fermosamente. En esta iglesia está figurado una imagen de santa María en una tabla, la cual imagen dizen que debuxó e fezo con su mano propia sant Lucas; la cual imagen dizen que ha hecho e faze muchos miraglos cada día, e los griegos han en ella grand devoçón e fázenle grand fiesta; la cual imagen está pintada en una tabla cuadrada, tan ancha como seis palmos, e otros tantos, en luengo, e está sobre dos pies. E la dicha tabla es cubierta de plata, e en ella están engastonadas muchas esmeraldas e çafís e truquesas e aljófar e otras muchas piedras; e está metida en una caxa de fierro, e cada martes le fazen una grand fiesta, e ayúntanse allí mucha gente de religiosos e de beatos e otras muchas gentes, e otrosí e ayúntanse clérigos de muchas iglesias.¹²⁴⁰

¹²³⁸ Dierkens, Alain, “Réflexions sur le miracle au haut Moyen Age”, p. 121.

¹²³⁹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 131-132.

¹²⁴⁰ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 139.

En la narración se menciona la presencia de imágenes sagradas que poseen una confección sobrenatural. En el primer caso, se alude al dibujo de la Virgen María con Jesucristo y San Juan Bautista, que no sería realizado por la acción humana, sino más bien por la fuerza sobrenatural divina. Así, la piedra forjó la imagen sagrada como un ‘grand milagro’, resaltando los iconos cristianos y su significación trascendente que propician una atmósfera de devoción espiritual. Barry Taylor señala que para Clavijo esta imagen es maravillosa porque no tiene intervención humana;¹²⁴¹ en cierta medida, esta refleja una piedra natural que mediante la fuerza milagrosa de Dios proyecta la representación de las figuras cristianas. De hecho, estas imágenes ‘parecían más maravillosas como cosa spritual que Dios quiso allí mostrar’, con lo cual, se exalta el poder celestial que envuelve un mensaje significativo en torno a la piedad religiosa. Asimismo, en el segundo caso, se describe la imagen de Santa María en una tabla, la cual se dice que fue hecha por el propio evangelista San Lucas y que realiza diversos milagros cada día.¹²⁴² El objeto sagrado es desarrollado por un santo, intermediario del poder divino, que transmite una imagen pictórica de la madre de Cristo. La obra genera un gran fervor religioso en las gentes, tanto así que ‘los griegos han en ella grand devoçón e fázenle grand fiesta’. Para Antonio Bravo García, en la *Embajada* se aprecia que, a ojos de los griegos, las “reliquias poseían un valor precioso”.¹²⁴³ En esta línea, las reliquias concentran una fuerza sobrenatural y milagrosa, en el que las personas confían en su poder protector y trascendente, de modo que se efectúan fiestas y celebraciones con estos objetos sagrados que permitan conmemorar su valor espiritual y el poder maravilloso de Dios. En este sentido, Clavijo destaca las reliquias y objetos sagrados como elementos que suscitan un gran fervor religioso, expresado en festejos y emociones piadosas que proyectan en la acción milagrosa una intervención sobrenatural proveniente de Dios,

¹²⁴¹ Taylor, Barry, “Late medieval Spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa”, p. 226.

¹²⁴² Hay que tener presente que existe una tradición literaria e iconográfica que se refiere a la leyenda de San Lucas como pintor del retrato de la Virgen. Aún no se ha arrojado una luz clara sobre el origen de esta historia legendaria, aunque los primeros testimonios que mencionan el retrato de la Virgen por el pintor santo provienen del siglo VI. Para Hans Belting, en esta leyenda se representa al evangelista como el “pintor de la madre y el niño”. Asimismo, se introduce una intervención sagrada de la Virgen para que ella misma termine el retrato, como “un milagro obrado por el Espíritu Santo, para así poder afirmar una autenticidad aún superior de la obra”. De este modo, la imagen milagrosa se legitima como una “reliquia” de origen celestial (Belting, Hans, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Akal, Madrid, 2009, p. 75, pp. 81-84).

¹²⁴³ Bravo García, Antonio, “Viejo y nuevo sobre los viajeros *a y desde Bizancio*”. En Miguel Cortés Arrese, *Caminos de Bizancio*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007, p. 38.

reflejando un mensaje trascendente que busca consolidar la devoción y la vida espiritual de la comunidad cristiana.¹²⁴⁴

Finalmente, Clavijo describe cómo Dios realiza diversos milagros que resguardan a los viajeros cristianos:

E desde fueron puestas todas las cosas en la dicha carraca e ellos en salvo, entendieron que Dios avía fecho por ellos muchos miraglos en muchas maneras: lo primero, en los escapar de tormenta tan grande e tan desfecha como aquella; e dezían el patrón e los marineros que allí estavan, que avía doze años que nabegavan en aquel mar, e que nunca tan grand tormenta vieran. E en lo otro dezían que mostrara Dios miraglo en los poner a salvo a ellos e a las cosas qu'el señor Rey enviava; en no ser robados de turcos ni de los marineros, que lo fizieran más aína, salvo por estar en la tierra de los turcos. Otrosí, en fallar allí aquella carraca, la cual dixo el patrón que estido en punto de ser perdida.¹²⁴⁵

En el escrito se anota la presencia del milagro con un carácter 'protector' para los viandantes cristianos. Por un lado, el poder divino los cuida frente a las amenazas de los fenómenos naturales inclementes, permitiendo que puedan escapar de una gran tormenta, al igual que ante los ataques de los enemigos de la fe, evitando ser asaltados por los turcos y piratas en las costas orientales. Incluso, se expresa cómo Dios ayuda en que la nave de los viajeros cristianos no se pierda, salvándolos de una catástrofe ante la bravura del mar y el tiempo borrascoso. Si bien el relato pone el foco en un peligro que intimida a los embajadores cristianos, el poder de Dios se impone como una fuerza 'superior' que protege a sus fieles.

¹²⁴⁴ En el relato de Clavijo también se presta especial atención a las emociones de las personas por las reliquias y la presencia milagrosa del poder divino: "E cuando dizen las oras, sacan aquella imagen fuera de la iglesia a una plaça que y está; e tan pesada es, que han tres o cuatro omnes que sacar en ella con unos como cintos de cuero que tienen, con sus ferpas, de que travan de aquella imagen. E desde la han sacada, pónenla en medio de la plaça e fazen toda la gente oración a ella, con grand lloro e gemidos que la gente da. E estando así, viene un omne viejo e faze oración ante aquella imagen, e desí tómalas en peso muy ligeramente, como si no pesase nada, e trahéla en la procesión e desí métela en la iglesia. E maravilla es un omne solo alçar tan grand peso como aquella imagen. E dizen que otro omne ninguno no la podría alçar, salvo aquel que viene de un linaje que plaze a Dios que la alçe" (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 139-140). En la *Embajada* se narra las fuertes emociones de las personas, las cuales oran con 'grand lloro e gemidos' ante la presencia de los objetos sagrados. Estas emociones reflejan la pasión religiosa, en el que, las reliquias, concentran un poder 'superior' que produce expectativas en las personas, como una manifestación material de la fuerza celestial. De manera concreta, la acción milagrosa se aprecia en la fuerza extraordinaria que adquiere un hombre viejo que es capaz de tomar la imagen sagrada, una reliquia muy pesada que no podría levantar cualquier persona, sino, únicamente, aquellas que han sido escogidas por Dios. El milagro resalta la intervención celestial en el mundo terreno, concediendo una fuerza prodigiosa a un hombre viejo que demuestra poseer una profunda devoción, por lo que se puede trasladar la reliquia y realizar la procesión hacia la iglesia. Así, se transmite la noción de que el poder de Dios es 'superior', 'infinito' y 'maravilloso'.

¹²⁴⁵ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 155.

El pasaje adquiere un sentido didáctico, con el que se busca enseñar la fuerza trascendental divina que tiene la capacidad de aplacar cualquier mal. Con todo, el uso narrativo de lo milagroso se torna un recurso para presentar el poder altísimo de Dios, así como también su gloria y bondad con las personas, buscando generar una edificación espiritual de las gentes y reforzar su fe mediante eventos ‘significativos’ de la intervención sagrada.

Formas grotescas e infernales

En la narrativa de la *Embajada* se establecen muy pocas anotaciones sobre lo ‘monstruoso’, quedando más bien concentrado en las formas grotescas e infernales de algunos pueblos orientales.

Cerca de las tierras de Tanguiquina se menciona la presencia de criaturas infernales: “E acerca d’las ciudades e lugares onde avía aguas e prados, fallábamos eso mesmo mucha gente, d’ellos tantos, e tan feos andavan del sol, que parecía que del infierno salían. E tantos eran, que parecían infinitos”.¹²⁴⁶ En el texto se describe a estas gentes como criaturas ‘feas’, que representan formas grotescas y diabólicas. Se considera que estos seres provienen del infierno, al andar bajo el sol, en una tierra calurosa e inhóspita. Juan Casas Rigall sostiene que las razas prodigiosas y portentos humanos “apenas tienen cabida en el relato”. No obstante, en las tierras orientales se anota que “había individuos semejantes a diablos a causa del calor extremo”.¹²⁴⁷ El ‘otro’ oriental expresa lo anómalo y lo demoníaco por ubicarse en tierras calurosas que provocan su deformidad y fealdad. En cierta medida, se forja un imaginario de lo diabólico centrado en el clima caluroso, estableciendo una relación con el fuego del infierno, donde las gentes que habitan estos lugares áridos y desolados adquieren formas grotescas que provocan un rechazo por su naturaleza horrorosa.¹²⁴⁸

¹²⁴⁶ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 238.

¹²⁴⁷ Casas Rigall, Juan, “Razas humanas portentosas en las partidas remotas del mundo (de Benjamín de Tudela a Cristóbal Colón)”, p. 274.

¹²⁴⁸ Por otro lado, en las tierras de Damonga, se menciona cómo el señor oriental ordena la construcción de torres con las cabezas de los tártaros blancos. Así, “estavan dos torres tan altas quanto podría omne echar una piedra en alto, que eran fechas de lodo e de caveças de omnes. E estavan otras dos torres caídas en tierra. E estas torres que d’estas caveças eran fechas, era una generación de gentes que llaman tártalos blancos; e estos eran naturales de una tierra que es entre la Turquía e la Suria”. También se refiere que Tamorlán, tras vencer a los tártaros blancos, ordena la construcción de estas torres: “E ellos, estando cerca d’esta ciudat, llegó la hueste del Señor, que los desvarató, e matáronlos cuantos allí fallaron; e de las sus cabeças, mandó el Señor fazer aquellas cuatro torres, que eran fechas; un lecho de caveças, e otro de lodo”. Finalmente, menciona la gran cantidad de muertos: “E fuese fecho así, e por do iva la hueste, de que oyeron este mandamiento, mataron

Las cosas extrañas

En la narrativa de Clavijo se mencionan pocos pasajes que aluden a lo ‘extraño’. En las tierras de Samarcanda, se describe el pabellón del soberano oriental: “E cuando el viento desconcertava este pabellón e los árboles d’él, subían omnes encima d’ella e andavan a pies por ella a do querían. Así era tan alto que de lexis parecía castillo, e tan grande e tan alto e tan ancho era este pabellón que era una estraña cosa de ver”.¹²⁴⁹ Incluso, en la iglesia de San Juan Bautista en Constantinopla, se refiere un conjunto de obras artísticas:

E luego, encima de la su entrada primera d’esta iglesia, estava una figura de sant Juan muy rica e muy debuxada, de obra de musica. E junto con esta puerta estava un chapitel alto, armado sobre cuatro otros; e so él pasan para entrar al cuerpo de la iglesia. E el cielo d’este chapitel e las piedras d’él es todo imaginado de imágenes e figuras muy fermosas, de obras de musica. La cual obra de musica son de unos pedaquelos muy pequeños, que son d’ellos dorados de fin de oro, e d’ellos de ezmalte e azul e blanco e verde e colorado e de otras muchas colores, quanto pertenesce para departir las figuras e imágenes e lazos que allí están fechos; así que esta obra parece estraña de ver.¹²⁵⁰

La noción de lo extraño se concibe como un elemento de rareza y diferencia. En el primer caso, el viajero se sorprende de las grandes dimensiones del pabellón, que se muestra como un lugar espacioso y alto, tanto así que de lejos parece un castillo. El tamaño del pabellón genera la extrañeza: provoca una ruptura con las formas que ha conocido de las tiendas y edificios del mundo oriental, reflejando dimensiones superiores y llamativas. En el segundo caso, el conjunto de obras artísticas –como la figura de San Juan, los capiteles de la iglesia, las figuras e imágenes realizadas en fino oro, y diversos esmaltes y colores– se conciben como formas extrañas. Si bien se aprecian como objetos hermosos, los embajadores se impresionan de la variedad de formas en el conjunto de obras e imágenes al interior de la

cuantos tártaros blancos podieron aver. Así que por los caminos fallaríades muertos en un lugar diez; en otro lugar, veinte; en otro, tres o cuatro. Así que dezían que fueron estos tártalos que así morieron, más de sesenta mil” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 219-220). La anotación de Clavijo exalta la diferencia con la otredad oriental, la que se aprecia de manera bestial y grotesca, expresando actitudes bárbaras e incivilizadas. Si bien no se detiene explícitamente en anotar una crítica o rechazo al evento narrado, el embajador se impresiona de la gran cantidad de muertos que encuentra en el camino. El ‘otro’ salvaje manifiesta una fuerza destructiva, en la medida que construye torres con las cabezas de los enemigos, reflejando maneras feroces e inhumanas que se alejan del orden civilizado.

¹²⁴⁹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 274-275.

¹²⁵⁰ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 118.

iglesia bizantina. En ambos pasajes, los objetos se describen como ‘una estraña cosa de ver’ y una obra que ‘paresce estraña de ver’. La rareza se percibe desde lo visual: los elementos materiales producen un quiebre con las formas familiares y conocidas, proyectando realidades exóticas, novedosas y diferentes.

Las maravillas reales y artificiales

En la *Embajada* se anotan diversas maravillas reales y artificiales, como objetos y construcciones realizadas por el hombre. En las tierras bizantinas describe un obelisco del hipódromo de Constantinopla:

Adelante un poco, entre estos dichos mármoles, estavan dos basas de piedra mármol muy grandes, una encima de otra, que era cada una tan alta como lança de armas e más. Encima d’estas basas, estavan cuatro tejos de cobre cuadrados, e encima d’estos tejos estava enfiesta una piedra afusada, todavía más aguda, faza riba, la cual piedra podría ser tan alta como seis lanças de armas. E esta piedra estava puesta sobre los dichos tejos, que no estavan pegadas ni se tenían con ninguna cosa, tanto que era una grand maravilla de ver una tan grand piedra e tan aguda e tan delgada, como pudo ser puesta allí, o cual ingenio o cual fuerça de omne la podieran enfiestar o poner allí; que tan alta es, que por la mar paresce antes aquella colupna de muy grand pieça, que no la ciudat.¹²⁵¹

También menciona el caso de la columna de Justiniano:

En esta plaça, ante la iglesia, estava una colupna de piedra, muy alta a maravilla; e encima d’ella estava una grand losa llana; e encima ‘ella estava puesto un cavallo de cobre, atan grande como podrían ser cuatro cavallos grandes; e encima d’él estava una figura de caballero armado, otrosí de cobre, con un plumaje muy grande en la cabeça, a semejança de cola de pavón. E el cavallo tenía unas cadenas de fierro atravesadas por el cuerpo, que estavan atadas a la colupna que lo tenía, que no cayese ni lo derrocasse el viento. El cual cavallo es muy bien fecho; e está figurado con la una mano e con el pie alçado, como que quiere saltar ajuso. E el cavallero que está encima tiene el braço derecho tan alto e la mano abierta, y con la mano izquierda del otro braço, tiene la rienda del caballo e una pella en la mano, redonda e dorada. El cual cavallero e cavallo es tan grande, e la colupna, tan alta que es una cosa maravillosa de ver. E esta imagen de cavallero que encima d’esta colupna está dizen que fue el

¹²⁵¹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 126.

emperador Justiniano, que edificó esta iglesia e fezo grandes fechos en los turcos e en su tierra en su tiempo.¹²⁵²

Los embajadores se deslumbran ante las construcciones de las columnas que exaltan el poder del imperio bizantino. De manera concreta, la admiración se centra en la confección de los obeliscos, tanto en la disposición de las formas como en el ingenio utilizado por los creadores de dichos objetos. En el primer caso, se resalta que la piedra del obelisco se mantiene firme sobre el pedestal, poniendo énfasis en su grandeza y altura. Clavijo señala que es ‘una grand piedra e tan aguda e tan delgada’, la que constituye una ‘grand maravilla de ver’. Se forja una noción de asombro en torno al objeto material, al igual que por el ingenio, la habilidad y la creación humana. De hecho, se indica que el ‘engenio’ y la ‘fuerça de omne la podieran enfestar o poner allí’, con lo que se remarca la destreza y artificio para lograr levantar la gran pieza de piedra, como proyección de fuerza y monumentalidad. En el segundo caso, la columna de piedra se concibe ‘muy alta a maravilla’, destacando, además, por el remate de una escultura de un caballero en la parte superior, que expresa una ‘cosa maravillosa de ver’. La admiración se centra en la confección de la columna y la figura artística representada, en cuanto forma parte de la creación del hombre. En cierta medida, la maravilla se circunscribe al plano de lo ‘real’, alejándose de toda connotación sobrenatural, y limitándose a valorar la destreza de las personas que realizan estas obras bellas y asombrosas.¹²⁵³

Junto con esto, Clavijo retrata la iglesia de Santa Sofía:

¹²⁵² Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 128-129.

¹²⁵³ En el Imperio Bizantino y las tierras orientales se anotan varias construcciones que deslumbran como maravillas ‘reales’. En una de las iglesias de Constantinopla, se indica: “Fuera del cuerpo de la iglesia, estava una calostra de obra bien fermosa e de muchas istorias, entre las cuales estava figurado la verga de Josué, de linaje dende veno la Virgen santa María; e era obra de musica, e tan maravillosa e tan rica e tan debuxada. E tengo qu’el que esto vido, no vido otra tal cosa maravillosa” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 123). En otro recinto sagrado de Bizancio, se señala: “E el suelo d’esta iglesia estava maravillosamente obrado, ca era cubierto de losas de pólfido de jaspe de muchas colores e en él fechos muchos lazos. E d’esta obra mesma eran las paredes” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 133). Incluso, de las casas y mezquitas islámicas, se narra: “En esta ciudat ay muy grandes edificios de casas e mezquitas, fechas de maravillosa obra de azulejos e de losas e de azul e de oro e de obra de gesería, e vidrieras muy fermosas e muchas” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 200). En los tres casos se resalta la hermosura de las construcciones, como obras ricas y maravillosas, que cuentan con un trabajo delicado y prolijo. Los viajeros castellanos establecen un énfasis en la creación humana, valorando la buena confección y el diseño de las formas, ya sea cuando se destaca la imagen sagrada de la iglesia ‘tan debuxada’, el suelo del edificio religioso ‘maravillosamente obrado’ o las casas y mezquitas musulmanas ‘fechas de maravillosa obra’. Cada conjunto artístico y arquitectónico expresa formas armónicas que deslumbran a los embajadores, pero, sobre todo, manifiestan un agrado estético por estos objetos materiales que forman parte de la creación del hombre.

E las paredes e el suelo de la dicha cuadra e naves eran de losas muy grandes de jaspes de muchas colores e muy broñidas, en que estavan fechos muchos lazos e trancamientos, bien fermosos de ver. E una pieça de las paredes de los arcos que sostenían la dicha cuadra eran de losas blancas muy hermosas, en que estavan fechos muchos entretallamientos de muchas figuras propias. E lo que y era así entretallado e cubierto de losas, e era cuanto un estrado de omne en alto del suelo; e dende arriba, era de obra de musica muy rica e muy bien fecha. E los sobrados de las naves cercavan arriba toda la cuadra en derredor, salvo allí do era el altar menor, todo lo cual era cosa de ver. Estos dichos sobrados avían en ancho ochenta pasos, e alderredor, cuatrocientos e diez pasos. Estos andantes sobrados e el cielo d'ellos eran obrados de obra muy de musica muy fermosamente artificiado.¹²⁵⁴

Asimismo, se anota sobre un palacio de Tamorlán en Samarcanda:

E d'esta puerta 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 d'aquí levaron a los dichos embaxadores a unos sobrados. E toda esta casa era doblada. E allí les mostraron tantas cámaras e apartamentos 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 apartamentos qu'el Señor avía fecho para estar con sus mugeres, en que avía estraña obra e rica, así en las paredes como en el cielo e en el suelo. E estos palacios estavan obrando muchos maestros de muchas maneras.¹²⁵⁵

Los edificios del mundo bizantino y oriental se describen como construcciones bellas y sutiles. En el caso de la basílica de Santa Sofía, se menciona un trabajo prolijo en la realización del suelo, las paredes, los arcos y las diversas partes de su arquitectura y decoración.¹²⁵⁶ Se estima como una obra 'muy rica e muy bien fecha', reflejando un edificio con ornamentos 'bien fermosos de ver'. De manera específica, en el escrito se apunta que el trabajo del cielo de la iglesia está 'muy fermosamente artificiado'. Se alude directamente a la creación humana, como artificio, en el que la construcción se realiza con ingenio y habilidad, forjando una producción artística maravillosa, colorida y refulgente. Sumado a esto, en el caso del palacio oriental de Samarcanda, también se refiere a la belleza de las

¹²⁵⁴ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 131.

¹²⁵⁵ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 248.

¹²⁵⁶ Miguel Ángel Pérez Priego sostiene que, en la *Embajada*, las iglesias de Constantinopla se conciben como maravillas mecánicas y artísticas construidas "por la mano del hombre", en las que resaltan una belleza impresionante y magnífica en sus decoraciones y mosaicos (Pérez Priego, Miguel Ángel, "Maravillas en los libros de viajes medievales", p. 73).

paredes que poseen pinturas y trabajos de azulejos. Estas son obras ostentosas, coloridas y ricamente decoradas con oro, que se califican como producciones materiales agraciadas y asombrosas, ‘fechos a muchas maravillas’. En esta línea, los artistas, arquitectos y decoradores del palacio se representan como ‘maestros sotiles’ que obran de muchas maneras, realizando trabajos extraños, ricos y fabulosos. Lo sutil expresa la idea de lo delicado, lo fino y lo delgado, incluso vinculado a la agudeza y perspicacia como reflejo del ingenio artístico de estos maestros en la construcción de las obras.¹²⁵⁷ Con todo, la maravilla real se centra en las construcciones realizadas por los hombres, quienes emplean maneras creativas y sutiles para crear formas artísticas que sorprenden por una confección singular y minuciosa.

Por último, en la *Embajada* se relata sobre un árbol de oro en una de las tiendas de Tamorlán:

E delante d’este dicho platero e mesa, estava un árbol de oro, fecho a semejança de robre, que avía el pie tan grueso como podría ser la pierna de un omne, con muchas ramas que salían e ivan a una parte e a otra, con sus fojas como de robre; e sería tan alto como un omne, e pujava sobre el platero que cerca d’él estava. E la fruta que este dicho árbol avía, eran muchos balaxes e esmeraldas e turqueas e çafires e rubís e aljófar muy grueso, a maravilla, claros e redondos e escogidos, e guarnidos en muchas partes por el árbol. Otrosí por el dicho árbol ivan muchas paxarillas de oro, esmaltadas e fechas de muchas colores, e estavam asentadas por el árbol, d’ellas las alas abiertas e d’ellas, asentadas sobre las fojas del árbol, como que se querían caher. E fazían semejança que querían comer de aquella fruta del árbol, e tratavan con los picos de los balaxes e turqueas e otras piedras que por el dicho árbol estavam.¹²⁵⁸

Clavijo anota un árbol artificial realizado en oro, el cual posee una base gruesa y diversas ramas que se extienden por lo alto, alcanzado el tamaño de un hombre. Asimismo, destaca por las figuras de hojas, frutas y pajarillos que imitan las formas naturales. Se presenta esta maravilla como un objeto fabuloso, que sorprende por su asombrosa confección material y las diversas riquezas que rematan la producción artística, como esmeraldas,

¹²⁵⁷ La palabra sutil deviene del latín *sub-tīlis, e*, que significa ‘sutil’, ‘fino’, ‘esmerado’ y ‘delicado’; *subtīlitās, ātis*, expresa la ‘finura’, ‘sutileza’, ‘agudeza’ y ‘sencillez elegante’, en tanto que, en la etimología de la lengua castellana, la palabra sutil (*sotil*), se relaciona a lo ‘fino’, ‘delgado’ y ‘penetrante’ (Diccionario Esencial VOX Latino-Español, p. 446; Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 521).

¹²⁵⁸ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 299-300.

turquesas, zafiros, rubíes, entre otras piedras preciosas. En el escrito se refiere la cuidada selección de las joyas y objetos preciosos, en cuanto son ‘claros e redondos e escogidos’, lo que expresa un trabajo sutil y refinado. Para Victoria Béguelin-Argimón, los embajadores admiran este árbol de joyas, del cual realizan una minuciosa descripción pintando “con palabras un objeto artístico que es ya en sí una imitación”.¹²⁵⁹ En cierta medida, la creación artificial refleja una imitación de los elementos de la naturaleza, dado que “este árbol se dice que estaba *‘fecho a semejança de robre’* y que sus *‘fojas [eran] como de robre’*, que en él había pajaritos que *‘fazían semejança que querían comer de aquella fruta del árbol’* y que algunos estaban *‘asentad[os] sobre las fojas del árbol, como que se querían caher’*”.¹²⁶⁰ El objeto material deslumbra por su confección y la nítida viveza con la que se representan sus figuras: se replica una imagen de lo natural a través de metales ricos y piedras preciosas que muestran un sentido de fastuosidad en la corte de Tamorlán.

En definitiva, las maravillas reales y artificiales generan admiración por la materialidad de las obras, así como también por la calidad de las confecciones de los edificios y los objetos artísticos. Con todo, el asombro se centra en el ingenio y la sutileza de la creación humana, resaltando las formas singulares, bellas y novedosas de los objetos de las tierras lejanas.

3.3.4- Las Andanças e viajes de Pero Tafur

En el relato de viajes de Pero Tafur se refieren varias maravillas de los territorios orientales. Puntualmente, se aluden maravillas naturales y extraordinarias, elementos mágicos, eventos milagrosos, monstruos y formas bestiales, cosas extrañas, y maravillas reales.

Maravillas naturales y extraordinarias

Pero Tafur describe eventos maravillosos que fascinan por su calidad inusual y extraordinaria. En su recorrido por el río Jordán, menciona el caso de las aguas que no se mezclan: “El moro que me levava me dixo una gran maravilla, que el río Jordán entra por el

¹²⁵⁹ Béguelin-Argimón, Victoria, “La descripción de Samarcanda en la *Embajada a Tamorlán*: de la imagen visual a la imagen de poder”, 32. Disponible en: <https://journals.openedition.org/e-spania/36172> (Marzo, 2022).

¹²⁶⁰ Ídem.

piélago e sale de la otra parte sin se mezclar con la otra agua, e dize que en medio del piélago pueden beber agua dulce del río”.¹²⁶¹ El suceso deslumbra por la naturaleza fabulosa del río Jordán: al juntarse con un brazo de otro afluente, sus aguas no se mezclan y hasta el sabor de estas en ambos ríos se mantiene diferente, ya que en la parte más cercana al piélago se conserva un carácter más dulce. Para Karen Daly, el viajero hispano se centra en las curiosidades naturales, remarcando la separación del agua salada y dulce en la confluencia del Mar Muerto y el río Jordán.¹²⁶² En cierto sentido, la maravilla alude al asombro frente a la naturaleza singular y novedosa del río, parte de una geografía extraordinaria que genera admiración por su diferencia con las cosas conocidas.

En las tierras del Preste Juan, se anota la expresión de lo maravilloso:

Dize cómo un Preste Juan quiso saber el fecho del río Nilo, dónde procedía e cómo fizo meter ombres en barcas e les dio muchas vituallas e los embió e mandó que trujesen recabdo de dónde esta agua nacía. E cómo anduvieron tanto e vieron tantas tierras e tantas generaciones e tan diversas animalias, que lo avían por una gran maravilla e que, comidas las vituallas, oviéronse de bolver sin poder fallar lo que buscavan.¹²⁶³

La maravilla se enfoca en la variedad de tierras, gentes y animales que bordean el río Nilo. Si bien no se detallan las características de estos elementos, Tafur incluye la referencia a lo maravilloso como expresión de la admiración ante las tierras míticas del Preste Juan.¹²⁶⁴ Estas noticias de las maravillas orientales provienen del encuentro referido por Tafur con el viajero Nicolò dei Conti, en el que el viandante italiano le menciona las cosas asombrosas de Asia. De este modo, tal como sostiene Miguel Ángel Pérez Priego, dicho viajero le narra sobre las maravillas de la India, los dominios del Preste Juan y las frutas, piedras y animales

¹²⁶¹ Pero Tafur, *Andanças e viajes*, p. 126.

¹²⁶² Daly, Karen M., “Here there be no dragons: *Maravilla* in two Fifteenth-Century Spanish *libros de viajes*”, p. 33.

¹²⁶³ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 161.

¹²⁶⁴ Tal como señala Víctor de Lama de la Cruz, el Preste Juan de las Indias constituye un actor primordial en el imaginario de Oriente, en cuanto se concibe como señor “de un reino fabuloso oriental que había que encontrar”. En particular, este rey sacerdote posee un poder inigualable y sus dominios destacan por una geografía ideal, enormes riquezas materiales y diversos elementos maravillosos; se construye una imagen hiperbolizada e insuperable de sus tierras, donde el mundo europeo forja grandes anhelos y expectativas para hallar este reino remoto (Lama de la Cruz, Víctor de, “Andanzas y espejismos del Preste Juan: de la leyenda medieval al motivo retórico de los Siglos de Oro”, pp. 169-190).

extraordinarios de las tierras lejanas.¹²⁶⁵ De hecho, en otro pasaje que alude al reino mítico del Preste Juan, se indica: “Dize que avie una fruta como calabças grandes redondas, que dentro de ellas avie tres frutas cada una de su sabor. E dize que avie una costa de mar, donde, en saliendo los cangrejos e dándoles el aire, se tornavan piedras”.¹²⁶⁶ Frutas y criaturas fabulosas que sorprenden por la singularidad de su naturaleza, tanto en el gran tamaño de las calabazas que contienen tres frutas en su interior con diversos sabores, como por los cangrejos que se petrifican con el aire. En esta línea, el objetivo de Tafur es transmitir la representación de tierras maravillosas que deslumbran por formas naturales llamativas y que, en este caso, permiten continuar con la tradición fabulosa del reino mítico del Preste Juan, exaltando las rarezas y cosas asombrosas de Oriente.¹²⁶⁷

Finalmente, en las tierras bizantinas se describen las maravillas mediante los muros de la ciudad de Constantinopla y la aparición sobrenatural de un ángel:

La ciudad de Constantinopla es fecha en triángulo, las dos partes en la mar e la una en la tierra, e muy notablemente murada a gran maravilla. Dizen que vino el turco a la cercar e la tuvo en gran estrecho e mirándola el que tenía el cargo de las minas, dixo al turco: «Señor, esta cibdad no se puede tomar por mina, porque los muros de ella son todos de acero e no se falla el cabo». E esto se dize porque los muros son de muy altos e gruesos mármoles entretexidos. E todavía el turco continuando en su propósito, dizen que vieron por encima del muro andar un ombre a cavallo e preguntó a un griego, que allí tenía preso, qué maravilla era aquella que cada noche veían aquel cavallero por encima de las almenas ir corriendo a cavallo e armado. Dixo: «Señor, los griegos dizen que creen que, cuando Constantino edificó esta iglesia, andavan en la labor de ellas muchas gentes e que un día, yéndose a comer todos, que el maestro mayor mandó a un niño que quedase a guardar las ferramientas e que, quedando allí, le apareció un ombre a cavallo muy fermoso e le dixo: “¿Por qué no te vas a comer con los otros?”. E respondió, el niño: “Señor, mandáronme quedar aquí a guardar estas ferramientas”. E que le dixo: “Vete a comer”. E el niño respondió que no lo osaría fazer e él le dixo: “Anda, no ayas miedo, que yo te prometo que yo guarde la iglesia e la cibdad fasta que tú vengas”. E que el niño se fue e después, con miedo que hubo de amenaças que le fizieron, nunca volvió, así que quedó el

¹²⁶⁵ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Maravillas en los libros de viajes medievales”, pp. 74-75.

¹²⁶⁶ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 159-160.

¹²⁶⁷ Cabe señalar que del reino del Preste Juan también se menciona un artificio de tijeras de tundidor que cortan la cabeza de las personas, hombres que comen carne humana, bestias de extrañas figuras, animales asombrosos como elefantes y unicornios, y la leyenda de dos hijos que nacieron de una mujer, los que se retiraron a una montaña, y en el momento que fallecieron, se formó un piélagos de agua en torno al cuerpo de uno, y un piélagos de lodo al lado del cuerpo del otro (Vives, José, “Andanças e viajes de un hidalgo español [Pero Tafur, 1436-1439] con una descripción de Roma”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 19, 1946, pp. 189-191).

cavallero en guarda de la promesa que fizo». Este se dize que es el ángel, pero poderse ía dezir agora que el niño era venido e el ángel avíe dexado su guarda, pues todo es tomado e ocupado, pero por aquella vez el turco se partió de sobre la cibdad.¹²⁶⁸

En el escrito se refiere como ‘gran maravilla’ los fuertes muros que resguardan la capital bizantina, los cuales se caracterizan por ser ‘todos de acero’, ‘muy altos e gruesos mármoles entretexidos’. Con ello, la maravilla resalta una ciudad ‘notablemente murada’, lo que expresa la firmeza y solidez de la fortificación, así como también la noción de una ciudad inexpugnable. Junto con esto, la idea de la protección de la ciudad se complementa con la presencia sobrenatural de un ángel que defiende este espacio ante la amenaza de los turcos. El ángel se representa como un ser espiritual, intermediario entre el cielo y la tierra, concentrando las funciones de mensajero, guardián y ejecutor de las leyes celestiales.¹²⁶⁹ Este ser alado es un miembro de la hueste celestial y la corte divina, proyectando la sublimación de las formas, la ascensión sagrada y los poderes del mundo invisible.¹²⁷⁰ En el caso narrado por Tafur, el ángel se le aparece a un niño que ha quedado a ‘guardar las herramientas’ cerca de las murallas, señalando que se retire a comer para estar en un lugar más seguro. La figura del caballero sagrado asume una función protectora como miembro del ejército celestial. En este sentido, la aparición del ángel enfatiza en el carácter protector de la ciudad amenaza por los ‘infielos’, y, si bien se expresa un titubeo por parte del niño que no regresa ante los peligros y el temor a la muerte, finalmente retorna a ocupar su posición en las murallas, con lo cual el ángel puede retirarse del lugar, evitando que por esta ocasión los enemigos ataquen la ciudad cristiana.¹²⁷¹

¹²⁶⁸ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 223-224.

¹²⁶⁹ Según Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, los ángeles simbolizan a “seres intermediarios entre Dios y el mundo”, y tienen un carácter puramente espiritual, siendo “dotados de un cuerpo etéreo, aéreo”. Estas criaturas celestes “desempeñan para Dios las funciones de ministros: mensajeros, guardianes, conductores de los astros, ejecutores de las leyes, protectores de los elegidos, etc., y están organizados en jerarquías de siete órdenes, de nueve coros o de tres tríadas”. Del mismo modo, los ángeles desempeñan “el papel de signos advertidores de lo sagrado”, que “anuncian o realizan la intervención divina”. Los ángeles “forman el ejército de Dios, su corte, su casa. Transmiten sus órdenes y velan sobre el mundo” (Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos*, pp. 98-99). En la mirada de Juan Eduardo Cirlot, el ángel es el símbolo “de lo invisible, de las fuerzas que ascienden y descienden entre el origen y la manifestación”, reflejando un aspecto protector, sublime y supraterrrenal (Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, p. 82).

¹²⁷⁰ Biedermann, Hans, *Dictionario of Symbolism. Cultural icons & the meanings behind them*, pp. 11-12; Cooper, J.C., *Diccionario de símbolos*, p. 18.

¹²⁷¹ Por otra parte, resulta relevante mencionar que el caballero sevillano también alude a eventos maravillosos en las tierras europeas que recorre. En la Florençuela, señala: “Allí cerca de Florençuela está, cerca de una ribera, un prado todo quemado e, si echan un madero dentro, luego arde, pero no parece fuego ni cosa que lo

En definitiva, la narrativa de Tafur incluye lo maravilloso mediante la presencia de elementos naturales y extraordinarios que reflejan lo ‘insólito’ y lo ‘sorprendente’. El viajero se maravilla de las formas inusuales que provocan una ruptura con el mundo conocido, y que, a su vez, permiten presentar las rarezas y diferencias con las tierras extranjeras. Así, la maravilla impulsa la curiosidad y la admiración sobre la otredad, en el que se continúa reforzando las cosas novedosas y diferentes de los espacios exóticos.

Magia y nigromancia

El aventurero español relata brevemente un pasaje referido a la nigromancia en las tierras orientales, en el que un mago se comunica con los muertos:

Dizíe que el arte de la nigromancia que la traen mucho por la mano e muy usada, e que vido, por el mar Vermejo, consultar con los enemigos, e que vido desde la gavia fasta baxo descender e subir un bulto negro muchas vezes e después, que le fizieron estar quedo e le preguntaron: «¿Qué será de nuestro camino?», e que respondió: «Avrés seis días de calma muerta, que la mar estará como astite e el navío no fará camino, e aparejad, que avrés otros tantos de muy afortunada tormenta».¹²⁷²

queme, que es gran maravilla” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 322). En su recorrido entre Basilea y Colonia, pasando cerca del Rin, indica: “E ay tantas casas de leprosos de San Lázaro que es una gran maravilla” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 271). En la ciudad de Brujas, manifiesta: “La gente es muy industriosa a maravilla, que la esterilidad de la tierra lo faze, que en la tierra nace muy poco pan e vino no ninguno, e no ay agua [...] E de todo el mundo les traen todas las cosas e han grande abastamiento de ellas por levar las obras de sus manos. E de aquí se tiran todas las mercadurías que van por el mundo, e paños de lana e paños de ras e toda tapetería e otras muchas cosas necessarias a los ombres, de que aquí abundantamente es fenchida (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 285). Por último, en la región de los Alpes, menciona: “E descendí por las Alpes con gran trabajo e peligro por los grandes fríos, pero son tan poblados los caminos e tan abastados que es una maravilla” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 312). El viajero anota las cosas maravillosas que le generan asombro por las formas naturales insólitas, como el prado todo quemado en el que arde todo madero que se le eche encima, al igual que espacios abundantes de casas y gentes, como la gran cantidad de hospitales y casas de leprosos en el Rin y los caminos tan poblados en las heladas tierras alpinas. Se sorprende de los modos de vida y la materialidad que han desarrollado las personas para vivir en las regiones extranjeras. En particular, se fascina con las gentes ‘industriosas’ y la vida económica de las ciudades, resaltando que, en el caso de Brujas, su potente intercambio comercial le permite obtener grandes ganancias y riquezas sin disponer de muchos recursos naturales y materias primas; más bien se destaca los oficios y trabajos de las personas que mediante la actividad mercantil generan prosperidad para la urbe. En cierta medida, las maravillas descritas en las tierras europeas se enfocan en un espíritu curioso de Tafur, sumado a su contexto urbano, comerciante y burgués, en el que se asombra de elementos naturales diferentes y las cosas realizadas por el hombre; esto último, tanto en sus elaboraciones materiales, la abundancia de productos y las formas de vida industrial en sus actividades económicas y cotidianas.

¹²⁷² Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 165.

Tafur describe el evento mágico como una acción transgresora a la realidad material. El nigromante levanta y desciende un bulto negro al cual le realiza preguntas sobre el desplazamiento de unos viajeros. El bulto negro, que corresponde a un muerto, le responde del más allá informando sobre las condiciones climáticas y el camino de los viandantes. La nigromancia consiste en la adivinación a través de los muertos, en el que el mago establece una comunicación con los seres del otro mundo, los cuales le informan sobre los sucesos venideros. La palabra de nigromancia deviene del griego *nekroi*, que alude a los ‘muertos’, y *mantia*, que significa ‘adivinación’.¹²⁷³ Para Richard Kieckhefer, la nigromancia consiste en una forma de adivinación mediante la conjuración de los muertos. En esta línea, los autores medievales interpretaron que “los muertos no podían en realidad ser devueltos a la vida, sino que los demonios tomaban la apariencia de personas fallecidas y pretendían ser esas personas”.¹²⁷⁴ De este modo, esta práctica mágica se considera “explícitamente diabólica”,¹²⁷⁵ en cuanto se invocan a estas criaturas malignas y terribles para conocer acontecimientos futuros. En cierta medida, se establece una catalogación de una práctica ilícita y pecaminosa, que se rechaza por su carácter perverso de comunicación con los demonios.¹²⁷⁶ En la mirada de Tafur, la nigromancia se concibe como una transgresión a la

¹²⁷³ Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, p. 164. Isidoro de Sevilla anota en sus *Etimologías*: “En griego, *nekrós* significa «muerto», y *mantía*, «adivinación». Para evocarlos se emplea la sangre de un cadáver, pues se dice que a los demonios les gusta la sangre. Por eso, cada vez que se practica la nigromancia, se mezcla sangre con agua, para hacerlos aparecer más fácilmente mediante la roja sangre” (San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, VIII, 9, 11, pp. 705).

¹²⁷⁴ Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, p. 164. De hecho, tal como refiere Michael Bailey, la nigromancia constituye una magia ritual en la que el nigromante realiza sus acciones mediante ceremonias complejas e invocaciones diseñadas para obligar a un ser demoníaco y peligroso a servirlo, generando un pacto con este espíritu maligno para que le ayude a predecir sucesos futuros, o conocer cosas ocultas a través de la revelación de los demonios (Cfr. Bailey, Michael D., “From sorcery to witchcraft: clerical conceptions of magic in the later Middle Ages”, *Speculum*, vol. 76, núm. 4, 2001, pp. 983-984). Sumado a esto, Peter J. Forshaw señala que la nigromancia es una magia ritual subversiva e idolátrica, en la que se invoca a los seres demoníacos para obligarlos a cumplir la voluntad del mago. En esta comunicación con los muertos, los nigromantes buscan conocer cosas ocultas, como, por ejemplo, localizar tesoros escondidos y bienes robados, descubrir información secreta, obtener invisibilidad, crear ilusiones, manipular las emociones humanas, causar daños físicos y mentales, y dominar a otras personas (Forshaw, Peter J., “The occult Middle Ages”. En Christopher Partridge (ed.), *The Occult World*, Routledge, London, 2015, p. 43).

¹²⁷⁵ Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, p. 164.

¹²⁷⁶ Giralt, Sebastià, “Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c.1230-1310”, p. 62; Castro, Pablo, “La magia en los libros de viajes medievales: una aproximación a la nigromancia y los encantamientos en las andanzas de Pero Tafur”, *Revista Sans Soleil. Estudios de la Imagen*, vol. 8, 2016, pp. 71-73. En el caso de *Las Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio, se señala que la nigromancia es “un saber extraño que es para encantar spiritus malos”, en el que, a su vez, se estima que el adivino desea “tomar el poder de Dios para saber las cosas que estan por venir” (Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas del muy noble rey Don Alfonso el Sabio*, Compañía General de Impresores y Libreros del Reino, tomo III, Madrid, 1844, Partida VII, Libro XXIII, Ley 1-2, pp. 479-480). Junto con esto, Santo Tomás de

realidad material, en la que el mago se apoya de las fuerzas ocultas de los espíritus malignos para adquirir un conocimiento superior de los hechos venideros. Si bien el viajero hispano no establece una calificación explícita al carácter negativo de la práctica, sí es posible reconocer cómo el nigromante asume un poder sobrenatural dado por las artes secretas y mágicas que le permiten predecir el futuro y comunicarse con los muertos.¹²⁷⁷

En suma, la magia para Tafur adquiere un carácter de alteración a los fenómenos de la naturaleza y los sucesos de la realidad. El viajero concibe que estos nigromantes realizan artes secretas y ocultas, las cuales se fundamentan en fuerzas diabólicas que permiten una comunicación con espíritus del más allá. A través de este contacto, el mago alcanza un conocimiento superior y accede a fuerzas extraordinarias con las que puede realizar acciones mágicas específicas y someter a su voluntad las formas naturales y las cosas materiales.

Los milagros y las reliquias maravillosas

El viajero sevillano anota diversos milagros en las regiones de Tierra Santa y Oriente, al igual que la presencia de reliquias maravillosas en el Imperio Bizantino.

En su recorrido por Jerusalén, describe los milagros realizados por Jesucristo:

Este Monte de Sión es un monesterio al un canto de la cibdad en la mayor altura, e allí están muchos lugares donde Nuestro Señor fizo muchas maravillas. Allí está una gran torre en la bóveda de la cual,

Aquino establece una crítica a los adivinos que pretenden predecir el futuro: “Hay que decir: que la palabra adivinación significa anuncio anticipado de sucesos futuros [...] Por tanto, si alguien pretende conocer y predecir cualquier modo tal clase de sucesos futuros, a no ser por revelación divina, está usurpando manifiestamente lo propio de Dios [...] Esto nos consta que es pecado. Por tanto, la adivinación siempre es pecado” (Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, IV, parte II-II (b), Tratado de la Religión, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, C.95, a.1, p. 135). En estos términos, la adivinación a través de los muertos se concibe como una práctica negativa, en la que el mago se tilda como ‘usurpador’ del poder divino, en vista de que busca asimilar su fuerza y adquirir conocimientos de carácter superior. La práctica nigromántica se asocia a lo idolátrico y lo maléfico, constituyendo una acción pecaminosa que corrompe el alma y transgrede las formas naturales dispuestas por la divinidad.

¹²⁷⁷ Cabe señalar que en otro pasaje enfocado en la ciudad de Padua se anota el caso de Pedro de Abano como nigromante: “E tiene cuatro puertas e a cada una están escurpidos de piedra mármol dos de aquellos que fueron de aquella cibdad ombres señalados en ciencia, así como Titus Libius estorial e maestre Pedro de Abano, grande nigromántico, el cual fue allí quemado por los frailes menores que lo acusaron, que dizen que fazíe cosas muy estrañas e que las naos de Constantinopla de súbito las traía al puerto de Veneja, e así de otras cosas que caben en la nigromancia” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 315). Se describe al nigromante como una persona idolátrica y pecaminosa, dado que fue quemado por la Iglesia. Asimismo, se refiere que este mago realiza cosas estrañas con las cuales transgrede la realidad material, haciendo que se desplacen los barcos entre Constantinopla y Venecia, como expresión de un poder extraordinario basado en fuerzas ocultas y demoníacas.

estando ayuntados todos los discípulos, les apareció Nuestro Señor en fuego, esta es la Pascua del Espíritu Santo [...] En lo baxo de aquesta torre está una capilla, en la cual Nuestro Señor apareció a Santo Tomé Apóstol, cuando dixo que metiese la mano en su costado, e otras muchas cosas que acaecieron en aquesta casa.¹²⁷⁸

Y cerca de dicha ciudad, en el lugar de Madalo, se narra:

Allí está una notable iglesia, allí está el lugar donde Nuestro Señor resucitó a Lázaro e otros lugares santos, allí pagamos ciertos gruesos. En la tarde partimos de allí e fuemos a un lugar que fue de Santa Marta, hermana de Magdalena, e fuemos a dormir esa noche a una casa en un monte donde Nuestro Señor sanó muchos enfermos que le traían.¹²⁷⁹

Tafur recorre la zona de Tierra Santa, donde anota diversas maravillas asociadas al relato bíblico, con lo que busca exaltar la geografía sagrada y los lugares relevantes de la espiritualidad cristiana. Según Aníbal Biglieri, el aventurero integra “la Historia Sagrada a medida que va visitando Jerusalén y la región circundante”, y, en particular, rememora “los hechos de la vida de Jesucristo cada vez que se halla en los sitios en que aquellos tuvieron lugar, es decir, las realidades que están allí, frente al viajero, se contemplan también a partir del relato evangélico y se las concibe y describe bíblicamente, ‘escriturizadas’”.¹²⁸⁰ En este sentido, Tafur se basa en los eventos milagrosos que se narran en el texto bíblico, para establecer una relación directa entre la historia sagrada y el espacio trascendente que recorre. De hecho, el caballero hispano describe los milagros realizados por Cristo, en los que sana a las personas enfermas, resucita a Lázaro y establece manifestaciones sagradas a sus discípulos, como la aparición ‘en fuego’ o la revelación hecha al apóstol Santo Tomás. La narración de estos milagros resalta el poder de Cristo, como hijo de Dios, quien interviene en la realidad humana otorgando ayuda y protección a las personas. Para André Vauchéz, los “hechos milagrosos del Salvador se presentan siempre como una respuesta a un acto de fe”,¹²⁸¹ en el que la fuerza sagrada interviene mediante curaciones y apariciones trascendentes

¹²⁷⁸ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 118-119.

¹²⁷⁹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 125.

¹²⁸⁰ Biglieri, Aníbal, “Jerusalén: de la Gran Conquista de Ultramar a Pero Tafur”, *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, vol. 36, núm. 2, 2008, p. 64.

¹²⁸¹ Vauchéz, André, “Milagro”. En Le Goff, Jacques y Schmitt, Jean-Claude, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, p. 548.

que exaltan el poder divino. Así, el milagro adquiere un carácter insólito y sobrenatural que expresa una fuerza ‘superior’ que busca fortalecer la importancia de Tierra Santa como un lugar de revelación maravillosa para los creyentes.

En la región del Sinaí, se mencionan los milagros de Santa Catalina y Moisés:

En este camino turamos quince días fasta llegar al monte de Sinaí, que es una montaña muy alta donde no ay otra ninguna, cerca del Mar Vermejo quanto media legua. Encima desta montaña estava antiguamente un monesterio, donde tenían el cuerpo de Santa Catalina. E dizen que un año, que fue muy malo de carestía de pan, así por aquello como por el gran trabajo que avían de subir en aquella altura, que los frailes calogueros se ivan a Babilonia desamparando el monesterio e el cuerpo santo, e que la bienaventurada Santa Catalina les apareció e les dixo que bolviesen e que avrían abastamiento e lugar conveniente para beber e que, donde fallasen un gran montón de trigo, allí fiziesen un monesterio e allí truxesen su cuerpo. E los monjes fiziéronlo así e bolvieron e fallaron al pie del monte un gran montón de trigo e allí, regradeciendo a Dios e a la virgen Santa Catalina el bien que les avía fecho, fizieron un monesterio, que es agora bien notable. E subieron arriba e con grande onor trujeron el cuerpo de Santa Catalina, e pusieronlo en el monesterio de abaxo, donde ellos oy biven, no desfaziendo el de arriba, porque allá en el monte están muchos lugares santos e está el lugar donde dio Dios la ley a Mosén e donde le apareció en el fuego de la çarça. E allí está el lugar donde le mandó ferir con la verga en la peña e sacó el agua, la cual oy corre fasta baxo. El monesterio de baxo es un buen aposentamiento, están en él fasta cincuenta o sesenta personas entre monjes e sus servidores e la iglesia de buena fación, a la manera de Grecia. El cuerpo de Santa Catalina está debaxo del altar mayor. Yo no vi su cuerpo, porque no lo acostumbran mostrar salvo de lugar que ombre no lo puede bien devisar, pero pareciome que devía ser, según su grandeça, más de un palmo más alta que la más alta muger que agora se falla.¹²⁸²

El relato enfatiza en el viaje de los monjes que llevan el cuerpo de Santa Catalina para enterrarlo en un lugar sagrado. Ante la difícil situación de carestía y hambruna, se aparece la bienaventurada a los monjes, quien les indica un lugar idóneo para levantar un monasterio y enterrar su cuerpo bajo la iglesia. El milagro se manifiesta en la aparición maravillosa de la santa, intermediaria entre el cielo y la tierra, que transmite la voluntad divina de apoyar a los monjes que necesitan alimento para su viaje. Así, los monjes acuden al lugar referido por la bienaventurada y encuentran ‘un gran montón de trigo’, de modo que agradecen a Dios y a Santa Catalina por la acción milagrosa. Junto con esto, se menciona cómo Dios en un lugar

¹²⁸² Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 153.

cercano le dio la ley a Moisés, se le apareció en el fuego de la zarza e hizo que este con una vara sacara agua de una roca. Se describe un espacio centrado en las hierofanías, como manifestación de lo sagrado en el mundo terreno, en el que Moisés, contando con el apoyo divino, hace fluir agua en el desierto. Para Axel Rùth, en las anotaciones de los milagros en la narrativa medieval, rara vez se indica que Dios actúe de manera directa en los sucesos, sino que, de forma particular, utiliza a un santo para que opere como intermediario entre Él y la humanidad. En el texto, Dios se encuentra a nivel del discurso, mientras que el santo proyecta la acción milagrosa y la ayuda en el mundo terrenal.¹²⁸³ Con ello, la figura del santo se erige como expresión de ejemplo moralizante y fortaleza espiritual que cuenta con el favor divino para apoyar a los creyentes. En este sentido, Tafur incluye los casos de Santa Catalina y Moisés como intermediarios de la voluntad divina, los cuales interceden a favor de las personas mediante milagros que reflejan la fuerza trascendental de Dios, en la que se protege al pueblo cristiano y se le entregan bienes y dones maravillosos. De este modo, el viajero hispano resalta con bastante devoción los espacios sagrados como lugares de sublimación espiritual y consolidación de la fe.¹²⁸⁴

¹²⁸³ Rùth, Axel, “Representing wonder in medieval miracle narratives”, p. 98.

¹²⁸⁴ La mención de los espacios sagrados forma parte de una tradición discursiva que remarca la necesidad de reencuentro con los Santos Lugares. En cierta medida, Tafur conserva huellas de un viaje de peregrinación, en cuanto recorre los lugares asociados al relato bíblico con la finalidad de reactualizar su espiritualidad piadosa. Sin ir más lejos, en el contexto hispánico, podemos reconocer que este tipo de viaje –que concentra elementos de orden religioso y devocional– tiene como antecedente la peregrinación de Egeria (s. IV d.C.), en el que una viajera gallega se desplaza por Tierra Santa, expresando una necesidad por ver y conocer los lugares mencionados en las Escrituras. De hecho, la peregrina también visita el Sinaí y los lugares donde estuvo Moisés: “Mientras íbamos atravesando aquel valle, siempre aquellos santos varones nos iban mostrando cosa por cosa. Ya al comienzo de la cabecera del valle, donde habíamos acampado y donde habíamos podido admirar la zarza desde la cual habló a Moisés el Señor envuelto en fuego, también habíamos podido contemplar el lugar exacto en que Moisés permaneció de pie frente a la zarza cuando le dijo Dios: «Desata las correas de tu calzado, pues el lugar que pisas es tierra sagrada» (Egeria, *Viaje de Egeria. El primer relato de una viajera hispana*, ed. Carlos Pascual, La Línea del Horizonte Ediciones, Madrid, 2018, p. 73). Y más adelante, se refiere al agua que brota de la peña: “Pues allí, a medio camino de la iglesia y las ermitas de los monjes, mana un abundante caudal de una roca, con un agua muy limpia y transparente, de un sabor exquisito. Les preguntamos entonces a aquellos santos monjes que allí moraban qué era aquella agua, de tal calidad y tan agradable gusto. Y ellos nos replicaron: –Esta es el agua que dio el santo Moisés a los hijos de Israel en este desierto–. Siguiendo, pues, nuestra costumbre hicimos allí una plegaria y la lectura correspondiente sacada de los libros de Moisés y recitamos asimismo un salmo” (Egeria, *Viaje de Egeria. El primer relato de una viajera hispana*, p. 90). El viaje demuestra una etapa de devoción, en el que se visita los lugares bíblicos para empaparse con el encuentro de la presencia divina: la peregrina ve el lugar donde se halla la zarza ardiente, lo que le permite recordar el pasaje bíblico que enfatiza en la aparición de Dios a Moisés. Este desplazamiento activa la memoria cristiana, donde el espacio sagrado se vislumbra como una evidencia de las verdades bíblicas. Asimismo, se manifiesta la fuerza sublime de Dios a través de su intermediario, Moisés, que realiza milagros en el mundo de los hombres. Para la viajera, el agua de la peña aún se puede beber, de modo que se produce un contacto directo con la maravilla sagrada. En este sentido, el viaje de Egeria expresa una exploración por la geografía sagrada y simbólica de los Santos Lugares, donde se describe un itinerario espiritual que ensalza las verdades de la Escritura, así como

En las tierras de la India, se refiere el milagro del apóstol Santo Tomás:

Dize que vido la iglesia do está enterrado el cuerpo de Santo Tomás, que convirtió a los indianos. E dize que, como las orruras que trae con la crecien e el Nilo, que viene del Paraíso terrenal, es este perfume de linoloe, que llamamos, que, en el tiempo que Santo Tomás andava predicando e no lo creían, vino por la ribera del Nilo un muy grandíssimo árbol e encalló allí en la tierra, e fuéronlo dezir al señor que viniese a ver la mayor maravilla del mundo, un árbol de linoloe tan grande cual nunca fue visto, e que fue luego allá e, como lo vido, mandó que lo arrancasen de allí con bueyes, e nunca de allí lo podieron mover. E dizen que lo mandó ataraçar e que no podían las ferramientas entrar en él e que el apóstol Santo Tomás estando allí les dixo que se bauticasen e creyesen en el Dios que fazie aquellas maravillas, e que él solo con su mano lo levaría al lugar donde ellos quisiesen, e que el señor le respondió que él e los que allí con él estavan lo farían, si él fiziese aquello que dizía, e él santiguó e travolo con la mano e levolo fasta el lugar que le señalaron e, viendo aquella maravilla, todos se bauticaron e fueron cristianos.¹²⁸⁵

Podemos apreciar cómo la narración del milagro se entronca en la figura del apóstol Santo Tomás, quien logra la conversión de las gentes idolátricas de la India. En estos términos, el relato menciona la dificultad de las personas orientales para mover un gran árbol de linoloe encallado en la tierra. El santo, como intermediario de la fuerza celestial, enfatiza que el poder de Dios tiene la capacidad de realizar maravillas, entre aquellas, mover el árbol estancado, el que ‘solo con su mano lo levaría al lugar donde ellos quisiesen’. Para Victoria Béguelin-Argimón, “Santo Tomás interviene con la condición de que los que sean testigos del milagro se conviertan”.¹²⁸⁶ De este modo, las gentes paganas al ver el suceso milagroso en el que el santo retira el tronco, apoyado por el poder divino, se bautizan y convierten a la

también los milagros y misterios divinos, forjando una comunicación íntima y encuentro trascendental con lo divino. Véase también: Cid López, Rosa María, “Egeria, peregrina y aventurera. Relato de un viaje a Tierra Santa en el siglo IV”, *ARENAL*, 17, 1, 2010, pp. 5-31; Smith, Julie Ann, “‘My Lord’s Native Land’: Mapping the Christian Holy Land”, *Church History*, vol. 76, núm. 1, 2007, pp. 1-31; Castro, Pablo, “La peregrinación de Egeria. Una aproximación a la geografía sagrada y los sucesos milagrosos en Tierra Santa (s. IV d.C.)”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, vol. 11, 2016, pp. 23-52; Lizabe, Gladys y Beltrán, Rafael, “Viajeras y santas contra dragones: de la *peregrinatio* de Egeria (s. IV) a la leyenda de la doncella en la Embajada a Tamorlan (s. XIV)”, *Revista Melibea*, vol. 15, 1, 2021, pp. 53-73; Béguelin-Argimón, Victoria, “Relatos de peregrinos castellanos a Jerusalén a finales del Medioevo: entre tradiciones discursivas y subjetividad”. En Ruth Fine, Florinda F. Goldberg y Or Hasson (eds.), *Mundos del hispanismo. Una cartografía para el siglo XXI: AIH Jerusalén 2019*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid, 2022. En: https://www.iberamericana-vervuert.es/capitulos/06_3_9783968693002_cap70.pdf (Enero, 2023); Pascual, Carlos, “Egeria, la dama peregrina”, *Arbor*, CLXXX, 711-712, 2005, pp. 451-464.

¹²⁸⁵ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 166.

¹²⁸⁶ Béguelin-Argimón, Victoria, “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV”, p. 92.

fe cristiana. La acción milagrosa se torna un medio de transformación espiritual. Se muestra un evento en el que el santo, auxiliado por Dios, se impone a toda fuerza de la realidad material, dado que ninguna persona pudo mover el árbol ni con el empuje de los bueyes, ni con las herramientas que se utilizaron para partir el tronco. Así, el relato incide en un carácter didáctico que busca ‘enseñar’ sobre el poder excelso y maravilloso de Dios, el cual, mediado por la figura de Santo Tomás, transmite la intervención sagrada en el mundo terrenal y un proceso de evangelización de las tierras lejanas.¹²⁸⁷

Finalmente, el viajero sevillano se refiere a las maravillosas reliquias de Constantinopla, las cuales poseen virtudes excepcionales y milagrosas:

E allí los señores que dixe mandaron a los clérigos que sacasen allí las Santas reliquias. E el dísποτε tiene la una llave e el patriarcha de Constantinopla, que ahí estava, tiene la otra e la tercera, el prior de la iglesia. E vestidos los clérigos, con procesión truxeron las reliquias, que fue: primerament 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. E así cosas de Nuestra Señora la Virgen María e las parrillas en que fue asado San Lorenço, e otras muchas reliquias que Santa Elena, quando fue a Jerusalén, las tomó e truxo allí, las cuales están en grandísima 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!¹²⁸⁸

¹²⁸⁷ Junto con esto, Pero Tafur narra el caso de Pedro de la Randa, quien fue martirizado por los enemigos ‘infielēs’: “Esto me lo contó el truxamán que lo avía visto, por magnificar a su señor el soldán e por me fazer placer en dezir bien de castellano, pues que él lo era también. E murió aquel soldán e fizieron otro, el cual luego embió por aquel cavallero que tenía en cargo a Pedro de la Randa, e mandó que ge lo truxesen allí con intención de lo matar. El cavallero fuyó con él e metiose en un lugar, e allí el soldán lo cercó e lo tomó a él e a Pedro de la Randa, e mandole que renegase la fe e se tornase moro, e Pedro de la Randa, no lo queriendo fazer, fue asserrado por la cabeça e los cristianos lo levaron a enterrar a una iglesia que está en Babilonia, que dizen Santa Marta, e oy faze miraglos” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 170-171). En el escrito se menciona cómo Pedro de la Randa es asesinado por no convertirse al Islam, manteniendo firmemente su apego y creencia en la religión cristiana. La narración presenta la idea del ‘martirio’, en vista de que el caballero cristiano es ‘asserrado por la cabeça’, entregando su vida por la defensa de su fe. La muerte del caballero y su fidelidad al cristianismo exaltan su fuerza y devoción espiritual, lo que se proyecta en el sepulcro que conserva sus restos, y que, además, realiza milagros. Dicho lugar adquiere un estado de sacralización, en cuanto Dios valora las virtudes de los creyentes y permite que el poder sagrado se manifieste a través de sus sepulcros y reliquias, reflejando un testimonio de la creencia en la ‘verdadera’ fe y asegurando la salvación de las almas de las personas.

¹²⁸⁸ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 216-217.

El caballero español menciona diversos objetos sagrados que se encuentran en las tierras bizantinas. Se asombra de las ‘maravillosas reliquias’, las cuales expresan objetos sagrados que han estado en contacto directo con Cristo –como la santa lanza, los clavos, las espinas de la corona, la saya sin costura y algunos trozos del madero de la cruz–, al igual que reliquias de la Virgen María, San Lorenzo y otros objetos sagrados traídos por Santa Elena de la región de Jerusalén. Las reliquias adquieren un carácter sacro y trascendente, tornándose en objetos transmisores del poder divino. Así, estas concentran una fuerza celestial que habita en su interior, reflejando objetos que producen admiración, culto y veneración.¹²⁸⁹ En el caso del viajero, podemos apreciar cómo este muestra su preocupación de que las reliquias no caigan en manos de los enemigos ‘infieles’, dado que poseen un sentido trascendente para el mundo cristiano. Son accesorios litúrgicos ‘palpables’ y ‘significativos’, que generan una gran devoción entre los fieles, proyectando una fuerza simbólica e inefable en la que el poder supremo manifiesta sus virtudes y milagros.¹²⁹⁰

En suma, los sucesos milagrosos narrados por Tafur forman parte de su gran devoción cristiana, en la que el viajero se maravilla del poder extraordinario de Dios, por lo cual, resalta una geografía sagrada que remite la presencia de eventos bíblicos que aluden a milagros, al igual que la representación de santos que expresan improntas significativas de la fe cristiana. El milagro adquiere un carácter didáctico y moralizante, en el que incide la fortaleza y edificación espiritual que permite aproximarse a las maravillas de la creación divina.

¹²⁸⁹ Bynum, Caroline Walker y Gerson, Paula, “Body-part reliquaries and body parts in the Middle Ages”, p. 6; Castro, Pablo, “Los milagros en las *Andanzas e viajes* de Pero Tafur”, pp. 121-127.

¹²⁹⁰ Cabe mencionar que en la narrativa de Tafur también se alude a diversas reliquias maravillosas en las regiones occidentales. En particular, se destaca una reliquia en Génova: “La iglesia mayor, que se llama San Juan Lorence, muy notable, especialmente la portada; aquí tienen ellos el Santo Vaso, que es de una esmeralda, maravillosa reliquia” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 77). En Roma se describen varios objetos sagrados: “Está en Roma una iglesia que se llama Santa Cruz de Jerusalén, e allí está el título que fue puesto encima de la cruz de Nuestro Señor, que dize: *Ihs Nazarenius* [...] Otra iglesia está de dueñas, do está la cabeza de San Juan Bautista. En su día es indulgencia plenaria” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 97). Posteriormente, en la misma ciudad, se refiere a otras reliquias: “E en esta iglesia ay muy muchas reliquias e, junto con ella, está una iglesia que llaman Santa Précidis, donde está la mitad de la coluna en que fue açotado Nuestro Señor. E allí está el cuerpo del bienaventurado San Gerónimo, e en su día ay plenaria indulgencia. Está la iglesia de San Pedro de Víncula, donde fue encarcelado, e asimesmo plenaria indulgencia. Fuera del muro está la iglesia donde fueron descabezados San Pedro e San Pablo, en que están aquellas fuentes que son de agua muy provechosa, e asimesmo tiene indulgencia plenaria” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 98-99). Las reliquias se encuentran en iglesias como objetos de culto y devoción, en el que las personas visitan estos lugares para contar con el favor divino y la purificación del alma. De este modo, la reliquia se considera como un objeto que transmite una indulgencia a las gentes, con lo cual se otorga un perdón ante sus errores y pecados. Así, estos objetos sagrados se aprecian como ‘maravillosas reliquias’ que deslumbran por su condición inefable y superior, y que, a su vez, concentran una fuerza sublime que realza el poder divino que purifica y redime las faltas de las personas.

Bestias y criaturas monstruosas

En el escrito de viajes de Tafur, se mencionan algunas bestias en los territorios de Oriente. En Damiata, en la ribera del Nilo, se refiere a los cocodrilos:

Ay en esta ribera unas bestias que se crían dentro del agua, que llaman cocatriz, las cuales, cuando están en el agua, no hay ome ni bestia que puedan alcançar que no la matan. E dizen que fuyen en el agua del búfano y, por esto, como en todas aquellas partes no ay puente ni se podríe fazer por las grandes arenas, y para aver de pasar de una parte a la otra, la pobre gente avría menester de alquilar barco, suben en aquellos búfanos e pasan seguros el río a nado sin peligro ninguno. Estas bestias suelen salir fuera del agua cinco o seis pasos e, cuando faze sol, están mucho adormecidas e los que las van a matar llevan una asta de lança e en cabo un rallón con orejas que, cuando entra, aprieta e al tirar afierra en la carne. E al cabo de él está una cuerda atada que ay cieno e cincuenta braças o más e, como allega a ella, si la puede ferir debaxo del costado, que en otra parte no aprovecharía, entra el fierro. E allí tiene el cuerpo muy sutil e, como se siente ferida, vase al agua e danle cuerda fasta tanto que anda cansada, e después tíranla en tierra e lévanla por las villas e lugares demandando, como fazen en Castilla el que mata el lobo. Esta es en todo fechura de lagarto, tienen los dientes macho e fembra arriba e abaxo, e por esto dizen que, cuando travan de alguna cosa, no pueden soltar tan aína. Estas fuyen en la tierra de cualquier cosa, porque aquella les es estraña, destas vi muchas yo por esta ribera.¹²⁹¹

Asimismo, anota el caso de los hipopótamos:

Dizen muchos –yo no lo vi– que en esta mesma ribera se crían otras bestias que son cavallos ni más ni menos, salvo que lo de la boca tienen tan ancho como lo de la frente, e salen pegado con el agua a pacer e allí les arman unos hoyos cubiertos, como llaman en Castilla loberas, e allí los matan. E estos ni en el agua ni fuera de ella no fazen mal.¹²⁹²

Las bestias descritas por el viajero se conciben como criaturas salvajes y temibles. En el caso del cocodrilo, se indica que posee una forma grotesca y una fuerza descomunal, por lo que ‘no hay ome ni bestia que puedan alcançar que no la matan’. Para Alida Ares, la voz de *cocatriz* en los textos medievales alude a *hydrus*, como una ‘manera de serpiente’, ‘hidra’

¹²⁹¹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 137-138.

¹²⁹² Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 138.

y ‘serpiente de agua’.¹²⁹³ Se refiere al cocodrilo como un gran lagarto que se desplaza por las aguas, el cual posee un gran cuerpo y enormes dientes que reflejan la fiereza y la bestialidad, lo que provoca temor en las personas por su naturaleza desmedida.¹²⁹⁴ En la región de Venecia, Tafur califica los cueros de cocodrilo regalados por el sultán de Babilonia al dux veneciano como una ‘cosa monstruosa’.¹²⁹⁵ En cierta medida, el cocodrilo se concibe como una criatura monstruosa, que manifiesta una naturaleza indómita, hostil y malvada; es una bestia que devora y provoca la muerte a sus víctimas con sus horribles dientes y garras, proyectando una fuerza temible que sorprende por su forma desgarradora y voraz. Junto con esto, el hipopótamo se describe como una bestia acuática parecida a un caballo, aunque se resalta la forma grotesca de su boca que ‘tienen tan ancho como lo de la frente’. Si bien esta criatura no realiza mal alguno, el carácter monstruoso se aprecia en el exceso y el gran tamaño de su boca, lo que resulta llamativo por su rareza y diferencia, y que expresa una forma desconocida de las tierras lejanas.¹²⁹⁶

Por otra parte, el viajero sevillano refiere las palabras de Nicolò dei Conti, quien le menciona a las gentes bestiales de Oriente:

¹²⁹³ Ares, Alida, “Sobre el término *cocatriz*, variantes y acepciones”, *Revista de Lexicografía*, vol. 3, 1996-1997, pp. 8-22.

¹²⁹⁴ Cabe señalar que en los bestiarios medievales el cocodrilo se asocia a “un monstruo de maldad” (Morales Muñiz, Dolores Carmen, “El simbolismo animal en la cultura medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, tomo 9, 1996, p. 235). En los bestiarios, esta criatura se califica como “semejante al demonio”, el que simboliza “la muerte y el infierno”; es un animal “armado con horribles dientes y garras” y una gran “dureza de su piel”; es una serpiente de agua que “cuando encuentra un hombre, lo devora”, reflejando “una bestia glotona que come demasiado” (Malaxacheverría, Ignacio, *Bestiario medieval*, pp. 231-235).

¹²⁹⁵ En el relato de Tafur se señala: “E aun allí están ciertos cueros de aquellas bestias que dizen cocatrizes, que el soldán de Babilonia, por cosa monstruosa, embió presentados a la Señoría, éste es un notable palacio” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 246).

¹²⁹⁶ Según Karolina Zygmunt, la mención del hipopótamo por parte de Tafur, constituye parte de un esfuerzo “por transmitir los datos verídicos sobre la realidad nueva”. El viajero no ha observado directamente a la bestia acuática, por lo cual, basa sus impresiones a partir de lo que le han dicho en el trayecto. Con ello, el viandante desea resaltar las formas corporales del hipopótamo, semejantes a un caballo y con una gran boca, además de una naturaleza que se considera que no provoca ningún mal. El objetivo del narrador “es plasmar en su texto la visión más completa de los animales desconocidos” (Zygmunt, Karolina, “El descubrimiento de la fauna exótica en los relatos de viajes: de las descripciones medievales a las imitaciones en la novela histórica contemporánea”, p. 68). Asimismo, tal como sostiene Pedro García, Tafur busca incorporar animales fabulosos y nuevos en su escrito, como una forma de “constatar su paso por lugares lejanos” y a su vez de demostrar “un interés creciente por la naturaleza que les rodea y por transmitir una experiencia empírica con maravillas insólitas y excepcionales al lector de sus andanzas” (Martínez García, Pedro, “«Esto yo non lo vi, pero dicho me fue»: lo maravilloso y lo monstruoso en el relato de viajes bajomedieval”. En María del Pilar Carceller Cerviño (coord.), *Viajes y viajeros en la Edad Media*, La Ergástula, Madrid, 2021, p. 124).

En lo que a ti toca, yo te ruego por Dios y por el amor que te he, pues eres cristiano e de la tierra donde yo soy, que no te entremetas en tan gran locura, porque el camino es muy largo e trabajoso, de generaciones estrañas sin rey e sin ley e sin señor. ¿E cómo pasarás tú sin salvoconducto o a quien temerá el que te quisiere matar? Después, mudar el aire e comer e beber estraño de tu tierra, por ver gentes bestiales que no se rigen por seso e que, bien que algunas monstruosas aya, no son tales para aver placer con ellas.¹²⁹⁷

Podemos apreciar cómo se califica a la otredad oriental de ‘gentes bestiales’ y ‘monstruosas’. Nicolò dei Conti intenta que el caballero hispano desista de continuar en su viaje hacia el Oriente más lejano, dado que en esas tierras habitan ‘generaciones estrañas’, sin organización ni leyes, expresando formas de vida incivilizadas y barbáricas. Así, se resalta que son gentes ‘que no se rigen por seso’, es decir, no usan el juicio ni la razón, sino que se dejan llevar por los instintos de las bestias.¹²⁹⁸ Para Victoria Béguelin-Argimón, el viajero italiano le pinta “un cuadro extremadamente negativo de los territorios que conducen a la India”, ya que se representa como un espacio peligroso en el que habitan pueblos extraños, “faltos de los fundamentos civilizadores sobre los que se asienta la Cristiandad: el monarca, la religión, el señor”, y, junto con ello, el otro oriental, se asimila “a la animalidad” y a la “imposibilidad de razonar”.¹²⁹⁹ En otras palabras, las gentes bestiales poseen una naturaleza monstruosa, manifestando el desorden, el salvajismo y la maldad. Se representa a las gentes orientales como una desviación del orden natural y humano, alejándose de todo grado de vida civilizada, en el que sus actitudes y comportamientos se aproximan a los impulsos animales e irracionales. De hecho, en el escrito de viajes se recalca que ‘no son tales para aver placer con ellas’, lo que muestra la idea de una monstruosidad que provoca desagrado en los viajeros, generando incluso que Tafur abandone su proyecto de avanzar hacia la India.¹³⁰⁰

Asimismo, Pero Tafur describe la bestialidad de las gentes en Cafa:

¹²⁹⁷ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 157.

¹²⁹⁸ Castro, Pablo, “Monstruos, prodigios y maravillas en los viajes de Pero Tafur”, p. 14.

¹²⁹⁹ Béguelin-Argimón, Victoria, “Castellanos en Oriente (siglos XV-XVI). Traspasar las fronteras de la alteridad”, pp. 266-267.

¹³⁰⁰ Tal como afirma Anca Crivat, es imposible saber si Tafur “hubiera verdaderamente querido encaminarse hacia las Indias, según confiesa (‘pensaba como podiese pasar a la India mayor’)”. De todas maneras, a pesar de no haber recorrido dichos parajes, el aventurero hispano aprovecha “el encuentro con Nicolo dei Conti para introducir en su relato el cuadro de los *mirabilia* orientales”, proporcionando un carácter más exótico y maravilloso a su obra (Crivat, Anca, “El viaje de Nicolo dei Conti en los relatos de Pero Tafur y Poggio Bracciolini”, *Revista de Filología Románica*, núm. 13, Universidad Complutense, Madrid, 1997, p. 251).

E mucho quisiera yo tenerme en estas tierras, mas por ser gentes bestiales e por los mantenimientos no ser conformes a mi naturaleza e porque es como cerradura cuasi a la India Mayor, que es imposible de ir, e en las otras tierras no ay que ver sino gentes destruidas e gastadas, estos los cristianos que dixen, por la malevencidad de los tártaros e por mengua de no tener señor que los defendiese, e así pasan fasta que Dios los provea. Esta cibdad de Cafa es tan fría en el invierno que las naos se yelan dentro en el puerto. Tanta es la bestialidad e deformidad de aquesta gente que de buena voluntad yo abrí la mano del deseo que tenía de ver adelante e tomé la vuelta a la Grecia e partí de Cafa, recogidas todas mis cosas.¹³⁰¹

Las gentes de Cafa se tildan de ‘bestiales’ y ‘deformes’, lo que expresa una monstruosidad tanto física y moral. La otredad oriental se asocia a ‘gentes destruidas e gastadas’, por lo que sus modos de vida y comportamientos ‘no son conformes’ a la naturaleza y los hábitos del caballero hispano. En la mirada de Victoria Béguelin-Argimón, las gentes de Cafa se asimilan al desorden y reflejan lo opuesto a la cultura urbana y civilizada europea, además de resaltar la decadencia y la animalidad de la otredad.¹³⁰² Se construye una noción negativa del otro: se trata de seres desproporcionados, feos y terribles, que poseen actitudes salvajes y alejadas de toda rectitud moral y espiritual. Tal como indica Claude Kappler, el monstruo se concibe como “hijo del desorden, imagen de la deformidad” y “enemigo de lo Bello”, de modo que se proyecta una naturaleza imperfecta e imagen del mal.¹³⁰³ En este sentido, la otredad oriental se vislumbra a partir de su rareza, que se distancia del orden natural y familiar, reflejando formas extrañas y deficiencias corporales y morales.¹³⁰⁴ Esta situación provoca que el viajero rechace esa otredad y desista de continuar su recorrido hacia el interior de Asia.

En definitiva, en la narrativa de Tafur si bien no se incluyen monstruos fabulosos en las regiones de Oriente, “así como algunos quieren dezir ombres de un pie o de un ojo, o tan

¹³⁰¹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 214.

¹³⁰² Béguelin-Argimón, Victoria, “Castellanos en Oriente (siglos XV-XVI). Traspasar las fronteras de la alteridad”, p. 268.

¹³⁰³ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 248.

¹³⁰⁴ Béguelin-Argimón, Victoria, “Castellanos en Oriente (siglos XV-XVI). Traspasar las fronteras de la alteridad”, p. 268; Castro, Pablo, “Monstruos, prodigios y maravillas en los viajes de Pero Tafur”, pp. 15-16. Sin ir más lejos, el viajero castellano al estar en Cafa “califica a su población de bestial y deforme, sustrayéndola así de esta humanidad que es la *conditio sine qua non* para la aceptación del Otro” (Béguelin-Argimón, Victoria, “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV”, p. 95). En otras palabras, se rechaza a la otredad oriental por su monstruosidad, expresando una diferencia tanto en sus actitudes bestiales y su naturaleza desmedida y arruinada.

pequeños como un cobdo o tan altos como una lança”,¹³⁰⁵ el caballero castellano retrata bestias monstruosas –como el cocodrilo y el hipopótamo– y gentes bestiales –seres incivilizados e inhumanos–.¹³⁰⁶ Estos seres bestiales concentran un carácter negativo, basado en la fiereza, la barbarie y el salvajismo, proyectando también maneras grotescas e irracionales. Con ello, el viajero integra la presencia de otras formas monstruosas y bestiales con la finalidad de exaltar una alteridad ‘peligrosa’ en los espacios lejanos, para que enmarque su viaje como un proceso de aventura frente a las tierras extrañas e ignotas.

Las tierras y las cosas extrañas

Pero Tafur anota diversas cosas extrañas en su recorrido por las tierras orientales, que se conciben como elementos foráneos, exóticos y novedosos. En Babilonia (El Cairo), señala: “E después que envié el despacho al rey de Chipre, yo estuve en Babilonia cerca de un mes mirando muchas cosas y muy extrañas, mayormente a los de nuestra nación”.¹³⁰⁷ Asimismo, refiere las cosas extrañas que observa después de recorrer dicha ciudad: “Este día bolví a la posada mirando muchas e muy estrañas cosas”.¹³⁰⁸ En la ciudad de Cafa, perteneciente al imperio de Tartaria, se indica: “E yo ge lo agradecí mucho, e de ahí adelante cada día andava por la cibdad mirando muchas cosas e muy estrañas a los de nuestra nación”.¹³⁰⁹ La noción de lo extraño constituye una forma de ruptura de lo cotidiano, de lo cual se remarcaban elementos insólitos y diferentes. El viajero castellano vislumbra cosas ‘extrañas’ que resultan disímiles a las formas conocidas del mundo europeo. De manera concreta, se utiliza la

¹³⁰⁵ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 163-164.

¹³⁰⁶ El autor hispano no describe a los monstruos tradicionales del imaginario medieval, tales como blemmyas, cinocéfalos, esciápodos, arimaspos, pigmeos, entre otros, sino que más bien entronca su idea de ‘cosas monstruosas’ en animales y gentes bestiales que reflejan lo caótico, lo excesivo y lo salvaje. Una excepción, tal como añade Miguel Ángel Pérez Priego, lo podemos apreciar con el monstruo marino de la villa de Espalato, “mitad hombre y mitad pez, que fue capturado y enviado a Venecia”, el cual el caballero no ve directamente, ya que se apoya en el recurso ‘Esto yo no lo vi, pero dicho me fue e que avía poco que avía acaesçido’, manifestando cierto escepticismo con este tipo de criaturas monstruosas (Pérez Priego, Miguel Ángel, “Maravillas en los libros de viajes medievales”, p. 76). De hecho, este monstruo marino es “medio pescado de la cinta ayuso e de allí arriba forma humana, con alas como morciélago” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 234), el que provoca terror en las gentes de la ciudad, atacando a las mujeres y asesinandolas. En particular, este monstruo se presenta como un híbrido, reflejando una alteración del orden natural y una fuerza pavorosa y espeluznante, con lo cual, se insiste en el interés por parte del viajero de integrar un cuadro de lo monstruoso en su narrativa del periplo.

¹³⁰⁷ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 146.

¹³⁰⁸ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 149.

¹³⁰⁹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 207.

expresión de cosas muy extrañas ‘mayormente a los de nuestra nación’ o ‘muchas cosas e muy estrañas a los de nuestra nación’. Se aprecia las cosas extrañas como elementos singulares que forman parte de los territorios extranjeros, provocando una sensación de asombro y rareza por la diferencia. Lo extraño refleja lo ‘ajeno’ y lo ‘impropio’, aquello contrario a las cosas provenientes de su propia tierra, y que, además, se complementa con una noción de ‘lejanía’, en cuanto las rarezas se ubican en las regiones distantes del mundo.¹³¹⁰

Sin ir más lejos, en las tierras egipcias menciona animales exóticos como el elefante y la jirafa que poseen formas singulares en su cuerpo, colores, grandes tamaños y una prolongada vida.¹³¹¹ Sumado a esto, describe algunos espacios ‘extraños’ como la huerta de la Matarea donde nace el bálsamo y los graneros de José.¹³¹² En el caso de los animales, estos

¹³¹⁰ En el prólogo de la obra del caballero sevillano se anota sobre el sentido de aventura al recorrer las tierras extrañas: “[...] interviene es visitar tierras estrañas, porque de tal visitación razonablemente se pueden conseguir provechos cercanos a lo que la proeza requiere, así engrandeciendo los fijodalgo sus corazones donde sin ser primero conocidos los intervienen trabajos y priesas, como deseando mostrar por obras quién fueron sus antecesores, cuando solamente por propias façañas puede ser de ellos conocedora la gente estrangera” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 64). Podemos apreciar la relevancia de visitar las tierras extrañas, que se conciben como lugares ajenos, peligrosos y desconocidos, y que permiten exaltar el orden de caballería mediante hazañas y aventuras que concedan honor. Shayne Aaron Legassie indica que la palabra ‘visitar’ deriva del verbo latino *videre*, lo que significa ‘ver’, y que, a su vez, expresa las nociones de visitar en un sentido social, inspeccionar e investigar (Legassie, Shayne Aaron, *The Medieval Invention of Travel*, p. 212). En cierta medida, ‘visitar las tierras estrañas’ permite recorrer y buscar las rarezas y diferencias que expresen un peligro de las zonas foráneas. Así, el viajero castellano busca proteger el estado de caballería nobiliaria, por lo cual, resulta fundamental realizar empresas en lugares extraños e ignotos que reflejen un desafío; de este modo, la acción del caballero se legitima mediante las hazañas en los territorios extranjeros, lo que permite dar a conocer sus virtudes y esfuerzos, al igual que exaltar un sentido de honor y victoria, y que, en este caso, Tafur como hidalgo, considera una actividad digna para resaltar el *ethos* caballeresco que defina su identidad y condición social. Para una mayor revisión, véase también: Liberatori, Filomena, “Ideale cavalleresco e mercantilismo nelle *Andanças* di Pero Tafur”, *Studi di Iberistiche*, núm. 9, 1987, pp. 109-138; Carrizo Rueda, Sofía, “El viaje y la crisis del mundo caballeresco en el relato de Pero Tafur”, *Literatura Hispánica*, Reyes Católicos y Descubrimiento, 1989, pp. 417-422; Legassie, Shayne Aaron, “Chivalric Travel in the Mediterranean: Converts, Kings and Christian Knights in Pero Tafur’s *Andanças*”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 41, 3, 2011, pp. 515-544.

¹³¹¹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 148-150; Taylor, Barry, “Late medieval Spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa”, p. 231; Castro, Pablo, “La tradición de las maravillas en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur (1436-1439)”, p. 370.

¹³¹² En el escrito de Tafur se señala sobre la huerta de la Matarea: “Un día cavalgamos en amaneciendo e fuemos a la Matarea, que es donde se faze el bálsamo [...] La Matarea es una gran huerta cercada de muro, en la cual está el jardín do nace el bálsamo, el cual avrá sesenta o setenta pasos cuadrado. E de allí nace e es así como majuelo de dos años e córtase por el mes de octubre. E allí va el soldán con gran cirimonia a coger aquel aceite, e dizen que es tan poco que no basta a medio açumbre de la medida de acá. E después toman aquellas ramas e cuézenlas en aceite e liévanlas por el mundo diziendo que es bálsamo. Acabado de arrancar, labran luego encontinentemente la tierra e toman de aquellos palos labrados e fíncanlos en tierra e riéganlos con aquella agua que Nuestra Señora la Virgen María sacó en aquel lugar, cuando iba fuyendo con su fijo a Egipto, e allí está gran devoción para nosotros los cristianos. E después que regado con aquella agua, luego otro día lo fallan preso e muchas veces han probado a regar aquellos pies con el agua del Nilo o otra cualquiera, e luego se seca” (Pero

fascinan por sus cualidades singulares, además de estar ubicados en espacios distantes de los territorios conocidos. Tal como enfatiza Victoria Béguelin-Argimón, el viajero presenta “una fauna exótica pero real”, contrastando con la fauna fabulosa referida en otros libros de viajes.¹³¹³ Del mismo modo, los espacios extraños asombran por su novedad y diferencia, ya que en el jardín de la Matarea crece el bálsamo que es regado con agua de la Virgen y los graneros de José reflejan las enormes pirámides, que, “ciertamente no creo yo aver en el mundo oy tan grande edificio ni yo no lo vi”.¹³¹⁴ Las anotaciones de estos espacios exóticos se presentan como rarezas y curiosidades para los lectores y oyentes del escrito, de modo que se busca realzar sus aspectos grandiosos y notables que marquen una diferencia con las cosas habituales del mundo europeo.

En su recorrido por el Sinaí, también menciona cosas extrañas:

Estos dos días que allí estuve, sin duda no estaba punto ocioso, sino ver cosas bien estrañas e bien ricas. E porque entonce avía gran calura, cada día me traían para beber por la mañana un vaso con un agua confacionada e unos granos en ella como de cañamones, e ciertamente cosa bien saludable era, e aquello acostumbran beber en el tiempo del estío, antes de comer, en ayunas.¹³¹⁵

Y en el río Tana describe una cosa bien extraña sobre sus pescados:

Este río de la Tana es cosa bien estraña de ver e las naciones que en torno de él biven, mueren allí unos pescados que llaman merona e dizen que son muy mucho grandes, e de los huevos de aquellos finchen toneles e tráenlos a vender por el mundo, especial por la Grecia e la Turquía, e llámanlos caviar e son a punto como xabón prieto, e así lo toman, como está blando, con un cuchillo e lo pesan como acá el xabón e, si lo echan en las brasas, fázese duro e muéstrase como son huevos de pescado, es cosa muy salada.¹³¹⁶

Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 146-147). Y también se refiere el caso de los graneros de José: “Otro día fuemos a ver los graneros de José, que están tres leguas de aquel cabo del río en el desierto. E bien que dizen que ay muchos más adentro, pero allí no parecen sino tres, dos grandes e uno no tanto, los cuales son fechos a manera de un diamante, con aquella punta arriba tan aguda, será el altura mucho más que la torre mayor de Sevilla” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 147).

¹³¹³ Béguelin-Argimón, Victoria, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, p. 205.

¹³¹⁴ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 147.

¹³¹⁵ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 152.

¹³¹⁶ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 212.

El viandante castellano relata las cosas extrañas que observa en su desplazamiento por las tierras orientales. En el Sinaí califica las cosas extrañas como elementos disímiles, pero, a su vez, como cosas ‘bien ricas’. En particular, valora el agua que le entregan después de recorrer las zonas áridas y calurosas; es un agua confeccionada con granos que le ayuda a hidratarse y refrescarse, siendo tildada de una ‘cosa bien saludable’. Se sorprende de que las personas del Sinaí tengan por costumbre beber un vaso de esta agua aderezada en las mañanas antes de comer. En estos términos, lo extraño se vislumbra en los hábitos y las prácticas llamativas de la otredad que se asocian a lo ajeno, pero, que, en ningún caso se vincula a lo sobrenatural, sino que reflejan formas reales y singulares que establecen una ruptura con las cosas conocidas. Por otro lado, el viandante castellano considera como una rareza el caso de los pescados del río Tana, los cuales fallecen y dejan unos huevos muy blancos, que, al echarlos al fuego, se tornan muy duros y salados. Para Tafur, estos huevos de pescado se conocen como caviar, pareciéndose a un ‘xabón prieto’, concibiéndose como una ‘cosa bien estraña de ver’. Ahora bien, el viajero establece una relación entre el caviar oriental y el jabón negro que él conoce de las tierras occidentales, articulando una comparación de los elementos foráneos con su propia realidad. Tal como sostiene Tzvetan Todorov, los eventos increíbles y exóticos “pueden explicarse perfectamente por las leyes de la razón”.¹³¹⁷ En este sentido, los objetos de la otredad oriental se ‘racionalizan’: no adquieren características sobrenaturales, sino que se vislumbran como sucesos insólitos y diferentes de las tierras lejanas, y que, a su vez, forman parte de la realidad natural.

Sumado a esto, el caballero español anota diversas criaturas extrañas referidas por Nicolò dei Conti, que se sitúan en el reino mítico del Preste Juan:

Preguntele si avía visto cosas monstruosas en la forma humana, así como algunos quieren dezir ombres de un pie o de un ojo, o tan pequeños como un cobdo o tan altos como una lança. Dize que no sintió nada de todas estas cosas, pero que bestias vido de estrañas figuras, que en una tierra de gentiles vido un elefante muy grande, blanco como nieve, que es cosa bien estraña por quanto todos son negros, e que lo tenían atado a una columna con cadenas de oro e aquel por dios adoravan. Dize que vido un asno que truxeron al Preste Juan, poco mayor que un podenco e de quantas colores se podfien dezir, e que vido muchos onicornios e muchas animalias que sería largo de escrevir, e que vido armar los castillos en los elefantes para ir a combatir la tierra.¹³¹⁸

¹³¹⁷ Todorov, Tzvetan, *Introducción a la literatura fantástica*, p. 59.

¹³¹⁸ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 163-164.

Podemos notar cómo se resalta que Nicolò dei Conti ve bestias de ‘extrañas figuras’, que deslumbran por sus formas novedosas y diferentes. El viandante considera que el elefante grande y blanco como la nieve es una ‘cosa bien extraña’, dado que la mayoría de estos animales que conoce son de color negro, además de ser venerados como divinidades por las gentes de la India. La ruptura con las formas conocidas se aprecia en dos niveles; por un lado, en la oposición visual de la figura y el color del animal que difiere con otras criaturas que ha visto; y por otro lado, en la adoración y ritualidad que realizan las personas orientales al animal como ídolo sagrado, lo que también se concibe como algo chocante por el contraste que genera con la religiosidad cristiana. Junto con esto, se menciona otras criaturas extrañas, tales como un asno de muchos colores, elefantes que portan un castillo sobre sus cuerpos y diversos unicornios. Estas criaturas proyectan una imagen exótica de los territorios lejanos, reflejando una fauna desconocida que maravilla por sus formas singulares. Para Paul Zumthor, “lo que ve y registra el viajero medieval es la diferencia, no la semejanza”,¹³¹⁹ de modo que se recalcan los aspectos asombrosos, raros y exóticos de la otredad. En este sentido, el viajero castellano integra las cosas extrañas en su relato para presentar las relaciones de alteridad con Oriente, y en particular, exaltar un imaginario exótico que permita proyectar los elementos ajenos y diferentes de las regiones lejanas del mundo.¹³²⁰

Finalmente, Pero Tafur anota el caso de la antropofagia como una práctica extraña en las regiones de Asia:

Asimesmo dize que vido comer carne de ombres e que esta es la cosa más extraña que él vido. Esto todo, se entiende, entre los gentiles, mas entre los cristianos vido comer la carne de las animalias cruda, requiriéndose de quince o veinte días de comer de una yerva muy odorífera e, si de allí pasa, que torna leproso.¹³²¹

El autor castellano, apoyado en la información que le proporciona Nicolò dei Conti, refiere la práctica antropofágica en las tierras lejanas de Oriente. Se enfatiza que ‘es la cosa

¹³¹⁹ Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, p. 251.

¹³²⁰ Cabe señalar que lo exótico concentra los elementos extraños, aquellas cosas que no son conocidas ni familiares. En esta línea, tal como afirma Gabriel Weisz, “lo exótico viene a crear un espacio imaginario”, de modo que, frente a la saturación de las cosas conocidas, el exotismo ofrece una apertura de geografías inexploradas. Así, lo exótico constituye “un gesto que libera de la claustrofobia de un lugar demasiado reducido para explorar el misterio del espacio” (Weisz, Gabriel, *Tinta del exotismo. Literatura de la Otredad*, pp. 42-43).

¹³²¹ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 160.

más extraña que él vido’, y que, a su vez, proyecta un carácter barbárico y salvaje. Incluso, señala que los cristianos de aquellas regiones comen la carne cruda de los animales, manifestando un contraste con las formas de vida civilizada del mundo occidental. Tal como sostiene Gabriel Weisz, la representación de lo extraño “nos hace confirmar el lugar de nuestra normalidad”, donde la otredad adquiere “una posición en el imaginario occidental; todo el miedo que se siente contra ‘quien no es como nosotros’ toma la forma doble de alteridad y monstruosidad”.¹³²² De hecho, en la narrativa de Tafur podemos notar cómo la otredad antropófaga se concibe con un carácter bestial, cruel e inhumano, en el que, la extrañeza, desfigura las formas humanas y civilizadas de los espacios desconocidos. En la mirada de Julia Roumier, el viandante hispano articula una afirmación de su identidad mediante la oposición y la crítica con las sociedades foráneas, las que se diferencian en su aspecto físico, costumbres y moralidad.¹³²³ Así, el encuentro con el extranjero tensiona la identidad del viajero y los espacios que describe: en las tierras lejanas se establece la deshumanización y las prácticas barbáricas, lo que difiere de las costumbres y las formas de vida del mundo occidental, las cuales se conciben a partir del orden cristiano y los marcos civilizatorios. En este sentido, la otredad extraña se percibe anómala y diferente, concentrando las realidades ajenas que provocan emociones chocantes en el viajero, y que, en este caso, plasman un imaginario de las maneras feroces y salvajes de los pueblos que habitan en los márgenes del mundo.

En suma, la presencia de lo extraño en el escrito de Pero Tafur manifiesta las cosas exóticas y diferentes que generan una ruptura con los elementos familiares de su propia tierra. Así, la extrañeza se produce en los espacios extranjeros, los que se aprecian como lugares ignotos, lejanos y ajenos. De este modo, lo extraño concentra las cosas insólitas y asombrosas que se vislumbran como formas singulares de una otredad distinta dentro del mundo conocido.

¹³²² Weisz, Gabriel, *Tinta del exotismo. Literatura de la Otredad*, p. 45.

¹³²³ Roumier, Julia, “Construction de l’identité et rencontre de l’étranger dans un récit de voyage autobiographique: las *Andanças e viagens* de Pero Tafur”, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, Institute D’études Ibériques et Ibéro-Américaines, Burdeos, 2010, pp. 2-4. Del mismo modo, tal como refiere la autora, el extranjero se percibe como alguien marginal y anómalo, una alteración de un modelo superior, y que, por ende, refleja la inferioridad, la perversión y la desviación. En esta línea, el extranjero proyecta una realidad ajena, la cual se aleja de la norma del sujeto que forja el discurso etnocéntrico, lo que conduce a descripciones caricaturescas, deshumanizantes y extrañas de la otredad (Cfr. Roumier, Julia, “Constructions de l’étranger en figure du mal. Récits de voyages hispaniques à la fin du Moyen Age”, *Alfinge*, 32, 2020, p. 98).

Las maravillas reales y artificiales

El caballero sevillano entrega una breve descripción de un ‘artificio’ en las tierras orientales: “Ay otros que, por que de ellos quede fama de fuertes e sus hijos sean vistos hijos de buenos, fazen un arteficio como de tiseras de tundidor, e meten la cabeça entre la una e la otra e, tirando con los pies, júntase e córtale la cabeça”.¹³²⁴ En el escrito se refiere un artefacto de tijeras de tundidor, lo cual está fabricado con ingenio y habilidad. Estas tijeras cortan las cabezas y permiten exaltar la fuerza de quienes las utilizan. La expresión *tundir* alude a ‘cortar el pelo de los paños’, ‘cortar el pelo’ y ‘trasquilar’, así como también a ‘castigar’ y ‘golpear’.¹³²⁵ Esta palabra deriva del latín *tondere*, lo que refiere a las ideas de ‘esquilar’, ‘cortar’, ‘cortar el pelo’, ‘podar’, ‘despojar’ y ‘arrancar’.¹³²⁶ En este caso, el artefacto de tijeras de tundidor lo usan para cortar las cabezas de las personas como una forma ritual para alcanzar la gloria. Tal como refiere Julia Roumier, las gentes de la India realizan un suicidio ritual mediante la decapitación, con lo cual, se busca una gloria y fama terrenal que pueda beneficiar a sus descendientes. Así, los hombres que usan dichas tijeras demuestran su valentía y fuerza, reflejando una acción del fanatismo oriental.¹³²⁷ En este sentido, la anotación del artificio en el escrito de viajes de Tafur busca referirse a un imaginario exótico y novedoso de las gentes de la India, en el que su objeto y práctica inusual provoca curiosidad y asombro por su rareza.¹³²⁸

¹³²⁴ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 160.

¹³²⁵ Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 560.

¹³²⁶ Martínez Calvo, Pascual, *Diccionario Latino-Castellano Etimológico*, p. 824; *Diccionario Esencial VOX Latino-Español*, p. 469.

¹³²⁷ Cfr. Roumier, Julia, “Constructions de l’étranger en figure du mal. Récits de voyages hispaniques à la fin du Moyen Age”, p. 109.

¹³²⁸ Por otro lado, el viajero castellano describe maravillas ‘reales’ en las tierras europeas, refiriéndose a edificios notables y fabulosos. De la ciudad de Roma, señala: “En Roma estuve toda la cuaresma visitando los santuarios e obras e edificios antiguos, a nuestro parecer maravillosamente fechos, los cuales yo dudo no solamente poderlos escribir, mas aun aver mirado, entiendo, como se devía. E si yo, según la magnifidencia e grandeza de la cosa, en algo menguare, sea perdonado, porque yo no soy bastante a tan gran fecho, aunque aterrado, destruido e derribado y afluado” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 87). También destaca una obra dedicada a Julio César: “Muchos otros santuarios en esta iglesia están. Al otro costado de ella está una alta torre fecha de un pedaço de losa, al modo de un diamante de tres esquinas, e puesto sobre tres carnícoles de latón; así que muchos, pensando que sea cosa santa, pasan entre el suelo e el asiento de aquella torre. Esta fue una obra fecha por reverencia de Jullio César e asignada por su sepultura, e encima de ella están tres mançanas gruesas doradas, en que están los polvos del emperador Gayo César. E ciertamente es un notable e maravillosamente ordenado e por estraña manera. Esta es la que dizen el aguja de César, e en medio e al comienzo e aun al cabo están algunas letras antiguas entalladas, que no se pueden ya bien leer, pero en efecto dicían como allí estava sepelido el cuerpo del César” (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 92). Incluso, se describe el Coliseo romano como un edificio maravilloso: “E allí cerca está el Coliseo, que fue, según dizen, el mayor e

3.3.5- *Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandevilla*

En la narración de Juan de Mandevilla se anotan diversas maravillas de las regiones de Asia. En particular, se mencionan maravillas naturales y extraordinarias, elementos mágicos, sucesos milagrosos, monstruos y bestias fabulosas, cosas extrañas y maravillas mecánicas y artificiales.

Las maravillas naturales y extraordinarias

Juan de Mandevilla describe las maravillas como elementos asombrosos de las tierras orientales. En la isla de Calanoth, se anota el fenómeno maravilloso de los peces que realizan una reverencia al monarca:

Et ancora ay vna grant marauella en aquella ysla que no es en ninguna otra part en el mundo, car todas las maneras de pescados de la mar vienen vna vez l'aynno l'uno empues l'otro et se echan a la rriba d'aquella ysla assi que hombre non vee en la mar sino pescado, et allí fincan .iij. dias et en prende cada uno tantos como quiere. Et depues aquella manera de pescado se departe et vna otra manera y rreujene et faze assi. Et assi viene l'una manera de pescado empues l'otra, tanto que todas las maneras de pescados y ayan seido et fecho assi ordenadament l'una manera empues l'otra .iij. dias et que cada uno de la tierra en aya tomado tanto quanto quiere de cada manera. Et no sabe hombre la causa por que puede esto ser, mas aquellos de la tierra dizen que es por far rreuerencia a lur rrey qui es el mas digno que sea assi como eillos dizen. Et por esto qu'el cumple lo que Dios diso a Adam: "Crescite et multiplicaminj". Et por esto qu'el multiplica el mundo assi de todos sus enffans, por esto li jmbia Dios el pescado de toda la mar por prender a su voluntat por eill et por su tierra. Et assi todos los pescados se rrienden a eill en faziendo homage como al mas excellent et al mas amado de Dios assi como eillos dizen. Yo non se la rrazon por que es, Dios lo sabe, mas esta cosa me sembla a mas grant marauella que cosa que yo veyesse nunca. Car natura faze muchas de diuersas cosas et muchas marauellas, mas esta maraueilla no es pas de natura, ante es de todo contra natura que los pescados qui han todo el

el mejor e más rico edificio que en el mundo fue fecho, e bien parece, aunque por la mayor parte está desfecho, su grandeça e maravillosa fábrica" (Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 95). Las maravillas reales se anotan como edificios y objetos deslumbrantes, los que fascinan por la forma en la que han sido realizados. Así, en el escrito de Tafur se indica que los edificios están 'maravillosamente fechos', al igual que 'maravillosamente ordenados' y de 'maravillosa fábrica'. En esta línea, se realiza la grandeza y fastuosidad de las construcciones, pero, en particular, la belleza de su confección realizada por los hombres. En definitiva, la maravilla real impresiona por las formas materiales, y que, en este caso, sorprenden por la magnificencia y singularidad de los edificios antiguos que han trascendido en el tiempo.

mundo aderrodear a lur bandon se vienen rrender a la muert de lur propia natura et sin constrenin[ç]la ninguna. Et por esto so yo cierto que esto non puede ser sin grant signiffication.¹³²⁹

El evento maravilloso se concibe a partir de la gran cantidad de peces que acuden a la orilla de la isla una vez al año para realizarle un homenaje al rey. Estos peces son muy diversos, de ‘todas las maneras de pescados de la mar’, los que de forma ordenada llevan a cabo una reverencia al señor de la isla. Para el escritor inglés, la maravilla se expresa como fenómeno inusual y misterioso, ya que ‘no sabe hombre la causa por que esto puede ser’. Se genera una noción de sorpresa frente a lo nunca antes visto, y que, en este caso, deslumbra por el carácter extraordinario en cuanto establece una ruptura con las formas conocidas y naturales. Según Francisco Villalba Ruiz de Toledo y Feliciano Novoa Portela, “Mandeville atribuye el prodigio a los deseos de Dios por recompensar a un rey que cumple escrupulosamente el precepto de ‘creced y multiplicaos’”, lo que a su vez se asocia “al simbolismo cristiano de los peces y su multiplicación”.¹³³⁰ Mandevilla califica esta maravilla como un evento contrario a la realidad natural, que forma parte de la creación de Dios, donde se expresa un fenómeno misterioso con una significación superior. En torno a esto, Iain Macleod Higgins refiere que el fingido viajero valora de forma significativa la maravilla, citando las Sagradas Escrituras para abordar la explicación del fenómeno de los peces, lo que proyecta una noción positiva del suceso.¹³³¹ De hecho, se alude que el evento fabuloso se integra en el plan de Dios, en cuanto este hace crecer y multiplicar las cosas del mundo, y, en particular, los peces manifiestan su homenaje y reverencia hacia el Señor por su fuerza generadora. En este sentido, la maravilla existe porque Dios desea que sea así, expresando su poder inmenso, extraordinario y trascendente en la realidad creada.

También anota sobre un cordero vegetal en Cadisla:

¹³²⁹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 100.

¹³³⁰ Villalba Ruiz de Toledo, F. Javier y Novoa Portela, Feliciano, “Los mitos medievales en la obra de John Mandeville”, p. 45. Cabe destacar que el pez alude simbólicamente a “un alimento”, el cual Cristo come y hace multiplicar, convirtiéndose en un “símbolo del banquete eucarístico, donde figura frecuentemente al lado del pan” (Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de símbolos*, p. 825; Biedermann, Hans, *Dictionary of Symbolism. Cultural icons & the meanings behind them*, p. 131; Léon-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, pp. 171-173; pp. 309-314). En estos términos, la multiplicación de los peces refleja una bendición celestial, lo que proyecta una noción de sobreabundancia en cuanto Jesús alimenta a la multitud hambrienta o hace llenar las redes de los pescadores, reflejando el poder milagroso y la comunión con Dios. Véase: Mt 14:13-21; y Lc 5:6.

¹³³¹ Higgins, Iain Macleod, *Writing East*, p. 148.

Alli crece vna manera de fruta assi como calaba[ç]as, mas son mas grossas, et quando eillas son maduras eillos las fienden por medio et trueban dentro vna bestiola en carne et en hu[e]so et en sangre, assi como vn chico cordero sin lana, assi que hombre come el fruto et la bestia. Et es bien grant marauella d'este fructo et si es grant obra de natura, et no ostant que yo lis disi que no lo tenia pas a grant marauella, car assi bien auia arboles en nuestra tierra qui trahen fructo qui deuiene aue volant, et son estas aues buenas para comer et los qui cahen en tierra madurant luego. Et d'esto se maraueillan eillos en aquella tierra.¹³³²

Sumado a esto, el pretendido viajero describe los árboles maravillosos que crecen en un día en las tierras del Preste Juan:

Item vltra este rrio mas auant en los desiertos ay vn grant plano arenoso, et entre las montaynnas et este plano todos dias al sol sallient comjen[ç]an a crescer arboletes chicos, et crescen ata medio dia et trahen fructo, mas ninguno no osa prender d'aquel fructo car es cosa fadada. Et empues medio dia eillos descrecen et entran en tierra assi que el sol en tierra eillos no parescen mas, et assi fazen eillos todos dias et es vna grant marauella.¹³³³

En ambos pasajes se describen elementos extraordinarios asociados al mundo vegetal. En el primer caso, el autor se refiere a un fruto parecido a una calabaza del cual nace un cordero. Esta bestia es pequeña y no tiene lana, la que refleja un carácter maravilloso por nacer como un fruto de un árbol.¹³³⁴ Mandevilla señala que esta maravilla es una 'grant obra de natura', causando un enorme asombro por su naturaleza singular y novedosa. Cabe destacar que el relato de Mandevilla se inspira en la escritura de Odorico de Pordenone, quien se refiere a un árbol cuyos frutos contienen un cordero.¹³³⁵ Para Claude Kappler, este cordero

¹³³² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 136.

¹³³³ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 140-141.

¹³³⁴ Cabe señalar que probablemente esta fábula del cordero vegetal aluda a un helecho del género *Cibotium* (*barometz*, *borametz*), el que crece en una elevada planicie al oeste del Volga, y en el que su fruto tiene una gran semejanza con la forma de un animal. Véase: Guglielmi, Nilda, "Notas a Relación de Viaje", p. 145; Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, pp. 155-156.

¹³³⁵ Popeanga, Eugenia, "El relato de viajes de Odorico de Pordenone", p. 59. En el escrito de Odorico de Pordenone se indica: "Narraré otras cosas maravillosas a pesar de que yo no las vi por mí mismo, pero que escuché de personas dignas de fe. Se dice que Cadeli es un gran reino en el cual se encuentran los montes llamados Cassi y que en ellos crecen melones muy grandes que, cuando están maduros, se abren espontáneamente y que adentro se encuentra una bestezueta a manera de un pequeño cordero. De tal manera obtienen [las dos cosas], los melones y las carnes que se encuentran dentro. Y aunque esto parezca increíble,

vegetal se concibe como una planta-animal, la cual se aprecia como una criatura rara y maravillosa.¹³³⁶ Por otra parte, Iain Macleod Higgins sostiene que el cordero vegetal de Cadile se presenta como una maravilla completamente natural para el mundo oriental, pero que, en el caso de Occidente, esta maravilla deslumbra por su diferencia.¹³³⁷ En este sentido, la criatura fascina por su naturaleza inusual, la que forma parte de una flora sobrenatural que produce frutos zoomórficos, reflejando las rarezas extraordinarias de los extremos del mundo. Junto con esto, en el segundo caso, el viajero anota cómo en las tierras del Preste Juan crecen unos árboles pequeños hasta el mediodía, y de forma posterior, en las tardes, estos empiezan a decrecer quedando bajo la tierra. Según Aníbal Biglieri, lo maravilloso se expresa en la naturaleza de estos árboles “que crecen y mueren en un día”.¹³³⁸ El mundo vegetal de las tierras orientales se presenta de manera asombrosa, en el que suceden eventos singulares que provocan una sensación de ruptura con las cosas conocidas.¹³³⁹

sin embargo estas cosas pueden ser verdaderas pues es verdad que en Ibernia [Irlanda] hay árboles que generan pájaros” (Odorico de Pordenone, *Relación de viaje*, Biblos, Buenos Aires, 1987, XXXI, p. 84).

¹³³⁶ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, pp. 154-157. La referencia de esta planta con frutos zoomórficos proviene de leyendas orientales, que, posteriormente, también circulan con algunas añadiduras o variaciones en las regiones de Occidente. Para Carmen Manuel Cuenca, en los cuentos árabes medievales se menciona un “árbol maravilloso de una isla lejana”, que “lleva sobre sus ramas las cabezas de los hijos de Adán”, que “al amanecer y por la noche grita «wak wak», y canta himnos al Creador”. Asimismo, en otra versión se refiere que los frutos “son cuerpos completos de mujer y sus gritos son un mal presagio” (Manuel Cuenca, Carmen, “Elementos fantásticos en *Los Viajes de Juan de Mandeville*”, *Atlantis*, vol. 8, núm. 1-2, 1986, pp. 31-33). Este árbol fabuloso, difundido también en los relatos de viajes occidentales, presenta variantes de árboles que producen frutos con formas humanas (hombres y mujeres), o animales (pájaros y corderos vegetales). Véase también: Baltrusaitis, Jurgis, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Adelphi Edizioni, Milano, 1997, pp. 144-159.

¹³³⁷ Cfr. Higgins, Iain Macleod, *Writing East*, p. 138.

¹³³⁸ Biglieri, Aníbal, *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, p. 328.

¹³³⁹ Cabe mencionar que en el *Libro de las Maravillas* de Juan de Mandevilla se refiere al árbol del Sol y de la Luna: “En andando por los desiertos qui yr y podría, car yo no y fu pas, mas fuenos contado d'aquellos de la tierra que en aquel desierto son los arboles del sol et de la luna qui fablaron al rey Alexandre et li diuisaron su muert. Et dizen que los capellanes et los otros qui goardan estos arbores comen de lur fructo et del balssamo que y cresce. Eillos biuen bien .iiij. o .v. aynnos por la virtud d'este fructo et balssamo, car allí dizen que y cresce grant faizon de balssamo et en ninguna part non si [n]o alli et en Babilonia assi como yo vos he otra uez dicho” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 155). En este pasaje se indica cómo los árboles maravillosos ‘hablan’ con el rey Alejandro, estableciendo una predicción de los eventos del futuro, donde se anuncia su muerte. Para María Mercedes Rodríguez Temperley, el relato adquiere un tono moralizante, en cuanto se profetiza la muerte del conquistador macedonio por “sus pecados de soberbia y codicia” (Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Fechos de Alexandre en un libro de viajes”. En Mabel Brizuela, Cristina Estofán, Gladys Gatti y Silvina Perrero, *El Hispanismo al final del Milenio*, V Congreso Argentino de Hispanistas, vol. 1, Comunicarte Editorial, Córdoba, 1999, p. 245). Asimismo, los frutos y el bálsamo de estos árboles resultan asombrosos, los cuales tienen la virtud de prolongar la vida de las personas que se alimenten de estos. De esta manera, se articula una imagen fabulosa del mundo vegetal que fascina por sus formas extraordinarias y diferentes. Junto con esto, se describe la Mar Arenosa en las tierras del Preste Juan: “Et si ay en su tierra muchas marauellas, car alli es la mar arenosa qui es toda de arena et de grauella sin gota d'agoa. Et va et viene a grandes hondas assi como faze l'otra mar, et ninguna vez nj en ninguna sazón no se tiene queda

Finalmente, Mandevilla menciona el caso del Valle Peligroso:

Cerqua aquella ysla de Mistorach, la siniestra partida pardailla la rribera de Phison ay vna marauellosa cosa. Esta es una val [...] que dura bien cerca de .iiij. legoas. Algunos la claman la Val [...] Periglosa. En aquella val oye hombre muchas tempestas et de grandes rruídos et terrebles todos dias et todas las noches, et grant frain et grandes sonos de tambor, naquaires et trompetes assi como si ouiesse bodas. Aquella valea est [...] et ha seido siempre, et dizen que es vna de la[s] entradas d'infierno. En aquel val ay mucho oro et plata por que muchos paganos et muchos christianos y entran por tomar d'aquell oro que y es, mas pocos christianos nj de los otros en rretornan que y uan por cobdicia d'auoir que no sean luego afogados de los diablos. Et en medio d'aquella val, sobre vna rroca, es la cabe[ç]a et la cara d'un diablo muy terrible a veer. Et no parece point sino que la cabe[ç]a ata las espaldas, mas no ay hombre en el mundo tanto sea hardido, nj christiano nj otro, como yo creo que no aya miedo quando el lo goarda et que no ly semble que deua morir. Assi es espantable a veer, et goarda a su fincament toda personna, et ha los oios mouables et bien estincelantes, et muda et cambia souent su manera et su contenan[ç]a que ninguno no l'osa perfectamente guardar. Et vna vez sembla cerca et vna otra uez luein. Et d'eill salle fuego et flama et tanta pudor que apenas lo podria ninguno endurar, mas toda uez los buenos christianos que son en buen estado et stable [en] fe y entran bien sin periglo. Mas comoquiere que sean periglo por esto no son eillos pas sin mjedo, car eillos se confiessan et signan del signo de la cruz si que el diablo non puede sobr'ellos. Et quando eillos veen los enemjgos visiblement todo entor eillos qui les fazen muchos diuerssos asaltos et los menas[ç]an en l'aire et en tierra de colpes, de truenos et de tempesta, et siempre se dubda hombre que Dios no quiera prender vengança de lo que hombre ha fecho contra su voluntat. Et seppades que quando mis compayneros et yo fuemos adaquella val nos y fuemos en muy grandes pensamientos si nos osaríamos meter el cuerpo en auentura et entrar en la proteccion de Dios.¹³⁴⁰

El caballero inglés describe un valle infernal y peligroso como una 'marauellosa cosa', el cual sorprende por sus grandes tempestades y ruidos terribles. Para el viandante, este espacio se concibe como un lugar profano, espantoso y maligno, reflejando una de las

nj pazible. Et no puede hombre passar aquella mar nj por nauio nj otrament, et por esto no puede hombre saber quoaal tierra ay vltra aquella mar. Et comoquiere que no y aya point d'agoa, maguera hombre y falla de buenos pescados a las rribas d'otra manera et d'otra fai[ç]on que no son en l'otra mar, et son de buena sabor et diliciosos a comer" (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 140). El espacio de la otredad oriental deslumbra por la rareza de la naturaleza: las arenas se mueven con grandes ondulaciones sin tener agua. Estas arenas poseen un movimiento constante, sin quedarse quietas en ningún momento, y en el que, además, se encuentran deliciosos pescados que agradan por su sabor. Con todo, el escritor inglés construye un imaginario fabuloso de las tierras orientales, las que representan un mundo basado en la 'inversión', en el que los elementos lógicos de la realidad conocida se diluyen frente a espacios exóticos y novedosos, con lo cual se enfatiza en las formas diferentes de la otredad y las cosas singulares que definen su realidad foránea.

¹³⁴⁰ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 144-145.

entradas del infierno. El texto de Juan de Mandevilla se nutre directamente de la narrativa de Odorico de Pordenone, quien también anota su paso por el valle infernal en el que observa cuerpos de muertos y ruidos alborotadores que provocan temor en el fraile.¹³⁴¹ La maravilla consiste en sensaciones fuertes, las cuales oscilan entre el asombro y el miedo. Según Claude Kappler, la referencia del valle del Infierno alude a un temor frecuente en los viajeros medievales, en el que abundan “ruidos, gritería, voces, producto de «enemigos invisibles»”.¹³⁴² El espacio se describe como un lugar infernal y horripilante, forjando una atmósfera de tensión en el recorrido que efectúan los viajeros.¹³⁴³ El viajero ficticio transforma la versión del “famoso valle en un verdadero festival infernal”, en el que se genera “un estruendo de tambores, trompetas y truenos”.¹³⁴⁴ De hecho, Juan de Mandevilla indica que sobre una roca se encuentra un ‘diablo muy terrible a veer’, representando lo terrorífico y lo macabro. Cabe señalar que el diablo simboliza las fuerzas turbadoras, oscuras y malignas que debilitan la consciencia de las personas, asociándose al “centro de noche” y el “mundo subterráneo”.¹³⁴⁵ En la perspectiva de Robert Muchembled, el diablo se presenta como “una fuerza inhumana”, un ser capaz de “encarnarse en una figura bestial o híbrida, apto para introducirse en todo cuerpo viviente”.¹³⁴⁶ Así, esta figura demoníaca se muestra de manera amenazante, la cual posee una mirada penetrante y aterradora, y que, además, de su cuerpo ‘salle fuego et flama’, como expresión del ardor del infierno. El espacio se torna un obstáculo que debe enfrentar el viajero, considerando que el desplazamiento conlleva peligros y dificultades al recorrer zonas desconocidas. Es más, los viandantes que realizan el signo de

¹³⁴¹ En el texto de Odorico de Pordenone se señala: “Vi otra cosa grande y terrible. Mientras caminaba por un valle situado sobre el río de las Delicias, vi muchos cuerpos de muertos, se oían también diversos géneros de músicas y especialmente de castañuelas que eran ejecutadas de manera admirable; ante tanto ruido y alboroto experimenté gran temor [...] Apenas ingresé allí vi, como ya he dicho, tantos cadáveres que si alguien no los hubiese visto no hubiera podido creerlo. En este valle, en una de las laderas del monte, sobre la misma roca, vi [algo semejante a] una cara de hombre, tan terrible, que al punto creí perder el ánimo o morir por el gran temor que experimenté. Por tanto, continuamente yo profería en alta voz las palabras: “Verbum caro factum est” [“El Verbo se hizo carne”]. Pero no tuve el coraje de acercarme completamente a ese rostro, siempre permanecí alejado unos siete u ocho pasos” (Odorico de Pordenone, *Relación de viaje*, XXXVII, p. 89).

¹³⁴² Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 117.

¹³⁴³ Hay que tener presente que es un valle repleto de diablos que “se encargan de asesinar a las personas que se dejan llevar por la codicia material de los tesoros que hay en dicho lugar”, por lo cual, el valle se encuentra atestado de muertos “vencidos por las fuerzas demoníacas del valle”. Así, estos difuntos expresan la corrupción del interior y la descomposición del alma (Castro, Pablo, “El otro mundo en los libros de viajes medievales: una aproximación a la imagen maravillosa del infierno (siglos XII-XIV)”, pp. 46-47).

¹³⁴⁴ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 118.

¹³⁴⁵ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos*, p. 414.

¹³⁴⁶ Muchembled, Robert, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2021, p. 43.

la cruz y mantienen la fe en Dios, cuentan con la protección divina que les permite cruzar por las tierras tenebrosas. Con todo, se forja una imagen maravillosa tanto del lugar espeluznante que conforma una entrada al más allá, al igual que por la protección sagrada en la que Dios resguarda a los fieles que realizan este viaje simbólico-espiritual y luchan contra las tentaciones y pecados.

Magia y encantamientos

En el texto de Juan de Mandevilla se anotan algunos pasajes referidos a eventos mágicos. Cuando describe el diamante señala las propiedades mágicas y virtuosas de dicha piedra preciosa:

Et si vos plaze saber las uirtudes comoquiere que vos las ayades en vuestros lapidarios, maguera porque cada uno non las sabe pas, yo las metre aquí segunt lo que aqueillos d'outramar lo dizen et creen, de los quoaes toda sciencia et toda philosophia es venida. El diamant da adaquell qui lo trahe hardidez et proeza, et goarda los miembros del cuerpo entegros et da victoria de los enemigos en pleito et en guerra si la causa es justa. Et tiene el portant en su buen seso et lo goarda de pelea et de rriotas et de malos sueynnos, d'abusiones et de malos spiritus. Et si algun malo queria sorcillar[o] encantar, por la uirtud de la piedra l'ensorceria et l'encantamjento rretornarian sobre aquel qui lo querria greuar, et assi bien ninguna bestia saluage no osaria assallir la persona qui trahe el diamant. El diamant deue ser dado sin cobdiciar et sin comprar et estonz es el de mas grant uirtu[d]. Et faze l'ombre mas fuert et mas formado contra sus enemigos, et goaresce las limatiquas et aquellos que el diablo persigue et trauailla.¹³⁴⁷

El diamante se menciona como una piedra que concentra propiedades ocultas que conceden valentía, protección y victoria a las personas. Se concibe como una gema mágica que cuida de los malos sueños y espíritus, al igual que de cualquier amenaza y encantamiento. Así, la piedra mágica se utiliza como un amuleto para prevenir enfermedades y daños de enemigos y criaturas hostiles. Para Richard Kieckhefer, el uso del amuleto tiene como finalidad proteger a las personas que los portan, resguardándolos de “ataques de enemigos visibles e invisibles”. En esta línea, el amuleto funciona “por mera proximidad”, lo que significa que este objeto tenía que ser llevado por el individuo para contar con el efecto

¹³⁴⁷ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 82-83.

protector.¹³⁴⁸ Para Juan de Mandevilla, la virtud de la piedra preciosa puede cuidar de los hechizos y encantamientos, estableciendo un retorno del ataque mágico al enemigo que lo efectúe, así como también resguardar de las agresiones de las bestias salvajes y las tentaciones demoníacas. Se articula una noción protectora basada en las virtudes y propiedades secretas de la piedra mágica. De hecho, toda virtud de la gema proviene de Dios, en cuanto establece su influencia sobre los elementos naturales que conforman el mundo.¹³⁴⁹ Así, las piedras adquieren una sustancia ‘superior’ con la que pueden producir efectos sobre la realidad. En el pasaje de Mandevilla, el hombre que dispone de esta piedra como amuleto se torna ‘mas fuert et mas formado contra sus enemigos’, además de que lo ‘goaresce’ de las amenazas y las persecuciones diabólicas. Con ello, el autor integra la mención del diamante y sus propiedades secretas como parte de los usos de la magia natural, adquiriendo una connotación positiva por las virtudes y beneficios de protección que concede a las personas.

Asimismo, se refiere a las prácticas de adivinación en el corte del Gran Khan:

Et al costado de la tabla de l'emperador se asientan muchos philosophos sabios et de muchas ciencias, como d'astrologia, de geromancia, de njgromancia, de piromancia, de ydromancia, de auguria et de muchas otras ciencias. Et algunos han deuant eillos astralabios d'oro o espuelas d'oro et algunos vaxiellos d'oro plenos de sablón; et algunos huessos de cabe[ç]as de muertos do eillos fazen a eillos fablar los spiritus, et algunos vaxiellos d'oro plenos de carbones ardientes, et algunos vaxiellos plenos d'agoa, et algunos d'olio et otros de vjno, et orloges d'oro et muchos otros jnsturmentes segunt lures ciencias.¹³⁵⁰

¹³⁴⁸ Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, p. 85. Tal como sostiene Michael Bailey, la sociedad medieval cree que los elementos naturales, tales como las hojas, raíces, hierbas, piedras y gemas poseen varias propiedades y poderes medicinales y protectores. La manifestación de los poderes de estos objetos naturales requería de un contacto físico con dichos elementos, o bien ingerirlos mediante alguna pócima (Bailey, Michael D., *Magic and superstition in Europe*, pp. 84-85). En el caso de las piedras y gemas, estas se emplean también como amuletos con una finalidad protectora, con los cuales se puede evitar daños, alejar a los animales nocivos y ahuyentar a los malos espíritus. Sin ir más lejos, en el tratado medieval de las piedras preciosas de Marbode, obispo de Rennes (s. XII), se indica que “el poder medicinal de las piedras provenía de la magia”, y que, además, en el caso del diamante, esta gema “expulsaba los espectros y las pesadillas, protegía del veneno y de las disputas, curaba de la locura” (Verdon, Jean, *Las supersticiones en la Edad Media*, pp. 166-167).

¹³⁴⁹ Tal como estima David Pasero Guerra Díaz, “tras Dios se desarrolla una escala que se adentra en la materia: desde la esfera de las estrellas fijas, atraviesa los planetas, gracias a la mano de sus ángeles, y se integra en la esfera de los cuatro elementos afectando a hierbas, animales y piedras por igual”. De este modo, las virtudes de las gemas se relacionan con la fuerza ‘trascendente’ contenida en los astros y sus espíritus (Pasero Díaz-Guerra, David, “La razón de ser de las gemas a través de los lapidarios en castellano (ss. XIII-XVI)”, p. 347).

¹³⁵⁰ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 120.

En el escrito podemos apreciar cómo se describe la presencia de sabios y astrólogos que poseen conocimientos de adivinación. El falso viajero enumera diversas ciencias como la astrología, la geomancia, la nigromancia, la piromancia, la hidromancia, entre otras, las cuales aluden a formas mágicas para conocer los sucesos venideros. En particular, destaca que los astrólogos usan los astrolabios de oro para observar las estrellas y establecer lecturas del futuro; los nigromantes usan los huesos de las cabezas de los muertos para comunicarse con los espíritus del más allá; los hidromantes utilizan las vasijas con agua para vislumbrar los sucesos futuros; y, finalmente, los piromantes examinan los ‘carbones ardientes’ para predecir los eventos del porvenir.¹³⁵¹ En estos diversos casos, los adivinos adquieren un conocimiento ‘superior’ mediante sus artes mágicas, informando al Gran Khan sobre los distintos eventos que sucederán, con la finalidad de que el soberano tome decisiones relevantes para el imperio. Para Juan de Mandevilla, estas prácticas mánticas no se describen de forma negativa, sino que se integran en el relato como expresión de los usos mágicos y maravillosos que fascinan de la corte oriental.

Por último, Juan de Mandevilla anota los actos mágicos realizados por juglares y encantadores en la corte mongola: “Et empues y vienen juglares et encantadores qui fazen muchas maraueillas, car eillos fazen venir en l’aire el sol et la luna por semblan[ç]a por li fazer rreuerencia, qui dan assi grant claredat que apenas l’uno vee l’otro”.¹³⁵² La magia se vincula a elementos maravillosos en el que los magos y los artistas de la corte realizan encantamientos que deslumbran a las gentes. Estos alteran la realidad material en cuanto hacen aparecer el sol y la luna en el aire ‘por semblanza’, como un acto ilusorio y lúdico,

¹³⁵¹ Cabe señalar que la astrología se concibe como un arte de observación de los cuerpos celestes, con la finalidad de predecir los sucesos y fenómenos naturales que afectan a la vida humana; la nigromancia refiere una magia oscura que transgrede la realidad, articulando una comunicación con los muertos, en la que estos entregan información y conocimiento del tiempo venidero apoyado por fuerzas demoníacas; la hidromancia alude a la adivinación realizada a través del agua, en la que se observan las superficies claras, transparentes o líquidas con el fin de conocer los eventos del porvenir; y la piromancia consiste en una magia basada en el fuego, las cenizas y los objetos calcinados, en la que se observa el humo, las lenguas de fuego o la forma en la que se queman los objetos, los cuales entregan señales y signos sobre el pronóstico del futuro. Para una mayor revisión de estas formas de magia, véase: Lawrence-Mathers, Anne y Escobar-Vargas, Carolina, *Magic and Medieval Society*, Routledge, London and New York, 2014, pp. 30-35; Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen centuries of our era*, pp. 319-321; Castro, Pablo, “La magia en el mundo medieval: percepciones y actitudes de los viajeros frente a los encantamientos, hechicerías y nigromancias (ss. XIII-XV)”, pp. 113-149; Mattoso, José, “A necromancia na Idade Média”, pp. 263-284; Bloch, Raymond, *La adivinación en la Antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1985, p. 46; y Klassen, Frank, “Necromancy”. En Sophie Page y Catherine Rider, *The Routledge History of Medieval Magic*, Routledge, London and New York, 2019, pp. 201-211.

¹³⁵² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 122.

generando un engaño a los sentidos. Según Lynn Thorndike, este tipo de magia se entiende como *praestigia*, esto es, ilusión o engaño.¹³⁵³ Incluso, tal como sostiene Aníbal Biglieri, este evento se identifica con los encantamientos que provocan un engaño en la realidad, en el que los magos realizan semejanzas de las cosas.¹³⁵⁴ La noción de *semblanza* refiere a la ‘apariencia de algo’, lo ‘semejante’ y lo ‘similar’,¹³⁵⁵ y que, asociado a lo mágico, refleja expresiones ficticias que buscan presentar las cosas de forma parecida a los fenómenos de la realidad natural. En el caso del texto de Juan de Mandevilla, el acto mágico refiere una expresión artificial e ilusoria para entretener a los espectadores de la corte, en el que se establece una semejanza de la aparición del sol y la luna, y los efectos de su luminosidad, pero que, a su vez, proyectan la alteración de los elementos materiales a través de artes secretas y artificiosas que hacen “creer a las personas en otras imágenes que se mezclan con la realidad”.¹³⁵⁶

En suma, la presencia de la magia adquiere un carácter maravilloso por la alteración de la realidad natural que producen los magos, adivinos y encantadores, al igual que por los poderes extraordinarios de las piedras mágicas y los amuletos. La narración de estos elementos asombrosos forma parte del imaginario sobre lo mágico, con lo cual se busca cautivar a la audiencia occidental con fenómenos fabulosos del mundo oriental. En este sentido, si bien la magia se presenta como una práctica pagana realizada por la otredad asiática, esta no se critica ni condena por parte del escritor, sino que se transmite como una expresión de formas insólitas y exóticas de los pueblos lejanos.

Los eventos milagrosos

En la obra de Juan de Mandevilla se anotan diversos relatos en torno a lo maravilloso cristiano. En la región de Tierra Santa, menciona los milagros de Moisés: “En aqueilla archa estauan las tablas de los .x. mandamientos et la verga de Aaron el propheta et la verga de

¹³⁵³ Thorndike, Lynn, “Some medieval conceptions of magic”, p. 109. Véase también: Goulding, Robert, “Illusion”. En Sophie Page y Catherine Rider, *The Routledge History of Medieval Magic*, Routledge, London and New York, 2019, pp. 312-330.

¹³⁵⁴ Biglieri, Aníbal, *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, p. 356.

¹³⁵⁵ Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 501.

¹³⁵⁶ Castro, Pablo, “La magia en el mundo medieval: percepciones y actitudes de los viajeros frente a los encantamientos, hechicerías y nigromancias (ss. XIII-XV)”, p. 142.

Moises de la quoall eill partio la mar Roya quoando el pueblo de Israhel passo a sech”.¹³⁵⁷ Del mismo modo, refiere cuando Moisés saca agua de una piedra en el desierto: “Et d’aqueilla verga eill ferio la rroqua et l’agoa saillio fuera, et de aqueilla verga eill fezo muchas maraueillas”.¹³⁵⁸ Y en la región de Betania, se señala cómo Jesús resucitó a Lázaro: “Ailli rresucito Nuestro Seynnor a Lazaro qui auia estado .iij. dias muerto”.¹³⁵⁹ En estos diversos pasajes referidos a los milagros bíblicos podemos apreciar la intervención de lo sobrenatural en el mundo terreno. Juan de Mandevilla incluye los relatos milagrosos en la zona de Tierra Santa para reforzar la noción de una geografía sagrada. Por un lado, Dios se manifiesta a través de los milagros que efectúan sus intermediarios en la tierra, en el que se resaltan acciones sobrenaturales que reflejan su poder ‘superior’ y ‘trascendente’. Por otro lado, los milagros proyectan la relevancia de la fe en Dios y el apoyo constante que entrega a sus fieles. Según Xavier León-Dufour, los milagros bíblicos muestran “las revelaciones de Dios y signos eficaces de su salvación”, en el que, además, “la persona del profeta puede ser un signo, pues su existencia simboliza la palabra de Dios en acción a través de sus gestos”.¹³⁶⁰ De hecho, en el escrito se enfatiza que Moisés puede cruzar el mar Rojo y obtener agua en medio del desierto, como reflejo de la protección del Señor, o bien, en el caso de Jesús que resucita a un muerto, se remarca la grandeza del poder divino en la que nada le resulta imposible. El milagro adquiere un carácter didáctico como un medio de enseñanza de los pasajes bíblicos y la significación de la fe en Dios, exaltando las obras maravillosas que puede realizar en el mundo.

Junto con esto, el escritor inglés relata el milagro de la iglesia de Santa Katerina:

Ailli es la yglesia de Sancta Katerina en que ay muchas lampadas ardiendo, car eillos han assaz del olio de oliua et por comer et por arder. Et si en dan tan bien por miraglo de Dios, car los cuervos, las graillas et los tordos et las otras aues d’ailli en cerca se asemblan todos los aynnos vna vez et volan ailla como en pelerinage. Et cada una traye de las rramas et tochos d’oliuo en su pico en logar de ofrenda. Et los leixan ailli, de que los monges fazen lur goarnimiento de olio, et este es grant miraglo. Et pues que aqueillas aues qui no han pint de seso natural ni de razón y van por visitar aqueilla gloriosa virgin, bien se deurian los hombres penar por la rrequerir et de la adorar.¹³⁶¹

¹³⁵⁷ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 40.

¹³⁵⁸ Ídem.

¹³⁵⁹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 47.

¹³⁶⁰ León-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, p. 534.

¹³⁶¹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 26.

También se refiere al milagro en la abadía del monte Sinaí:

En aqueilla abbadia no entran nj moscas nj moscallones nj moscardos nj vierbenes nj otras talles orduras por miraglo de Dios et de Sancta Maria, car ailli y solia auer de [tant]as maneras de moscas et de otras talles orduras que aquei[llo]s monges querian leixar l'abbadia. Et heran ya ixidos de fuera et puyados en la montaynna por se fuir d'aqueill logar. Et ailli les veno Sancta Maria al encuentro et les dixo que se rretornassen et que d'ailli en auant no y entraria mosca nj otra tal ordura. Sí rretornaron aqueillos monges et depues acá nunqua y entro ninguna tal verbina.¹³⁶²

En ambos casos podemos notar cómo la intervención divina se manifiesta para resaltar la grandeza del poder sagrado. En el primer pasaje, en la iglesia de Santa Katerina, se indica que diversas aves vuelan en modo de peregrinación hacia la iglesia llevando ofrendas de ramas de olivo. El olivo simboliza “la paz, fecundidad, purificación, fuerza, victoria y recompensa”,¹³⁶³ reflejando una exaltación del amor de Dios. Este hecho milagroso permite que los monjes del lugar puedan disponer de dicho recurso del ‘olio de oliua et por comer et por arder’, contando con frutos para alimentarse y usando su aceite para prender velas en el templo cristiano.¹³⁶⁴ En el segundo escrito, en la abadía del monte Sinaí, las moscas constituyen una plaga terrible que afecta a los monjes del sector. Cabe señalar que, para la tradición cristiana, la mosca simboliza el ‘mal’, la ‘pestilencia’ y el ‘pecado’, proyectando la enfermedad y la descomposición.¹³⁶⁵ Se destaca que son insectos molestos e insoportables, lo que genera que los religiosos decidan abandonar la zona afectada por la calamidad. En el momento que los monjes se retiraban por la difícil situación, la Virgen María se les apareció e instó a que retornaran al lugar, ya que ‘d'ailli en auant no y entraria mosca nj otra tal ordura’. De este modo, se establece un auxilio celestial en el que los monjes cuentan con el apoyo del Señor y la Virgen, quienes protegen el espacio de la presencia de

¹³⁶² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 27-28.

¹³⁶³ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos*, p. 775.

¹³⁶⁴ Cabe señalar que el olivo es un árbol frutal verde y muy resistente, característico de la región mediterránea. Los frutos del olivo, las aceitunas, se recolectan sacudiendo el árbol con varas. Posteriormente, de estos frutos se saca el aceite, ya sea machacándolos en un mortero y exprimiéndolos con una piedra. Por último, el aceite del olivo se “utiliza como combustible para las lámparas y para el candelabro en el tabernáculo y en el templo”. Incluso, el aceite exprimido se usa para “preparar la comida, como ungüento, como medicamento y como combustible” (Haag, Herbert, *Breve diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, 2001, p. 451).

¹³⁶⁵ Cooper, J. C., *Diccionario de símbolos*, p. 120; Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los símbolos*, p. 729.

las plagas de insectos. En cierta medida, lo milagroso constituye un recurso narrativo que consolida el poder sagrado, y en particular, la paz, el orden y el amparo que entrega Dios a los creyentes.

Sumado a esto, Juan de Mandevilla describe el milagro del campo Florido:

Et entre aqueilla yglesia et la cibdat es Campus Floridus, por causa que vna donzeilla puncella estaua encombrada aprisa a tuerto que eilla auia fecho fornication. Et en aqueilla plaça la deuian quemar, et fueron las espinas alumbradas. Aqueilla puncella fezo su rrogaria a Nuestro Seynnor, rrequiriendolo que assi como eilla hera sin culpa, eill le quisiesse ajudar et fazer mostran[ç]a deuant todos. Et sobre esto eilla entro en el fuego et luego el fuego s'esdornio. Et las rramas que heran alumbradas se tornaron rrosalles vermeillos. Et las rramas que no eran encora alumbradas deuenieron rrosalles blancos todos cargados de rrosas, et si fueron las primeras rrosas et los primeros rrosalles que nunca primero vio hombre en aqueill dia. Et assi fue la donzeilla deliure por la gracia de Dios. Et por esto es la pla[ç]a clamada Campo Florido, ca eill estaua todo pleno de rrosas floridas.¹³⁶⁶

En el libro de viajes de Mandevilla se relata cómo una doncella es acusada falsamente de fornicación y de lo cual su castigo sería ser quemada en la plaza de la ciudad. La doncella ruega a Dios por su protección, enfatizando que ‘eilla hera sin culpa’. El milagro se expresa en cuanto el Señor interviene y hace desaparecer el fuego de la pira en la que se quemaría a la mujer. Las ramas se ‘tornaron rrosalles vermeillos’ y ‘rrosalles blancos todos cargados de rrosas’, lo que otorga un carácter bello y florido al espacio. Dios se concibe como la Verdad, por lo cual, resguarda a la doncella del daño del fuego en base a la falsa acusación. Tal como estiman Francisco Villalba Ruiz de Toledo y Feliciano Novoa Portela, la narración expresa el imaginario popular del origen de las rosas, en el que Señor ampara a la mujer considerando su inocencia, de modo que transforma “la hoguera en rosas, origen de esta especie vegetal”.¹³⁶⁷ El milagro resulta eficaz y extraordinario, el cual constituye un signo “revelador del poder de Dios”,¹³⁶⁸ en el que se proyecta su fuerza trascendente y amor infinito.

Finalmente, en el escrito de viajes se narra el milagro de la imagen de la Virgen:

¹³⁶⁶ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 32.

¹³⁶⁷ Villalba Ruiz de Toledo, F. Javier y Novoa Portela, Feliciano, “Los mitos medievales en la obra de John Mandeville”, pp. 55-56.

¹³⁶⁸ Léon-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, p. 535.

Et en la yglesia de [ç]laga el grant altar y ha vna tabla de fust do la ymagin de Nuestra Dama estaua dias ha pintada de color que se conuertio depues en carne por miraglo de Dios. Mas agora la ymagin non parece sino bien poco, mas todauez de la gracia de Dios la dicha tabla degota olio siempre assi como olio de oliua. Et si y ha vn vaixiello de marbre de partes de jeso de la tabla bien bella et bendicha de fierro por rrecebir l'olio qui y degota. Et de aqueill ollio hombre da a los pelegrinos qui ailla van, car aqueill olio viene por miraglo de Dios, et si goaresce de muchas enfermedades. Et dize hombre que qui goarda bien aqueill olio et limpiament, que empues .vij. aynnos eill deuene carne et sangre.¹³⁶⁹

La pintura con la imagen de la Virgen se convierte en carne por milagro de Dios, haciendo emanar gotas de óleo de oliva. Con dicho aceite sagrado bendicen a los peregrinos que han viajado hacia la iglesia donde se encuentra el altar de la Señora, fuente de la imagen sagrada de la que ha derivado el óleo milagroso. Este óleo santo 'goaresce de muchas enfermedades', con lo cual se establece una sanación de las dolencias y malestares de las personas. La reliquia adquiere una connotación maravillosa y trascendente, en la medida que refleja un poder 'superior' que transmite la bendición divina a través de las curaciones.¹³⁷⁰ Para Michael Goodich, la narración de los milagros cristianos en los sitios de las reliquias sagradas tiene como finalidad reafirmar la fe de las gentes.¹³⁷¹ Con ello, los milagros cumplen un rol de 'testimonios' para probar el enorme poder del Creador y consolidar la fe cristiana en los creyentes. En particular, la referencia a las curaciones milagrosas que sanan los problemas físicos y las enfermedades buscan generar un mayor acercamiento a la devoción de los cristianos, y así, fomentar las peregrinaciones a los espacios con reliquias y objetos sagrados que permitan una 'purificación' del cuerpo y el alma. De hecho, en la obra de Juan de Mandevilla se enfatiza el carácter milagroso de la imagen de la Virgen, la que cuenta con una gran cantidad de óleo 'por la gracia de Dios', y que, en este caso, constituye un incentivo para que los peregrinos se desplacen a dicho lugar con la finalidad de encontrar el aceite milagroso que les permita remediar sus males y padecimientos.

¹³⁶⁹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 61.

¹³⁷⁰ Para Julia Smith, las reliquias son objetos que funcionan como intermediarios entre el cielo y la tierra, expresando el pacto que la divinidad cristiana realiza con la humanidad. Estos objetos sagrados constituyen un medio para la salvación, los que representan un tesoro terrestre que simultáneamente se proyecta como un tesoro celestial (Smith, Julia, "Portable Christianity: relics in the Medieval West", p. 151). En esta línea, la reliquia, cualquiera sea su sustancia material, posee un carácter sagrado y un significado trascendente en el que se manifiesta la voluntad de Dios y su fuerza milagrosa.

¹³⁷¹ Goodich, Michael, *Miracles and Wonders*, p. 119.

Monstruos y bestias fabulosas

En el libro imaginario de Juan de Mandevilla se mencionan una gran cantidad de monstruos y seres fabulosos que maravillan por sus formas grotescas y extraordinarias. En las tierras de Egipto anota el caso de un monstruo con dos grandes cuernos y un cuerpo parecido a una cabra:

En los grandes desiertos de Egipto encontro dias ha vn santo hermita vna bestia assi como vn hombre con dos grandes cuernos en la fruent que taillauan. Et auia cuerpo d'ombre ata el nombril, et dejusto auia el cuerpo como vna cavra. Et aqueill buen hombre li demando de partes de Dios qui eill hera, et la bestia i mostro rrespondio que eill hera creatura mortal assi como Dios et natura lo auian formado, et fincaua en los desiertos et parcataua su sostenjimiento. Et rrogo al hermita que eill quisiesse aqueill Dios rrogar por eill, que por saluar l'umanal lignage descendio de los cielos et nascio de la puncella et passion et muert soffrio assi como nos lo sabemos et por qui nos viuimos et somos. Et encora es la cabe[ç]a d'aqueill mostro con sus cuernos en Alexandria por la maraueilla.¹³⁷²

La criatura fabulosa posee un carácter monstruoso por su forma anómala e híbrida. La bestia se caracteriza de dos grandes cuernos en la cabeza, así como también de un cuerpo de hombre en la parte superior y un cuerpo similar a una cabra en la parte inferior. Tal como indica Claude Kappler, la hibridación se expresa en la alteración del aspecto físico normal de las criaturas, en el que “se mezclan elementos humanos y animales”.¹³⁷³ Sin ir más lejos, en el caso de esta criatura bestial narrada por Juan de Mandevilla, podemos reconocer que se asocia a la familia de los sátiros, los que son “cornudos, con pezuñas de cabra, a menudo peludos y de color rojo”, además de vivir “en bosques, montañas o desiertos, según los climas”.¹³⁷⁴ La bestia expresa lo monstruoso y lo salvaje por sus formas corporales grotescas y por habitar en las regiones desérticas e inhóspitas, con lo cual se aleja de todo grado de civilidad. Sumado a esto, en el escrito se enfatiza que el monstruo se reconoce como una ‘creatura mortal assi como Dios et natura lo auian formado’. En este sentido, el monstruo forma parte de la creación divina, por lo cual, su existencia posee un propósito superior dado

¹³⁷² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 19.

¹³⁷³ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 167.

¹³⁷⁴ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 181.

por el Creador.¹³⁷⁵ Así, la criatura monstruosa enseña sobre el pecado y el mal, las formas grotescas y horripilantes, las cuales se desvían de la rectitud espiritual. Con todo, su naturaleza híbrida provoca fascinación en el viajero, en el que la cabeza del monstruo con sus cuernos se cataloga como una ‘maravilla’, generando una sensación chocante por la deformidad y anomalía de la criatura bestial.

De las regiones orientales se menciona el caso de los caracoles y gusanos gigantes:

Ay assi bien grandes caracoles que son assi grandes que muchas personas se podrian albergar en lures cascas assi como en vna casa chica. Et de los otros caracoles y a qui son menores grandament de los otros, et gros vierbenes blancos qui han negra cabe[ç]a que son assi gros como la cabe[ç]a de vn hombre, et algunos son menores de la fai[ç]on de vierbenes que hombre trueba en fusta podrida. D’aqueillos fazen vianda rreal para el rrey et por los grandes seynnores.¹³⁷⁶

También se describen las hormigas gigantes que protegen el oro:

Et en estas yslas ha grandes montaynnas [d’oro] que los fremíz goardan curiosament. Et tiran el puro del non puro et l’afinan muy bien. Et son los fremiz grandes como perros, asi que las gentes no osan acercar d’aquellas montaynnas car los fremiz los assaldrian, si no pueden point auer d’aquel oro sino es por muy grant engenjo. Et por esto quando faze fuertement calor estos fremiz s’esconden en tierra de tercia ata nona, et l’oro prenden las gentes, cauaillos, dromedarios et otras bestias et las van a cargar calladament, et depues s’en fuyen ante que los fremiz sallan fuera de tierra.¹³⁷⁷

Juan de Mandevilla se refiere a los insectos gigantes de las tierras asiáticas, los que se caracterizan de sus formas desmesuradas y asombrosas. En el primer caso, se señala que los caracoles son inmensos, considerando el gran tamaño de las cabezas de los gusanos equivalentes a las de un hombre, así como también por la enormidad de sus conchas, que

¹³⁷⁵ Tal como afirma Rudolf Wittkower, “las razas fabulosas eran producto de la voluntad de Dios, que «es recta en todos sus caminos y santa en todas sus obras»” (Wittkower, Rudolf, “Maravillas de Oriente: estudio de la historia de los monstruos”, p. 85). Incluso, tal como añade Kim Phillips, la sociedad medieval concibe una maravillosa diversidad en la creación de Dios, ya sea en la vida humana, animal y vegetal. Sin ir más lejos, los monstruos también forman parte de esta creación, los que en algunos casos son vistos de forma temible y repugnante por su estado primitivo y salvaje, y otros son admirados por sus costumbres y formas fabulosas. En cierta medida, estas criaturas monstruosas se integran en un mundo divinamente diverso, tanto en su creación y contenido (Phillips, Kim, *Before Orientalism. Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing, 1245-1510*, pp. 196-197).

¹³⁷⁶ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 100-101.

¹³⁷⁷ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 156-157.

pueden albergar a muchas personas en su interior. Se forja una idea de gigantismo sobre las tierras lejanas: la criatura monstruosa expresa las formas corporales excesivas y grotescas que generan una ruptura con la realidad conocida. Según Suzanne Conklin Akbari, los cuerpos de las criaturas monstruosas se alteran mediante los efectos de las zonas calurosas y frías. De manera concreta, el pretendido viajero amplifica los tamaños inusuales de los insectos por el excesivo calor de la India, de modo que los extremos climáticos establecen una transgresión en el orden natural de las criaturas, dando lugar a la deformidad y la diversidad de los monstruos.¹³⁷⁸ Así, Juan de Mandevilla articula un recurso hiperbólico para exaltar una naturaleza extraña y diferente con los gusanos gigantes de Oriente, los que reflejan una alteridad de cuerpos anómalos y descomunales. En el segundo caso, las hormigas gigantes deslumbran por su tamaño enorme, en el que estas son tan ‘grandes como perros’. Estas se representan como criaturas feroces, las cuales persiguen a las personas que desean arrebatarse el oro de sus tierras.¹³⁷⁹ Tal como indica Sandra Pérez Rodenas, estas hormigas situadas en una isla cercana de la India “no toleran a las personas”, adoptando una “actitud violenta” contra estos cuando “tratan de arrebatarse el oro que almacenan en sus hormigueros”. Estos seres monstruosos “aportan exotismo, y el oro contribuye a la configuración de un lugar remoto colmado de riquezas y tesoros”.¹³⁸⁰ De esta manera, las hormigas ‘guardianas’ poseen un gran tamaño, excesivo e intimidante, que, sumado a su agresividad, reflejan un obstáculo para alcanzar las riquezas de las tierras orientales. En esta línea, las criaturas monstruosas constituyen el peligro de las tierras lejanas y diferentes: la adversidad contra la cual se enfrenta el viajero que recorre los lugares remotos del mundo.¹³⁸¹

¹³⁷⁸ Akbari, Suzanne Conklin, “The diversity of mankind in *The Book of John Mandeville*”. En Rosamund Allen (ed.), *Eastward Bound. Travel and Travellers, 1050-1550*, Manchester University Press, Manchester & New York, 2004, pp. 168-169.

¹³⁷⁹ El escritor inglés basa su relato en la fuente de Solino, en la que se describe a estas hormigas fabulosas como buscadoras de oro, las que poseen el tamaño de un perro y atacan a cualquier persona que se interne en sus territorios (Manuel Cuenca, Carmen, “Elementos fantásticos en *Los Viajes de Juan de Mandevilla*”, p. 30).

¹³⁸⁰ Pérez Rodenas, Sandra, “Las hormigas guardianas de tesoros que encontraron los viajeros de Oriente: desde Heródoto hasta el siglo XIV”, p. 310.

¹³⁸¹ La noción del peligro en las tierras lejanas se presenta con diversos monstruos y bestias salvajes. De los hipopótamos y grifos de Bakeria, señala: “En esta tierra ay muchas de ypotames, et son bestias qui conuersan algunas vezes en tierra et algunas vezes en l’agoa et son medio hombre et media bestia et comen las gentes quando eillos las pueden auer. Et si ay rriberas et agoas qui son assi amargas .iij. vezes mas que la mar. En esta tierra ay mas de griffones que otra part. Algunas gentes dizen que eillos han el cuerpo de medio leon por de [ç]aga et medio aguila por delante, et dizen verdat, car eillos son de tal fai[ç]on. Mas vn griffo ha el cuerpo mas grant et mas fuert que .viiij. leones de los leones de pardaca, et mas de grant grandor et de fuer[ç]a que .C. aguilas, car eill lieua bien a su nido en volando vn grant cauallo et l’ombre desuso si lo trueba a punto, o .ij. buyes ligados ensemble assi como hombre los liega adarar” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del*

De las tierras de Nacumeran se relata el caso de los cinocéfalos:

Et todos los hombres et las mugeres d'aquella ysla han cabe[ç]as de perro. Et los claman 'cenofalles', et son gentes rrazonables et buen entendimjento. Et adoran vn buy por lur Dios, et cada uno d'ellos trahe en su fruent vn buy d'oro et de plata en signo qu'ellos aman bien lur Dios. Et si van todos nudos sino vn drapo chico de que cubren su mjembro secreto. Eillos son grant gent, fuertes et bien combatientes, et trahen vna granda targa qui los cubre todo el cuerpo et vna lan[ç]a en la mano. Et si eillos prenden alguno en batalla eillos lo comen.¹³⁸²

Podemos apreciar cómo los cinocéfalos se describen como seres monstruosos que tienen cuerpo humano y cabeza de perro. Su salvajismo se observa en la desnudez, en las prácticas idolátricas y en devorarse a los enemigos vencidos. Si bien el autor menciona que 'son gentes rrazonables et buen entendimjento', en cuanto conservan parte de los rasgos corporales humanos, su naturaleza animal aflora con las prácticas crueles e incivilizadas de comerse a las personas. Para David Williams, la presencia de la cabeza en un cuerpo híbrido indica el tipo de naturaleza racional o irracional de la criatura; así, si esta posee una combinación de una cabeza humana y un cuerpo animal, la criatura preservará el uso de la razón, en tanto que si posee una cabeza animal y un cuerpo humano predominará la naturaleza bestial.¹³⁸³ En el caso de los cinocéfalos, como seres híbridos con cabeza de perro, sobresale

mundo, p. 138). Asimismo, anota el caso de las bestias del Valle Peligroso: "Car alli auia tan grant multitud de bestias et no veyamos que vers o puercos negros et d'otras maneras qui corrian entre nuestras cambas et nos fazian caher vna vez enta [ç]agua, otra a dientes, agora de l'un costado, agora del otro et tal vez que la cabe[ç]a yua enta yuso assi como en vn barranco" (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 146). Y también se refiere a las bestias salvajes en las tierras del Preste Juan: "Nos fuessemos volenters yd[o]s vers los arboles si nos ouiessemos podido, mas yo no creo pas que .C. hombres d'armas pudiessen passar saluament estos desiertos solament por la grant multitud de las bestias saluages, de los grandes dragones et de las grandes serpientes que matan et destruyen quanto trueban. En esta tierra ay de los oriphantes blancos et bis sin nombre, et de los vnjcornjos et d'otras bestias que yo he deuant deuisadas et d'otras muy espantables et feas. Muchas otras yslas ay en la tierra Preste Johan et muchas maraueillas qui serian luen[g]las cosas a rrecontar, et muchas noblezas et de rriquezas ay, et de las piedras preciosas grant habundancia" (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 155). Juan de Mandevilla incluye a varios monstruos y seres fabulosos que expresan lo caótico y lo bestial; por un lado, destaca el caso de criaturas híbridas, tales como los *ypotames*, que son seres mitad humana y mitad hipopótamo, así como también grifos, que tienen cuerpo de león y cabeza de águila. Asimismo, se narra sobre puercos negros salvajes, dragones y grandes serpientes. En la mirada del escritor inglés, las bestias reflejan lo indómito, lo destructivo y lo instintivo, en cuanto 'comen las gentes' en el momento que las ven, además de ser tildadas de 'muy espantables et feas'. Así, se construye un imaginario de lo monstruoso centrado en criaturas horribles y dañinas, las cuales devoran y provocan la muerte, constituyendo seres malignos que expresan una amenaza en los confines del mundo.

¹³⁸² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 102.

¹³⁸³ Williams, David, *Deformed Discourse: the function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, p. 137.

su naturaleza instintiva, primitiva y salvaje. Sumado a esto, su ‘monstruosidad’ se proyecta en las prácticas paganas, en la medida que se alejan de todo orden moral y espiritual cristiano, vinculándose a creencias ajenas y malignas.¹³⁸⁴ En cierta medida, la otredad cinocéfala se concibe a partir de la naturaleza bestial y pecaminosa, alimentando un imaginario fabuloso y moralizante de las tierras lejanas. El otro se aprecia como un ‘espejo’: proyecta la rareza y la diferencia, en el que la inversión de sus prácticas y formas culturales expresan la alteridad con los valores y modos de vida de la sociedad occidental.¹³⁸⁵

Juan de Mandevilla registra una gran variedad de criaturas monstruosas y exóticas. En las regiones de Oriente menciona a los hombres salvajes: “Y a en esta tierra desierta muchos hombres saluages cornudos et espantables, et no fablan point, mas gruynnen como puercos. Et hay papiones que son perros saluages”.¹³⁸⁶ Asimismo, se refiere a las gentes peludas: “Depues vltra ay vna otra villa do las gentes son todos peludos sino que la cara et las palmas. Aquellas gent[es] van assi bien por medio la mar como por la tierra et comen carne et pescado todo crudo”.¹³⁸⁷ El autor también escribe un catálogo con diversos monstruos asombrosos de las islas asiáticas:

Et ay en aquellas yslas muy de diuersas gentes. En vna d’aquellas yslas fincan gentes de grant statura como gigantes espantables a veer, et no han que vn oio en medio la fruent et no comen que carne et pescado sin pan. En vna otra ysla vers midia fincan gentes de fea statura et de mala natura que no han point de cabe[ç]a et han los oios en las espaldas et la boca tuerta como vna ferradura en medio de los

¹³⁸⁴ Tal como refiere Paolo Vignolo, los cinocéfalos manifiestan las nociones de “idolatría, antropofagia y perversiones sexuales”, como “atributos monstruosos del habitante del más allá geográfico” (Vignolo, Paolo, “Una nación de monstruos. Occidente, los cinocéfalos y las paradojas del lenguaje”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 27, 2007, p. 143).

¹³⁸⁵ En el relato de Juan de Mandevilla se anotan algunos pasajes que critican las costumbres de los caníbales y seres bestiales. En la isla de Lamori, se destaca: “Mas eillos han vna mala costumbre, car eillos comen mas volenters carne d’ombre que de ningun otro” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 93). En la isla de Dondin, se refiere: “En aquella ysla ay gentes de diuersas naturas, car el padre comme el fijo et el fijo comme el padre et el marido la muger et la muger su marido (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 103). Y en la isla de los gigantes, se indica: “Car eillos han asaz de bestial et si no han njngunas casas, et comen mas volenters carne d’ombre que de ninguna otra carne [...] D’aquellas he yo visto muchas vezes, et hombre ha visto muchas vezes estos gigantes qui prendia[n] gentes en la mar et los leuauan a tierra dos en l’una mano et dos en l’otra, et los yuan comjendo todos crudos” (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 147-148). Estas criaturas bestiales reflejan la ferocidad e inhumanidad, devorándose a las personas crudas; con ello, sus actos se manifiestan de forma horrible, en vista de que se comen entre las gentes de su propia familia, al igual que personas foráneas. En esta línea, se construye un imaginario en el que en las regiones lejanas habitan grupos salvajes y peligrosos, sin orden ni leyes, los que reflejan una amenaza por sus prácticas antropófagas e incivilizadas.

¹³⁸⁶ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 141.

¹³⁸⁷ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 154.

pechos. En vna otra ysla son asi bien gentes sin cabe[ç]a et han los oios et la boca por de [ç]agua las espaldas. Et en vn otra ysla ay gentes que han la cara plana et toda egoal sin narizes et sin oios sino dos forados chicos rredondos en logar d'oios et vna boca plana así que vna fendedura sin rostros o leuras. Et en vna otra ysla ay gentes de fea fai[ç]on qui han la leura de sobre la boca assi grande que quando eillos quieren dormjr al sol eilla cubre toda lur cara. En vna otra ay chicas gentes como naynnos, toda uez son eillos dos tanto mas grandes que los pignones et han vn chico forado en logar de boca [...] Et ay vna otra ysla do ay gentes que han las oreillas pendientes ata los genollos. Et vna otra ysla que ay gentes que son fuertes et pod[er]osos et han pie de cauallo et corren legerament, car eillos prenden corriendo las bestias saluages et las comen. En vna otra ysla ay gentes qui van sobre lures pieder et sobre las manos como vna bestia, et son todo veludos et puyan legerament sobre los arboles assi como simios.¹³⁸⁸

Podemos notar cómo el ficticio viajero describe a los monstruos como seres bestiales y deformes, los cuales simbolizan lo caótico y lo abismal. Estas criaturas prodigiosas se representan como seres de ‘mala natura’, ‘salvajes’, ‘espantables’ y ‘feos’. En esta línea, los monstruos reflejan las formas físicas horribles, en cuanto sus cuerpos poseen anomalías y asimetrías. De hecho, en el escrito se mencionan seres sin cabeza y con los ojos y la boca en la espalda, seres con la cara plana sin nariz ni ojos, gentes con grandes orejas, criaturas extremadamente peludas, gentes con pie de caballo, entre otros.¹³⁸⁹ Juan de Mandevilla sitúa a estas criaturas bestiales en islas y regiones desoladas, como expresión de su degeneración, pecaminosidad y decadencia corporal y moral. Tal como indica John Block Friedman, la sociedad medieval ubica a las razas monstruosas en los márgenes del mundo, ya que estas representan criaturas ‘peligrosas’ para la humanidad. Estos seres poseen anomalías físicas y sociales, extendiendo su maldición de generación en generación. Además, se

¹³⁸⁸ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 104-105.

¹³⁸⁹ Cabe señalar que el caballero inglés menciona a varias razas monstruosas para atraer a su audiencia con elementos exóticos y fabulosos. Tal como explica Andrew Fleck, Mandeville destaca que estas criaturas tienen diversas formas, articulando una enciclopedia de pueblos orientales extraños y maravillosos, donde priman seres deformes y gentes monstruosas radicalmente diferentes al mundo occidental. El catálogo de la otredad monstruosa de las regiones foráneas funciona como contrapunto a la humanidad, en el que sus cuerpos desbordantes y grotescos crean una diferencia absoluta entre el lector y el sujeto bestial. Así, en los viajes de Mandeville se forja una diferencia radical entre los europeos y las razas extranjeras, que, en este caso, sumidas en lo monstruoso, tanto en lo físico y lo moral, reflejan formas inusuales que se excluyen de la vida civilizada (Cfr. Fleck, Andrew, “Here, there and in between: representing difference in the ‘Travels’ of Sir John Mandeville”, pp. 384-385). Véase también: Castro, Pablo, “Enciclopedias de monstruos y prodigios: una aproximación al libro de viajes de John Mandeville como catálogo de las maravillas del mundo a fines de la Edad Media”. En Marta Piñol Lloret (ed.), *Monstruos y monstruosidades. Del imaginario fantástico medieval a los X-Men*, Sans Soleil Ediciones, Barcelona, Buenos Aires, 2015, pp. 111-148.

conciben como ‘advertencias’ teológicas que proyectan el mal, la degradación y el pecado.¹³⁹⁰ Junto con esto, los comportamientos de los monstruos y los seres bestiales se asocian a la animalidad: los hombres salvajes ‘no hablan’ y ‘gruynnen como puercos’, las gentes peludas ‘comen carne et pescado todo crudo’ y las gentes bestiales y velludas caminan con sus pies y manos como los animales, desplazándose ‘legerament sobre los arboles assi como simios’. Estas gentes salvajes se alejan de la humanidad en la medida que su naturaleza expresa lo grotesco y lo incivilizado, tanto en sus sonidos, modos de alimentarse y formas de moverse en los espacios selváticos.¹³⁹¹ Con todo, las razas monstruosas y los seres salvajes se vinculan a una ‘mala natura’, en cuanto evocan una violencia excesiva, formas de vida agrestes, pasiones desenfrenadas y apetitos bestiales; de este modo, estas criaturas prodigiosas constituyen un signo de la alteridad que manifiesta las formas grotescas y asombrosas de los pueblos de las tierras lejanas, y que forjan un imaginario de elementos monstruosos, feroces e incivilizados que se ubican fuera de los márgenes de la vida humana.

Las cosas extrañas

En la obra de Juan de Mandevilla se incluye la referencia a lo extraño como forma de contraste con la sociedad oriental:

Et nuestra tierra es todo al contrario, car no somos en el .vij. climat qui es de la luna, et la luna es de legero moujmjento, et si es planeta de via. Et por esto eilla nos da natura et voluntat de mouuer legerament et de camjnar por diuerssas vias, et de cercar cosas estranjas et la diuerssidat del mundo, car eilla enderrodea la tierra mas [quexadament] que ninguna otra planeta.¹³⁹²

Incluso, en el epílogo se refiere a las rarezas y diversidades de los confines del mundo:

¹³⁹⁰ Cfr. Block Friedman, John, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Syracuse University Press, New York, 2000, p. 90.

¹³⁹¹ Para Roger Bartra, estos hombres silvestres se alejan de la especie humana, dado que “tanto los machos como las hembras ostentaban un cuerpo profusamente velludo; su piel era como la de un oso o la de un lobo”, además de estar dotados “de una fuerza descomunal, sobrehumana”. El salvaje vive como animal, reflejando las pasiones y las fuerzas instintivas. Respecto a su alimentación, comía lo que “la naturaleza le daba en forma espontánea: raíces, hierbas, frutos”, consumiendo también carnes y alimentos crudos. Por otra parte, “el hombre silvestre no tenía lenguaje”, tomando “la palabra por asalto para expresar los murmullos de otro mundo”, en el que se proyectan sentimientos y fuerzas emocionales (Bartra, Roger, *El mito del salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2014, pp. 95-129).

¹³⁹² Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 84.

Y a muchas otras tierras diuersas et muchas d'otras maraueillas pardalla que yo no he pas visto, si no sabria propiament fablar. Et mismament en la tierra do yo he seido ay muchas diuersidades de que yo non fago point de compto, car muy luenga cosa seria a deuisar. Et por esto, assi yo deuisaria todo lo que es pardalla, vn otro qui penaria et traullaria el cuerpo por yr en aquellas marcas et por cercar las luengas tierras seria empaschado de mis dichos a rrecontar cosas estrañas, car el no podria rrecontar nj dizir rres nueuo en que los oidores pudiessen tomar solaz. Et dize hombre que las cosas nueuas plazen, si me callare con tanto sin mas rrecontar nueuas diuersidades qui sean pardalla affin que aquel qui querra yr en aquellas partidas y truebe assaz a dizir. Et por esto que yo vos he dicho d'algunas tierras vos deue cumplir quanto apresent.¹³⁹³

Para el viajero ficticio, las 'cosas extrañas' aluden a los elementos diversos y novedosos del mundo. Estas rarezas forman parte de las singularidades de las tierras extranjeras, las cuales provocan placer y admiración en las personas. Las cosas extrañas constituyen una tensión entre lo exterior y lo interior, lo foráneo y lo local. El viandante transmite la idea de que los elementos exóticos suscitan un agrado y curiosidad sobre las tierras lejanas, lo que impulsa a salir a recorrer dichas regiones desconocidas.¹³⁹⁴ Según Aníbal Biglieri, Juan de Mandevilla señala que el viajero al caminar por diversas vías y vislumbrar las 'cosas estrañas et la diuersidad del mundo', establece un "ansia de conocimientos de otras regiones, pueblos y culturas".¹³⁹⁵ Se forja un interés por ampliar la imagen del mundo y conocer nuevas realidades que establezcan una ruptura con su cotidianeidad. Las cosas novedosas producen un atractivo en los viajeros, y tanto es así que el escritor inglés resalta que 'dize hombre que las cosas nueuas plazen'. La noción de lo nuevo se vincula a las 'noticias' y las 'novedades',¹³⁹⁶ provocando un encuentro con las cosas desconocidas. En este sentido, los viajeros sienten placer y agrado al informarse de las

¹³⁹³ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 163.

¹³⁹⁴ Tal como plantea Salvador Claramunt, el hombre medieval se desplaza bajo dos condicionantes; por un lado, las cosas nuevas que le "complacen y gusta de oírlas", y por otro lado, "lo no conocido, el extraño, el extranjero" (Claramunt, Salvador, "Los viajeros y los viajes nexo de unión entre Oriente y Occidente", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, vol. 43, 1991-1992, p. 195).

¹³⁹⁵ Biglieri, Aníbal, "Sobre etnografía medieval: el Oriente de Marco Polo y Juan de Mandevilla", pp. 16-17.

¹³⁹⁶ Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 392. La palabra 'nuevo' deviene del latín *novus, a, um*, lo que se define como lo 'nuevo', lo 'desconocido', lo 'extraordinario' y lo 'inaudito'. Asimismo, se relaciona a *novitas, ātis*, que alude a la 'novedad', la 'extrañeza', lo 'desacostumbrado' y lo 'sorprendente' (Diccionario Esencial VOX Latino-Español, p. 293; Martínez Calvo, Pascual, *Diccionario Latino-Castellano Etimológico*, p. 169; Segura Munguía, Santiago, *Nuevo diccionario etimológico Latino-Español y de las voces derivadas*, p. 497).

noticias provenientes de las tierras foráneas, las cuales tratan de cosas excepcionales y asombrosas. Así, las cosas extrañas generan un choque de alteridad, en cuanto los viandantes se enfrentan a lo raro y lo diferente de los espacios distantes, y que, a su vez, le permiten ampliar su percepción sobre las cosas nuevas que se integran a su realidad cultural.

Las maravillas mecánicas y artificiales

En el *Libro de las maravillas del mundo* podemos observar cómo se describen algunas maravillas materiales en los territorios orientales. Juan de Mandevilla anota el caso del palacio de la isla de Java: “Et ha el rrey vn palacio muy noble et muy maraueilloso et mas rico que ninguno que sea en el mundo, car todas las [escaleras] qui son fechas por puyar a las salas et a las cambras han vn quoadro d’oro et l’otro de plata, et todos los muros por dejuso son cubiertos d’oro et de plata”.¹³⁹⁷ Del mismo palacio señala: “Et las salas et las cambras del palacio son todas sortilladas o lambroxadas d’oro et de plata assi que ninguno no creería la nobleza nj la riqueza qui es en aquella tierra si visto no l’auia”.¹³⁹⁸ Junto con esto, se refiere al palacio del Gran Khan: “Et la sala del palacio es muy solepnement aornada et muy maraueillosament et bien parada de todas cosas de que hombre puede sala parar”.¹³⁹⁹ Incluso, el pretendido viajero menciona las pirámides de Egipto:

Estos son los graneros que Joseph fezo fazer por guardar trigo por los aynnos caros, et son de piedras muy bien ma[ç]onadas, onde los dos graneros son maraueillosament grandes et altos et los otros no son pas assi grandes. Et en cadaun granero ha vna puerta por entrar de dentro vn poco mas alto de tierra, car la tierra es gastada et fundjda depues que los graneros fueron fechos. Et son de partes de dentro plenos de serpientes. Et sobre estos graneros por de fuera y ha muchas escripturas de diuersos lengages. Et dizen algunos que son sepulturas de grandes seynnores d’otro tiempo.¹⁴⁰⁰

En estos pasajes podemos apreciar cómo el caballero inglés narra sobre las construcciones maravillosas de Oriente. En el caso de los palacios asiáticos, el autor describe la grandeza de los edificios realizados por los hombres; así, sobre el palacio de Java se indica

¹³⁹⁷ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 98.

¹³⁹⁸ Ídem.

¹³⁹⁹ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 111.

¹⁴⁰⁰ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 22.

que es ‘muy maraueilloso’, y que posee escaleras, salas, cámaras y muros muy ricos, elaborados con oro y plata. De hecho, las salas y aposentos cuentan con decoraciones ‘todas sortilladas o lambroxadas’ con los metales preciosos, reflejando una enorme riqueza y dignidad. De manera particular, el concepto de ‘sortilla’ alude al ‘anillo’, ‘sortija’ y ‘aro’,¹⁴⁰¹ y ‘lambrox’ significa una herramienta –como un cincel– para hacer ‘ranuras’ o ‘acanaladuras’.¹⁴⁰² En este sentido, los hombres realizan un trabajo delicado sobre los metales de las cámaras del palacio, que se adornan con formas anilladas y sutiles surcos y entalles que embellecen a los objetos. Por otra parte, en el caso de la sala del palacio del Gran Khan, esta se encuentra ‘muy solepement aornada’, reflejando una noción de grandeza y majestuosidad del espacio del soberano. En concreto, se hace hincapié en que la sala es maravillosa ‘et bien parada de todas las cosas de que el hombre puede sala parar’, de modo que se exalta la habilidad de los constructores que han ‘parado’ una sala palaciega, como expresión de ‘disponer’, ‘situar’ y ‘colocar’ en una determinada posición.¹⁴⁰³ Así, los constructores sitúan esta obra de una buena manera al contar con las técnicas y conocimientos que les permiten erigir edificios solemnes y esplendorosos. Finalmente, el viajero alude a las pirámides de Egipto –como los graneros de José– como obras ‘muy bien mazonadas’, expresando la idea de ‘elaborar’ y ‘fabricar’ alguna obra de mazonería, que, en este caso, refiere a los edificios hechos por los albañiles.¹⁴⁰⁴ Se resalta que los graneros son ‘maraueillosament grandes et altos’, lo que forma parte de una arquitectura monumental que se asocia en el imaginario a enormes espacios para guardar trigo, y que, también, tal como indica Juan de Mandevilla, en la antigüedad fueron sepulturas de los faraones egipcios, como

¹⁴⁰¹ Pottier, Bernard, “Etude lexicologique sur les Inventaires aragonais”, *Vox Romanica*, núm. 10, 1948-1949, p. 205. En otras expresiones, también se encuentra como ‘sortixa’, ‘sortilleta’ y ‘sortija’, teniendo su raíz en *sors, rtis*, que constituye la idea de ‘suerte’, de modo que se relaciona a un ‘aro usado en suertes’ (Martínez Calvo, Pascual, *Diccionario Latino-Castellano Etimológico*, p. 442; Pottier, Bernard, “Lexique médiéval hispanique”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, núm. 16, 1991, p. 83).

¹⁴⁰² Pottier, Bernard, “Etude lexicologique sur les Inventaires aragonais”, p. 167.

¹⁴⁰³ Tal como enfatiza Joan Coromines, la palabra ‘parar’ deviene del latín *parare*, lo que significa ‘preparar’, ‘disponer’ y ‘proporcionar’. De la idea de ‘disponer’ se pasó en el castellano antiguo a ‘poner en tal o cual estado o posición’, asociándose a las nociones de ‘situar’, ‘pararse’ y ‘colocarse’. En la Edad Media, el concepto se utilizó para referirse a ‘poner en (cualquier) posición’, abreviado en la palabra *pararse* que significa ‘ponerse en pie’ (Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 414).

¹⁴⁰⁴ La palabra *mazonar* se relaciona a nociones como ‘construir’ y ‘obras de albañilería’. Esta deviene de *machio, -ōnis*, que significa ‘albañil’, como ‘maestro de construcción’ (Martínez Calvo, Pascual, *Diccionario Latino-Castellano Etimológico*, p. 150).

‘grandes seynnores d’otro tiempo’.¹⁴⁰⁵ En suma, el escritor inglés valora estas pirámides por su elaboración material, destacando su asombro por las piedras bien trabajadas y la grandeza de los edificios enormes y majestuosos que reflejan construcciones fabulosas de los tiempos remotos.

Por otro lado, el fingido viajero se detiene en los autómatas que deslumbran por sus mecanismos prodigiosos. En relación con esto, describe el caso de los pavos mecánicos en la corte del Gran Khan:

Et deuant la tabla del emperador ha grandes fiestas do ay tablas d’oro et pagos d’oro esmallados muy noblement et muchas d’otras maneras de jugos d’oro esmallados et muy noblement obrados; et los fazen balar et dan[ç]ar et cantar feriendo las palmas. Et en fazen de grandes muserias, si es por artificio de nigromancia yo non se, mas fazelos muy bel veer et si es grant marauella como esto puede ser.¹⁴⁰⁶

El autor manifiesta su asombro frente a las aves mecánicas de las tierras orientales. Estos pavos de oro se encuentran ‘esmallados muy noblement’, además de estar ‘muy noblement obrados’. Se aprecia la habilidad humana en la realización de una obra prodigiosa y ricamente esmaltada, la que fascina por su belleza material y sus artes mecánicas.¹⁴⁰⁷ De hecho, se resalta que las gentes hacen ‘balar et dan[ç]ar et cantar’ a estas aves usando sus palmas, con lo cual estas figuras artificiales realizan movimientos que maravillan a las personas de la corte. En la mirada de E. R. Truitt, Mandeville se sorprende de la inteligencia y la habilidad tecnológica oriental, que permite que las aves mecánicas sean controladas por

¹⁴⁰⁵ Cabe señalar que, en el mundo medieval, se establece un imaginario en el que las pirámides de Egipto se vinculan a los graneros de José, para que este guardara el trigo en abundancia. Tal como refiere Ainhoa de Miguel Irureta, esta identificación medieval se basaba “en el relato bíblico de José y el sueño del Faraón sobre las siete vacas flacas que devoraban a siete vacas gordas. José interpretaba este sueño como un anuncio de que a siete años de bonanza sucederían otros siete de escasez y hambruna, por lo que aconsejó al Faraón la construcción de grandes silos para almacenar todo el grano posible y afrontar así la carestía de alimentos. En época medieval, para intentar explicar la existencia de las pirámides en función de una única fuente de conocimiento totalmente válida, la Biblia [...], se las identificó con dichos silos. Por consiguiente, se las situaba bajo la influencia directa de José y del mismo Dios” (De Miguel Irureta, Ainhoa, “La recepción de las maravillas de la antigüedad en España a través de los testimonios de viajeros a Egipto entre el s. XII y los albores del XVI”, *El Futuro del Pasado*, núm. 11, 2020, p. 41, n. 10). Véase también: Génesis, 41-42.

¹⁴⁰⁶ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 112.

¹⁴⁰⁷ Cabe mencionar que el escrito de Juan de Mandevilla se basa en el relato de Odorico de Pordenone, quien anota el caso de este autómata de aves mecánicas: “En este palacio hay también muchos pavos reales de oro. Cuando algún tártaro quiere festejar al señor [todos] se dirigen allí batiendo las manos por turno y entonces estos pavos reales mueven sus alas y parecen bailar. Esto sucede, o por arte diabólica, o por algún artificio subterráneo” (Odorico de Pordenone, *Relación de viaje*, XXVI, p. 78).

la acción humana. El viandante se asombra por la capacidad de crear maravillas mecánicas tan reales y ricamente decoradas; son autómatas que se vinculan al ingenio humano y el conocimiento demoníaco.¹⁴⁰⁸ En esta línea, el escritor inglés señala su desconocimiento sobre el modo en el que está realizado el objeto mecánico, que no sabe si está hecho ‘por artificio de nigromancia’ o por prolijas habilidades humanas. Para Lightsey Scott, Mandeville se aleja de la idea de que estos pájaros mecánicos se perciban de forma negativa, señalando que estos forman parte de un espectáculo maravilloso para la vista de los espectadores, siendo exhibidos en fiestas grandes y solemnes en la corte del soberano mongol.¹⁴⁰⁹ Sin ir más lejos, en la edición hispánica de la obra se enfatiza que este autómata refleja un objeto ‘muy bel veer’ y una ‘grant marauella’, en el que se destaca la belleza y el ingenio sorprendente de las personas que han realizado esta maravilla artificial.¹⁴¹⁰ Con todo, los autómatas orientales provocan una fascinación por su tecnología maravillosa, que seduce por sus formas artificiales y movimientos mecánicos, pero, en particular, por el sutil ingenio y la prolija habilidad de sus fabricantes, evocando los profundos conocimientos de las ciencias que permiten crear objetos singulares y exóticos.

En definitiva, la narrativa de Juan de Mandevilla aborda las maravillas materiales y los autómatas como formas asombrosas de la creación humana. Si bien los objetos materiales –como edificios notables y tecnologías maravillosas– expresan elementos que deslumbran por su belleza, grandeza o mecanismos fabulosos, podemos apreciar cómo el viajero valora las maneras sutiles e ingeniosas con las que se realizan estas obras, y que, finalmente, nutren un imaginario de creaciones extraordinarias que provienen de Oriente.

¹⁴⁰⁸ Truitt, E. R., *Medieval Robots. Mechanism, Magic, Nature and Art*, p. 37.

¹⁴⁰⁹ Lightsey, Scott, *Manmade Marvels in Medieval Culture and Literature*, p. 146.

¹⁴¹⁰ El caballero inglés valora el ingenio de las gentes de la corte del Gran Khan: “Mas tanto puedo yo bien dizir que son los mas sotiles gentes en todas sciencias de que eillos se mezclan en todos artificios que pueden ser por todo el mundo, car de sotileza, de malicia et d’engenio eillos passan todo el mundo et eillos lo saben bien (Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 112). Juan de Mandevilla menciona que las personas de la corte del Gran Khan son ‘sutiles’ e ‘ingeniosas’, quienes poseen diversos conocimientos en todas las ciencias con las cuales realizan ‘artificios’. De este modo, la elaboración de autómatas y creaciones mecánicas reflejan un arte basado en el ingenio de los pensadores, constructores y artesanos, quienes efectúan obras deslumbrantes para el soberano y su corte, proyectando una imagen fabulosa de las tierras orientales.

3.3.6- *El Victorial de Gutierre Díaz de Games*

En la narración de *El Victorial* se anotan varias maravillas del mundo occidental y oriental. En particular, se describen maravillas extraordinarias, elementos mágicos, sucesos milagrosos, monstruos y animales fabulosos, y maravillas materiales.

Las maravillas extraordinarias

En la crónica de Pero Niño se refieren maravillas basadas en las historias del ciclo narrativo de Alejandro Magno. En un primer caso, se menciona el árbol del Sol y la Luna:

Fue en romería, descalço e a pie, pasando muy grandes afanes, a unas oscuras montañas donde estavan dos árboles, el del sol e el de la luna, que dezían ventura de los hombres. Dio grandes ofrendas, e fizo sacrefiçios, e fizo su petición. Fablóle el árbol del sol:

—Señor serás del mundo en poca de sazón,
mas nunca tornarás en tu región.

Calló, e fabló el de la luna:

—Por esto que te digo no seas desmayado:
matarte an traydores, que así es hordenado.

Quiso saber quién sería: nunca pudo aver respuesta.¹⁴¹¹

En el texto hispano se relatan las aventuras de Alexandre por las tierras orientales, como parte de una narrativa didáctica que refleje la enseñanza de una guía política y ejemplos morales para el conde de Buelna. En el documento se señala que el rey macedonio se encuentra con los árboles del Sol y la Luna que ‘dezían ventura de los hombres’, de modo que pronostican la suerte y la fortuna de las personas en los eventos futuros. Por un lado, se refiere que Alexandre será un monarca conquistador y alcanzará gran fama por sus batallas en las tierras foráneas. Por otro lado, se le anuncia que morirá traicionado por algunas personas que lo rodean.¹⁴¹² La maravilla se expresa en dos árboles parlantes que pronostican los sucesos

¹⁴¹¹ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 180-181.

¹⁴¹² Tal como indica José Miguel de Toro, la historia alejandrina relata que “después de vencer al rey indio Poro, Alejandro se internó en lo más recóndito de la selva. Ávido de contemplar maravillas, lo llevaron frente a dos árboles prodigiosos, uno masculino que hablaba tres veces en el curso del día en lengua ‘índica’ y griego, y otro femenino que hablaba otras tantas veces en griego, durante la noche. Por ello se les conocía como los

futuros, y que, en este caso, anuncian el auge y la caída del héroe. Se construye un imaginario de un Oriente fabuloso en el que los árboles poseen una naturaleza extraordinaria, en cuanto pueden hablar y presagiar el provenir. Tal como sostiene Rafael Beltrán, la lección primordial de la leyenda de Alejandro en *El Victorial* “no fue de tipo ético”, sino que, fue “una lección de *dispositio*, de armazón narrativa”, con la finalidad de resaltar “el viaje, la aventura, la lucha, el espacio exótico”, que, “se subordinaban con acierto y gradación al diseño vital heroico”.¹⁴¹³ Así, la mención de los árboles como oráculos en la narrativa de la crónica de Pero Niño alimentan una atmósfera maravillosa y exótica de las tierras orientales, fascinando por la transmisión de historias míticas relacionadas al héroe macedonio y los encuentros sorprendentes con una naturaleza misteriosa de los espacios lejanos.

Asimismo, en *El Victorial* se alude el encuentro de Alexandre con los gimnosofistas:

Dize en la Ystoria de Alexandre, que andando por el mundo conquistando las tierras, que le dixeron: —Señor, detrás de aquellas sierras biven unas gentes muy sabias. E non conversan con otras gentes, si non alguna vez por maravilla, que deçienden acá algunos bien pocos dellos, e fablan muy sabiamente. Tenemos que son muy ricos, e que alcançan muchos algo, e que tienen grandes tesoros. E non tienen sino una entrada para entrar a su tierra, encima de aquella sierra [...] E dixo Alexandre: —Tres cosas vos demando. La primera, que me resçibades por señor. La segunda, que me dedes tributo. La tercera, que me demandedes alguna buena ley o costunbre por donde bivades, ca yo ando a fazer justiçia de los reyes injustos e de los falsos juezes. Respondieron ellos, e dixeron: —Señor, nós rey avemos a Dios. Aquél servimos, e tenemos, e conosco. E si tu traes su poder, e quieres tener su lugar en la tierra, e fazer la justiçia como la él faze, bien lo puedes fazer, e a nosotros bien nos plaze. A lo que dizes que te demos tributo, todo nuestro tesoro es la sabiduría, non avemos otra cosa. Si aquésta quieres, demándala a Dios, que te la pueda dar. Nosotros non avemos otros algos. Nin senbramos nin labramos. Quando nos levantamos por la mañana, loamos a nuestro Criador. Después ymos por los canpos, e buscamos nuestro vito de aquel día. No avemos cuidado de lo que avemos de comer otro día, e ansí metidos en nuestras casas estamos fasta otro día. A lo que dizes que te demandemos alguna buena ley o costunbre por donde bivamos, señor, pedímoste que nos quites una muy mala costunbre que ay en esta tierra, e nos la mudes en mejor. E si tú esto fazes, nunca tal rey ovo en el mundo como tú. E dixo Alexandre: —Dezidme cuál es. E dixeron ellos: —Señor, morimos en esta tierra. Faz tú que no

árboles del Sol y de la Luna y con sus oráculos predecían el futuro. El conquistador consultó su suerte y le fue anunciado que moriría en Babilonia por traición de los suyos, sin poder despedirse de su madre. Esta sentencia fue reiterada por oráculos continuos, sumiéndolo en la tristeza y el dolor” (Toro Vial, José Miguel de, “*Arboreas voces solis luneque loquentes*: la visita de Alejandro Magno a los árboles del Sol y la Luna en las crónicas del siglo XII”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 20, núm. 1, 2016, p. 130).

¹⁴¹³ Beltrán, Rafael, “Introducción”. En Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 105.

muramos, e danos vida. Dixo Alexandre: —Quien non puede añadir un día de vida a sí, ¿cómo dará a vosotros vida perpetua? E dixeron ellos: —Pues que así es, ¿por qué te trabajas de estragar la tierra? Entonçes Alexandre bolvió la rienda a su cavallo, e fuese su vía.¹⁴¹⁴

Los gimnosofistas constituyen gentes sabias de la India. El encuentro del rey Alexandre con estas personas maravillosas ‘que fablan muy sabiamente’ ensalza la faceta de conocimiento del monarca macedonio. En la mirada de Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte, la tradición narrativa del encuentro de Alejandro con los sabios orientales expresa una relación con la que “mide su propio saber”. En otras palabras, es un proceso que muestra “la conquista de la sabiduría, o mejor su condición de hombre sabio o filósofo”. De hecho, Alejandro proyecta un “rey ilustrado y tolerante, cuya conquista de la sabiduría suprema guía sus pasos a través del mundo que pacifica y unifica”.¹⁴¹⁵ En el relato de Gutierre Díaz de Games, el monarca macedonio busca imponer su poder y autoridad sobre el pueblo de los sabios orientales, exigiendo que lo reconozcan como su señor, que le entreguen tributos y que posean una buena ley o costumbre con la que puedan vivir. El rey Alexandre y los gimnosofistas mantienen un diálogo, evitando enfrascarse en una guerra, y de lo cual los sabios de la India están dispuestos a servir al señor macedonio, considerando que aquél representa el poder y la justicia de Dios en la tierra. A su vez, indican que su gran ‘tesoro es la sabiduría’, de modo que no pueden tributar ningún recurso material. Finalmente, le solicitan al rey que mejore sus costumbres al darles una ‘vida perpetua’, con lo que podrán disponer de una mejor situación de vida. Frente a esto, el rey macedonio manifiesta el ideal de un monarca reflexivo y tolerante: no los conquista por las armas ni causa estragos en sus territorios, sino que ‘bolvió la rienda a su cavallo, e fuese su vía’, continuando su recorrido por otras tierras y dejando en paz a los sabios orientales. El relato adquiere un tono didáctico y ejemplificador, en cuanto construye una imagen idealizada del héroe macedonio, que, en este caso, constituye la base de un *ethos* que se extrapola en la figura de Pero Niño, como un conde que debe ser ‘sabio’ y ‘prudente’ en sus decisiones políticas y militares.

Sumado a esto, Gutierre Díaz de Games narra eventos maravillosos asociados al conde Pero Niño en sus gestas heroicas. En el escrito se menciona cómo remeros de las

¹⁴¹⁴ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 500-502.

¹⁴¹⁵ González Rolán, Tomás y Saquero Suárez-Somonte, Pilar, “La imagen polimórfica de Alejandro Magno desde la Antigüedad latina al Medievo hispánico: edición y estudio de las fuentes de un desatendido *Libro de Alexandre* prosificado”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 23, núm. 1, 2003, p. 117.

galeras castellanas se desplazan de forma rápida persiguiendo a los corsarios: “E las galeas del capitán en pos de ellas, con tanta cobdiçia como quien fuera a grand ganancia; e la galea del capitán remava tan fuerte que hera una grand maravilla”.¹⁴¹⁶ Asimismo, se relata cómo el capitán y sus soldados atacaron una de las naves de los moros: “Veyendo esto, el capitán saltó en su galea con parte de su gente, que fue maravilla podérgela ya sacar de poder de los moros. Allí fue fecha tan grand mortandad, que toda el agua alderredor de las galeas andava tinta en sangre”.¹⁴¹⁷ Incluso, se anota cómo el joven Pero Niño corta una maroma gruesa para salvar a sus hombres:

Después que el monte fue corrido, subió el rey en su barca, e començaron a navegar para se tornar a Sevilla con la jusente. El agua corría allí muy fuertemente con la menguante, e los remeros que remavan mucho, ansí que llevaba la barqueta grand fusa, e yva muy rezia. E paresçió a desora por delante una gruesa maroma, que tenía atravesado todo el río. Hera de una red que estava atravesada para pescar sávalos. E los que yvan con el rey, veyendo la maroma, dieron grandes bozes, diziendo: —¡Santa María, valnos! ¡Cómo somos en priesa con aquella maroma! E luego my ayña saltó Pero Niño a la proa, e sacó la espada, e dio tal golpe que cortó la maroma, que hera tan gruesa como pierna de un hombre; de lo qual fueron todos muy maravillados [...] Ved aquí dos cosas notables fechas por aquel donzel: el grand golpe de la espada, e el súbito avisamiento, por do el rey fue librado del grand peligro en aquella ora, e los que con él yvan.¹⁴¹⁸

En estos pasajes podemos apreciar cómo los sucesos maravillosos se vinculan a gestas caballerescas en la lucha contra los enemigos del reino castellano. La maravilla se vislumbra como un evento extraordinario que genera una ruptura con el cauce normal de los acontecimientos: las gentes de la galera del capitán reman de una manera fuerte y asombrosa, en tanto que el ataque del conde Pero Niño a los moros les permite obtener un triunfo que se tilda de ‘maravilloso’, en la medida que provocan una gran mortandad en las filas enemigas. La maravilla se utiliza con una función de realce de una fuerza extraordinaria que legitima la acción heroica y la idea de victoria sobre los adversarios. De hecho, el joven muchacho corta una maroma gruesa que atravesaba el río y tenía atascado el barco en el que se desplazaban, de lo cual ‘fueron todos muy maravillados’. Pero Niño adquiere una fuerza sobrehumana, en

¹⁴¹⁶ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 280.

¹⁴¹⁷ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 292.

¹⁴¹⁸ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 245-246.

cuanto con un solo golpe de su espada pudo cortar la maroma que era ‘tan gruesa como pierna de un hombre’. Tal como refiere Ana María Morales, las aventuras caballerescas conforman el escenario en el cual se manifiesta lo prodigioso, en el que el protagonista refleja el personaje idóneo, “el mejor caballero, el que está adornado por las cualidades más brillantes, las que le permitirán realizar actos extraordinarios, descomunales, que asombran a los hombres comunes y los obligan a reconocer la superioridad de los héroes”.¹⁴¹⁹ Sin ir más lejos, el conde castellano expresa un notable vigor e ímpetu, con el que puede derrotar a los enemigos infieles, o salvar a sus hombres de diversos peligros. En definitiva, la maravilla se muestra en acciones prodigiosas que subliman la fuerza del héroe, tanto por sus cualidades virtuosas y extraordinarias, así como también por la construcción de una identidad caballeresca que engrandezca el esfuerzo y el valor de sus proezas.¹⁴²⁰

¹⁴¹⁹ Morales, Ana María, “Lo maravilloso medieval en literatura”, p. 124.

¹⁴²⁰ Cabe señalar que en *El Victorial* se describen otros eventos maravillosos que se ubican en las tierras de Anglaterra: “Ca este nombre, Anglaterra, quiere dezir en otra lengua «tierra de maravillas». Esto por muchas cosas maravillosas que en ella solía aver; e aún agora ay algunas dellas” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 455). En esta región se encuentran las aves vacares como los frutos-cordero que hemos visto con Mandevilla: “E aun agora ay en Anglaterra unas aves que llaman vacares, que naçen de los árboles. E dizen que son naçidos de esta manera: dizen que están estos árboles naçidos en las peñas, sobre la mar, e que fazen unas grandes flores coloradas. E que, pasada la flor, queda un gran capillo, e que allí se cría poco a poco; e que, como va creciendo, cuélgase ayuso. E diz que los veen estar ansí colgados, e figurados ya los pies e los cuerpos. E quando es ya el tiempo que son de sazón, como las otras frutas, caen de los árboles, que están colgados del pico. E al arrancar del árbol, da un grand grito. E el que á ventura de caer en el agua, nada luego e bive; e los otros, que caen en tierra e non pueden alcançar a la mar, sécanse allí e mueren” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 456). Y también se halla el pexerey: “Otrosí diz que es allí una natura de un pexe que llaman «pexerey», el qual nunca es fallado en ninguna otra parte sino allí. E diz que á todas figuras como hombre, e que es de ese estado. E que es cubierto de unas escamas muy fuertes, todas fechas a fazión de arnés de hombre darmas: platas, e baçinete, e arnés de braços e de piernas, e de pies e de manos; á tantas e tales quantas á menester un hombre darmas bien armado. E aun que tienen algunos de aquella partida que de allí fueron sacadas las armas. E diz que este pexe es fallado muy pocas vezes, e que si contesçe que lo matan alguna vez por yerro, diz que dura tres años, en la costa donde muere, que non podrán pescar pescado ninguno, grande ni pequeño, e aun que todas las mares serán escasas de pescado en todo aquel tiempo” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 457-458). En estos casos, podemos notar cómo el cronista de *El Victorial* incluye lo maravilloso en los márgenes del mundo occidental: la zona de Anglaterra esconde secretos asombrosos en su fauna y mundo natural. Las aves vacares nacen de los árboles, formándose como un fruto y alcanzando la vida en el momento que caen sobre el agua, de lo cual, posteriormente, nadan y sobreviven. Junto con esto, el animal acuático pexerey tiene escamas muy fuertes, como si estuviese cubierto de una armadura, el cual, si es asesinado por error, provoca una gran escasez de pescado en los mares. Con todo, la representación de Inglaterra se muestra como un espacio exótico y distinto, una isla que maravilla por su hábitat extraño y en el que se encuentran criaturas asombrosas que sorprenden por su naturaleza prodigiosa. Para una mayor revisión, véase: Soriano, Catherine, “‘Anglaterra, tierra de maravillas’ en *El Victorial*”. En Juan Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 351-362; Chicote, Gloria, “Las representaciones de la alteridad en *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games”, pp. 78-79; Scholberg, Kenneth, “Ingenuidad y escepticismo: nota sobre *El Victorial* de Gutierre Díez de Games”, *Hispania*, vol. 72, núm. 4, 1989, pp. 890-894.

Magia, astrología y adivinación

En *El Victorial* se anotan algunas referencias en torno a los eventos mágicos. En el contexto de una batalla de los castellanos contra los moros, se alude que los enemigos musulmanes realizan hechicerías:

Conteçió allí una maravilla a los que tal non avían visto. Viniendo las galeas remando, costeando la tierra, la mar calma, podría aver fasta Málaga quanto dos millas, e mediado el mes de mayo, el çielo muy claro, el sol a sudueste, levantóse a desora una niebla muy oscura, que venía de contra la çivdad, e vino sobre las galeas, en manera que los de la una galea non veýan a los de la otra, aunque estavan bien çerca. E algunos marineros que avían visto tal ya otras vezes dixeron que los moros heran feçiçeros de aquellas tales cosas, e que ellos lo farían a fin si pudiesen fazer perder las galeas. E que desatasen los marineros, por si tocasen en alguna roca; mas que fiziesen todos la señal de la cruz e dixesen oraçiones a Dios que los librase de aquella maldad. E que non duraría, e que ayña sería desfecho. E así fue, que luego súbitamente fue desfecha e tornada en nada, e paresçió el tienpo claro, e cobraron remos. E luego vino otra niebla como la primera, e fizieron oraçiones e, como ante, fue quitada luego. Podría durar aquella maldad cada vez media ora.¹⁴²¹

El relato menciona cómo se extiende una niebla oscura y extensa, la que no permite que los marineros puedan ver mientras se navega. En el imaginario de los hombres de mar, estos indican que ‘los moros heran feçiçeros de aquellas tales cosas’, con el fin de causar daños a las personas. Tal como sostiene Kenneth Scholberg, Gutierre Díaz de Games “da fe a lo que dicen otros, de que los moros de su tiempo eran hechiceros”, los que usan la magia “para hacer perder las naves de los cristianos”.¹⁴²² En la crónica se enfatiza que la magia es un acto de ‘maldad’, relacionándose a fuerzas oscuras y perversas. En cierta medida, el suceso extraordinario conlleva una transgresión a la naturaleza, en vista de que el poder mágico provoca que se extienda una niebla para que se pierdan las galeras en el mar. Ahora bien, los castellanos logran liberarse del hechizo realizando la señal de la cruz y oraciones a Dios, de modo que cuentan con la protección divina que disipa la niebla peligrosa. Por otro lado, los moros y su asociación a las prácticas mágicas reflejan a una otredad infiel y con

¹⁴²¹ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 275.

¹⁴²² Scholberg, Kenneth, “Ingenuidad y escepticismo: nota sobre *El Victorial* de Gutierre Díez de Games”, p. 892.

conocimientos de fuerzas diabólicas que amenazan el orden de la cristiandad. Así, la narrativa heroica de la crónica de Pero Niño exalta la figura del caballero castellano que lucha contra estos enemigos musulmanes que representan usos mágicos nocivos y malignos.

Sumado a esto, se describen las prácticas mágicas de la reina Dorotea:

Ya oýstes desuso cómo Dorotea naçiera en el año que su madre la reyna Elena levaron robada para Troya. De que fue entendiendo e conoçió cómo hera huérfana, sin padre e sin madre, e supo todo el fecho cómo fuera, e entendió cómo las gentes fablaban della, que hera fermosa como su madre, e aun que lo sería más ella; entendiendo otrosí cómo por la grand beldad de su madre avían venido tantos males, tomó manera de horden e de fazer sacrefiçios, e oraciones, e ofrendas a los dioses, segund la costunbre de los ýdolos. E puso a voluntad de guardar castidad e ser virgen, e fazía vida a[partad]a eavt[iv]a, e muy linpia. E tanta fue la su buena vida, que fue profetisa, e fabló algunas cosas de las por venir. Espeçialmente fabló ante de la venida de Jesucristo, e teníanla ya las gentes por dehesa en aquella su tierra.¹⁴²³

Asimismo, se añade que la reina realiza artes de nigromancia y matemática: “La noche venida, arredráronse afuera los africanos, que todos avían menester de folgar; pero todavía los tenían çercados, en manera que non se pudiesen yr. E Dorotea en todo este tienpo estava en su cámara, con sus matronas, faziendo sus artes de nigromançia e matemática”.¹⁴²⁴ Incluso, en el contexto de una batalla, Dorotea hace aparecer una gran niebla: “E de que la batalla fue fecha, juntáronse todos los griegos çerca la nao de Dorotea, e miraron, e vieron cómo la grand frota que viniera se tornava una niebla, e se arredrava dellos, e se yva contra el poniente. E todo aquel día duró en se desfazer; e se desfazía, todos muy maravillados”.¹⁴²⁵ En estos pasajes podemos apreciar cómo la reina Dorotea, hija de Menelao y Helena de Troya, al crecer huérfana, se aproxima a los conocimientos mágicos e idolátricos. Gutierre Díaz de Games señala que ella realiza sacrificios y ofrendas ‘segund la costunbre de los ýdolos’, adquiriendo conocimientos de los sucesos futuros. Sin ir más lejos, el cronista hispano indica que Dorotea se dedica a la adivinación como ‘profetisa’, informando ‘algunas cosas de las por venir’. Tal como indica Manuel Antonio Marcos Casquero, la personalidad de Dorotea expresa lo exótico, en cuanto se le tilda de ‘una de las se villas’ (sibilas) y una

¹⁴²³ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 340.

¹⁴²⁴ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 342.

¹⁴²⁵ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 343.

maga experta en las artes matemáticas y nigrománticas.¹⁴²⁶ La reina realiza sus ritos mágicos en su cámara, comunicándose con los espíritus del más allá y provocando alteraciones en el orden natural, en la medida que hace desaparecer una gran flota en medio de una niebla. Los griegos se asombran frente al poder extraordinario de Dorotea, quedando ‘todos muy maravillados’. Podemos notar cómo la biografía de Pero Niño incluye la referencia a Dorotea y sus poderes mágicos y adivinatorios como elementos provenientes de tierras lejanas y exóticas; son artes que se llevan a cabo de forma oculta y secreta –la reina realiza sus ritos en su cámara con sus matronas–, al igual que mantienen un contacto con espíritus y fuerzas diabólicas –al practicar la adivinación y la nigromancia–. Con todo, el elemento mágico se asocia a lo pagano y lo foráneo, lo que provoca transgresiones en el orden material y se aleja de la rectitud espiritual cristiana.¹⁴²⁷

¹⁴²⁶ Marcos Casquero, Manuel Antonio, “El tema de Bruto, fundador de Britania, en la Crónica medieval de Díez de Games”, *Helmántica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, tomo 45, núm. 136-138, 1994, p. 439.

¹⁴²⁷ Cabe señalar que Gutierre Díaz de Games mantiene una actitud crítica y hostil hacia la adivinación, las profecías y las artes mágicas. En un pasaje refiere su crítica a estas prácticas: “Fijo, non creades aquellos que vos dirán que vos farán ver e saber vuestra ventura, que dezirvos an que avedes a ser muy grande, e que avedes de alcançar esto e aquello, [qu]e de quanto vos dixeren non será ninguna cosa. E si los creyéredes, perderéys el sumo bien, e usando de fiuzias vanas, vagaríades el tienpo en las cosas que vos farían menester a vuestra honra e fazienda. E creed que Dios sin vós vos fizo, e sin vós vos delibrará. Guardadvos: non creades falsas profezias ni ayades fiuzia en ellas, ansí como son las de Merlín e otras. Que verdad vos digo que estas cosas fueron engeniadas e sacadas por sotiles hombres e cavilosos para privar e alcançar con los reyes e grandes señores, e ganar dellos, e tenerlos a su voluntad en aquellas vanas fiuzias, en tanto que ellos fazen de sus provechos” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 237). Asimismo, señala que la adivinación es una práctica que no obedece a la voluntad de Dios: “E así todas las cosas pasadas, e presentes, e por venir, no son sino en la presencia de nuestro señor Dios. ¿Quién es aquel que sabe la voluntad de Dios en las cosas que no son por venir? ¿O sabe el hombre más que Dios? Esto es falso” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 238). También critica a los alquimistas como engañadores: “Otrosí, fijo, guardadvos de los engaños de los hombres que dizen que de una dobla vos farán dos, e de dos vos farán quatro; e que de la piedra vos farán plata, e que del cobre vos farán oro; e que ansí farán pujar el vuestro aver a gran cuantía; e que por allí podes ser el mayor hombre que nunca ovo en vuestro linaje; e que podredes dar, e franquear, e sobrar, e pujar sobre vuestros contrarios. E fazervos an maestría engañosa por que lo creades; e si dello usásedes, a la fin fallarvos yádes pobre, e gastado todo lo vuestro. Dígovos que para esto buscan ellos hombres cobdiçiosos e livianos de seso, que pierden lo suyo e biven denostados e profaçados entre las gentes” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 239). Incluso, después de que Pero Niño y sus hombres presencien un eclipse, el caballero castellano reprocha a los supersticiosos: “Dize aquí el avtor que asaz abastaría al hombre fee e razón para se salvar e bivar en este mundo, mas que de amas usa mal, porque dexa el hombre de creer e aver fee en Dios, e pone su fiuzia en signos de las aves, e en los estornudos, e en las adevinaças e en los sueños. ¡Cuytado de hombre! ¿Tú no sabes que en las aves non ay razón? Pues lo que Dios ascondió al hombre razonable, al qual Dios dotó e cumplió de virtud poco menos que a los ángeles, ¿cómo lo dio a la animalia bruta? Dioles Dios algund estinto e seso natural para buscar su vida, e guardarse de los enpeçimientos; mas non les dio saber las cosas que son por venir. Ansí estas cosas la ley las defiende, e la razón non las sufre” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, 86, p. 425). Podemos notar la actitud del cronista hispano que desprecia las artes mágicas, las que califica como cosas ‘falsas’ y ‘engañosas’. La magia se concibe como una transgresión a la voluntad divina, en la que los magos realizan acciones que alteran el orden natural de las cosas. Gutierre Díaz de Games busca orientar al conde Pero Niño, resaltando que las prácticas mágicas y las profecías buscan engañar a los reyes y señores, y someterlos a la voluntad de los hechiceros y adivinos. También se refiere que estos magos son ‘hombres cobdiçiosos e livianos

Por último, Gutierre Díaz de Games señala que el arte de la astrología es peligroso:

Bien sea así que los naturales ponen estas cosas, segund lo que alcançan saber de aquel arte de Estrología, que es *motus et efecti*. La su arte es grande, e el juyzio peligroso, porque Dios es natura, e sobre natura, e contra natura. Quando a Él plaze resçeibir los ruegos e las peticiones de los justos, e aun de los non justos quando a Él se convierten, muchas vezes es forçada la planeta o el sino, que non fará su curso, porque Aquel que faze las leyes las puede revocar.¹⁴²⁸

El biógrafo hispano tilda la astrología como un saber ‘grande’ y ‘peligroso’, que a través del conocimiento de los astros busca informar noticias sobre las gentes y los sucesos del mundo. El arte astrológico se define como *motus et efecti*, es decir, un arte mágico centrado en el movimiento y el curso de los astros, así como también en los efectos que tienen sobre las personas. Ahora bien, Gutierre Díaz de Games resalta el carácter nocivo de la astrología, en cuanto el mago intenta adivinar mediante la observación de los cuerpos celestes, pretendiendo adquirir un poder superior a Dios para referirse a los eventos futuros en el mundo de los hombres. En definitiva, en *El Victorial* se insiste en el camino del ‘buen cristiano’, el que debe alejarse de estas creencias supersticiosas e idolátricas, dado que el poder celestial se puede sobreponer en todo momento a las interpretaciones de los astrólogos y adivinos, dirigiendo los acontecimientos de la realidad bajo su voluntad divina. Así, el caballero castellano “tiene que huir de cualquier cosa que ponga en peligro la fe”,¹⁴²⁹ por lo cual, debe enfocar su creencia en el poder trascendente de Dios y su fuerza sobrenatural que gobierna en el cosmos.

Los eventos milagrosos

En *El Victorial* se registran diversos milagros que exaltan el poder y la fuerza eminente de Dios. En el comienzo de la obra, se refiere el milagro de la palma de la victoria:

En aquel tienpo que Josepe llevaba a la Virgen Santa María a Egito, e al niño Jesús, segund el ángel ge lo mandó, yvan un día por el desierto del Sur e del Sin, e fazía muy grand calor del sol. E no ay en

de seso’, los que desean obtener beneficios materiales a través de la falsedad de sus artes secretas. Finalmente, se destaca que un buen cristiano debe alejarse de las supersticiones y creencias erradas, dado que estas se consideran prácticas viles e irracionales.

¹⁴²⁸ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 390.

¹⁴²⁹ Scholberg, Kenneth, “Ingenuidad y escepticismo: nota sobre *El Victorial* de Gutierre Díez de Games”, p. 892.

aquel desierto agua ni árboles. E ellos así andando, vieron una palma muy alta. E dixo Santa María que los llevase Josepe deyuso de aquella palma, a la sonbra della, que tan grand calor fazía que non lo podían sufrir. E fueron allá, e la Virgen sentóse con su fijo, dándole a mamar de la leche de sus tetas. E miró contra arriba, e vio fermosos dátiles, e que estavan muy altos. E el niño Jesús vio que su madre avía voluntad de aquellos dátiles, e dixo: —Palma, abaxa tus ramos e tomará mi madre del tu fruto. E luego omillóse la palma fasta las manos de la Virgen, e tomó e comió dellos. E Josepe e su compañía tomaron dellos quantos ovieron menester. E después dixo Jesús: —Palma, abre tus raýzes e paresçerá una vena de agua que está deyuso de ti ascondida. Beverá mi madre e todos nosotros, que la avemos bien menester. A la sazón manaron çinco fuentes muy claras, de agua muy clara, e muy sabrosa, e muy fría, de so las raýzes de la palma. E bevieron ellos e sus ganados, e tomaron para su camino la que ovieron menester. E la palma sienpre estuvo baxa en todo el tiempo que ellos allí estuvieron, esperando que aquel que la mandó abaxar la mandase alçar. Quando querían partir dende, dixo Jesús: —Árbol, levanta tus ramas. Palma, tú serás más honrada entre todos los otros árboles, e serás plantada en el paraýso del de mi Padre. E quiero por tu honra que, quando alguno pelear e vençiere, que le digan por honra: «Agora llegaste a palma de vitoria».¹⁴³⁰

El texto menciona el poder milagroso de Dios que hace descender una palma para que la Virgen María pueda comer de unos dátiles, y posteriormente, todos puedan beber del agua emanada de las raíces del árbol. El milagro se expresa como una fuerza superior y significativa, en la que Dios extiende cosas favorables a los creyentes. En esta línea, el agua es ‘muy clara’, ‘muy sabrosa’ y ‘muy fría’, aduciendo a la pureza del bien entregado, al igual que a la excelencia y frescura del líquido que alivia la aspereza del viaje. Adicionalmente, se refiere cómo Jesús consagra la palma como un árbol victorioso, encumbrando su honra y virtud, además de ser plantada en el Paraíso celestial. Para Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, “la palma, el ramo, la rama verde se consideran universalmente símbolos de victoria, de ascensión, de regeneración y de inmortalidad”.¹⁴³¹ Asimismo, J. C. Cooper señala que la palma simboliza la “exultación” y la “rectitud”, “la fama debido a que siempre crece erguida”, reflejando la “bendición divina”, “la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén” y “la victoria de la muerte sobre el pecado”.¹⁴³² En esta misma línea, Rafael Beltrán estima que la palma de victoria “simboliza un triunfo ultraterreno”.¹⁴³³ De este modo, la palma representa una victoria espiritual que permite que los vencedores puedan ascender al Paraíso, reflejando

¹⁴³⁰ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 200-201.

¹⁴³¹ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, p. 796.

¹⁴³² Cooper, J. C., *Diccionario de símbolos*, p. 136.

¹⁴³³ Beltrán, Rafael, “Introducción”. En Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 129.

una sublimación del alma. La legitimación milagrosa de la palma consolida a este árbol y sus hojas como medios de glorificación espiritual para los caballeros que combaten en defensa de la fe cristiana. En definitiva, en la crónica de Pero Niño, el milagro de la palma adquiere una connotación de triunfo, en cuanto sacraliza un objeto que hace trascender el honor y las hazañas de los caballeros para alcanzar la recompensa celestial.¹⁴³⁴

Junto con esto, en el escrito se refiere cómo Dios ayuda a las naves castellanas en las costas de Berbería:

Pues que el capitán ovo su razón acabada, los patrones le dixeron: —Señor, por nós ni por la otra gente non quedó de fazer todo nuestro poder. Asaz pasamos grand trabajo toda la noche, entrando en grandes valles, e subiendo muchas cuestas, e pasando muchos fuertes pasos, el día ya grande, sufriendo muchos afanes; e que, segund la ora que hera ya del día, que fizo Dios grand milagro en no ser vistos en la tierra, estando tan lexos de la mar, e no pereçer todos, como ya otros muchos pereçieran en aquella tierra.¹⁴³⁵

Asimismo, Dios protege milagrosamente a Pero Niño y sus compañeros en su lucha contra los musulmanes:

Fízolo Dios mejor que los hombres avían acordado; porque el lugar que ellos andavan a buscar para lo barrear, estaban aquellos alárabes sobre él. Plogo a Dios de los asconder de sus ojos aquel lugar, porque non pereçiesen todos. Ca la firme fee e buena que Pero Niño ovo sienpre con Dios le guió a él e a su gente. E por la verdad que sienpre guardó, le libró de manos de sus henemigos. Ved milagro fecho grande que fizo Dios, que ascondió allí el lugar a los ojos de sus cristianos, por que no se perdiesen. Que el capitán traýa consigo hombre nacido e criado de aquella tierra, e tenía en Sevilla fijos e muger; e otros, de Cartajena e de Aragón, que heran allí e se avían acaesçido en galeas venir en aquella costa, e salieron en tierra, [e] ya otras vezes avían visto aquel lugar e otros muchos aduares que son çerca de allí; diziendo que, [por] las señales que ellos veýan, que alderredor del lugar andavan, e que se maravillaban mucho que non le podían veer.¹⁴³⁶

En ambos pasajes podemos apreciar la intervención milagrosa de Dios, en la que ayuda a los combatientes castellanos en su lucha contra el ‘infel’ islámico. En el primer caso, Dios hace que las galeras y los ejércitos cristianos no sean vistos por los enemigos en tierra,

¹⁴³⁴ Castro, Pablo, “‘La batalla tan santa’, ‘el martirio’ y la ‘palma de la victoria’ en la *Crónica* de Pero Niño. La búsqueda de la honra y la fama caballeresca”, pp. 116-121.

¹⁴³⁵ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 299.

¹⁴³⁶ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 300.

ocultándolos y evitando que estos mueran en las costas de Berbería. Dios establece una protección a los guerreros cristianos que recorren las regiones peligrosas y hostiles de los musulmanes, y en las que ‘ya otros muchos pereçieran en aquella tierra’. En el segundo caso, Dios también ampara a los cristianos escondiéndolos para que no sean descubiertos por los enemigos ‘infieles’. Para Gutierre Díaz de Games, la fuerte devoción de Pero Niño le permite contar con la protección celestial. Así, Dios lo ‘guió’, ‘sienpre guardó’ y le ‘libró de manos de sus henemigos’. En torno al evento milagroso, las gentes se maravillan porque no pueden ver el lugar en el que se ocultan los caballeros castellanos, provocando un estado de sorpresa y admiración por el poder sagrado y trascendente de la divinidad. En suma, el milagro se torna un medio de exaltación de la fuerza divina que ampara a los defensores de la fe frente a toda amenaza que constituya un mal para la cristiandad.¹⁴³⁷

¹⁴³⁷ Cabe señalar que los milagros de ayuda y protección divina se encuentran presentes en diversos momentos de las batallas de los castellanos contra sus enemigos. Pero Niño se enfrenta a una dura tormenta cuando navega con sus galeras por el Mediterráneo, contando con el auxilio divino para evitar un naufragio: “Ansi corrieron toda la noche las galeas a orça. Con la fuerça, de las grandes olas, fazía abrir la galea, e fazía mucha agua, tanta que non se davan vagar los proeles a esgotar toda la noche. E fazía grand es[c]urana e llovía: por esto heran los marineros en mayor trabajo. E toda la gente fazían oraciones e votos a Dios e a los santos que los librase, e hecharon romería para Santa María de Guadalupe. E plogo a Dios que el quarto del alba calmó un poco el viento, e aseogó la mar, e tornó el viento al norte. El plazer fue muy grande, dando graçias a Dios que los avía librado” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 285-286). Asimismo, en las costas del golfo El Casquete, se refiere como el poder sagrado protege a los caballeros hispanos: “Començó a ventar un viento de la mar rezio, e dava a las galeas en descubierto, e las fazía yr por fuerça a dar a las peñas. Ya non valía allí remar, sinon llamar a la Virgen Santa María que los acorriese. Llegaron las galeas a ora de se perder allí. E demás corría allí la corriente tan rezia que las llevaba toda vía al golfo. E plogo a Dios que la corriente que las metió en el golfo por la una parte, esa mesma corriente las sacó por la otra, que fue una grand maravilla. E dieron muchas graçias a Dios” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 374-375). Incluso, el caballero Pero Niño conserva una gran devoción religiosa para contar con el amparo divino y su fuerza milagrosa: “E los marineros dixeron al capitán que viesse lo que quería fazer, que el lugar hera muy peligroso, ansi por la mar, que aún andava brava; e diziendo [que] muchos se fallaran mal por tomar allí agua; e que allí mataron una vez gente de çinco galeas de Aragón, e que otras muchas gentes avían allí pereçido; e que aquel lugar no hera sino çementerio de cristianos. Dixo el capitán: —De la mar me asegurad vosotros; que de la tierra, Dios, nos suele ayudar, nos ayudará agora aquí que non perezamos. Él, que dio agua de la piedra dura, donde todo el pueblo de Ysrael fue todo abastado, la dará agora aquí a nosotros sin grand trabajo, si en Él grand fee uviéremos. Roguémosle a Dios que nos acorra en tan grand priesa-. Mandó armar toda la gente, e yr delante hombres ahorrados e ligeros, que descubriesen si avía çeladas [...] En tanto, tomaron las galeas agua quanto ovieron menester, llenos barrales e pipas. Esto fecho, llamaron las atalayas, e recogióse la gente toda a su salvo, dando muchas gracias a Dios, e a la Virgen Santa María, que sienpre los ayudava” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 308-309). Podemos notar cómo Dios favorece con sus milagros a los caballeros cristianos: los auxilia para que sus barcos no naufraguen, protegiéndolos de los fuertes vientos y la bravura del mar. Los marineros realizan oraciones y votos a Dios, la Virgen y los santos para contar con su ayuda y misericordia, de manera que puedan ‘salvarlos’ de los peligros de la navegación. Cuando la ayuda se materializa a través del milagro, las gentes castellanas sienten que ‘el plazer fue muy grande’ y que es ‘una grand maravilla’, de modo que se articula un agrado y asombro por la fuerza benefactora de la divinidad. El relato enfatiza en la devoción de Pero Niño, como héroe ejemplar, que mantiene firmemente la unidad y la fe de sus soldados, lo que permite contar con la ayuda celestial en sus andanzas.

Finalmente, en *El Victorial* se incluye el uso de lo milagroso en el contexto de la tradición bíblica y las guerras contra la otredad musulmana, de lo cual los eventos maravillosos cumplen un rol de edificación espiritual.¹⁴³⁸ Así, Dios establece cosas favorables y significativas a los creyentes, al igual que una protección frente a toda amenaza enemiga. En este sentido, Gutierre Díaz de Games refiere el milagro como una fuerza superior y trascendente que proviene del mundo celestial, la que refleja un apoyo sagrado a los fieles, y que, en definitiva, constituye una expresión maravillosa que enfatiza en la sublimación del alma del caballero cristiano y su fe en Dios.

Monstruos y animales fabulosos

En el relato de *El Victorial* se describe un breve pasaje en torno a un animal fabuloso de las tierras orientales, en el que el rey Alexandre vuela con unos grifos para conocer el mundo:

Dize su Ystoria que fizo Alexandre unir dos grifos que son las más fuertes aves del mundo, con grand arte en yugo; e él ligado en medio dellos, en un çesto de cuero. E él mostrándoles carne alta sobre ellos, que volaron tan alto en pos de la carne fasta que llegavan çerca de la esp[h]era del fuego. E él hera sabidor: conoçió que de allí adelante no podía pasar. Abaxó la carne e fueron por donde los él quiso guiar. E allí miró la tierra, e las yslas, como yazen çercadas de mar, e cómo es la tierra partida en tres partes, e cómo la una tiene tanto como las [otras] dos, e aun más. Conoçió los grandes ríos, e las altas montañas, donde comiençan e dónde acaban. Baxó la carne, e vinieron a la tierra.¹⁴³⁹

Podemos notar cómo se describe el interés del rey Alexandre por conocer el mundo, volando sobre la tierra en un cesto de cuero conducido por unos grifos. Estos animales fabulosos se caracterizan por su hibridez, tanto por su cuerpo de león y su cabeza y alas de águila.¹⁴⁴⁰ En el caso narrado, se distingue cómo el rey macedonio puede someter a los grifos

¹⁴³⁸ Hay que tener presente que existen otras referencias milagrosas, fuera del contexto de la otredad oriental, tales como la leyenda de la doncella de las manos cortadas y el milagro de la Virgen que le restituye sus manos, que expresa el tabú del incesto (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 349-352; véase también Beltrán, Rafael, “Introducción”. En Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 110-114); o también el milagro del soldado castellano que no pudo hacer arder una casa, en tanto que los franceses hacían arder las casas con maldad, de modo que exalta la voluntad de los castellanos de no generar ningún mal, reflejando sus virtudes excelsas como parte de su identidad (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 376).

¹⁴³⁹ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 180.

¹⁴⁴⁰ Silva Santa-Cruz, Noelia, “El grifo”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. IV, núm. 8, 2012, p. 45.

a su poder y utilizarlos para conducir el cesto de cuero, con el cual vuela sobre la tierra. Se describe al monarca como un gran ‘sabidor’, esto es, una persona curiosa e interesada en conocer las distintas cosas del mundo, de modo que recorre varios lugares que le generan asombro, tales como tierras, islas, ríos y montañas, además de sobrevolar por los tres continentes conocidos.¹⁴⁴¹ Tal como indica Rafael Beltrán, el autor de *El Victorial* se apoya en el *Libro de Alexandre* para destacar la figura del rey macedonio, en la que sintetiza sus aventuras “en los cielos y en las profundidades de los mares”.¹⁴⁴² Para Noemí Martín Santo, con los viajes –submarino y aéreo– de Alexandre, el conquistador macedonio “rompe uno de los límites del hombre medieval, cuyo lugar es la tierra firme, el espacio horizontal de la Edad Media”.¹⁴⁴³ Así, el viaje de Alexandre expresa una apertura en la imagen del mundo, en la que, en el caso del recorrido aéreo, su curiosidad le impulsa a conocer las maravillas de los lugares extraños y desconocidos. Finalmente, la presencia de los grifos en la narración cumple un rol exótico y fabuloso, en cuanto estos animales extraordinarios deslumbran por su naturaleza híbrida, además de constituir el medio que le permite al viajero explorar la inmensidad del mundo y sus zonas ignotas. Los animales prodigiosos se desplazan buscando atrapar la carne, que, ingeniosamente, el rey macedonio tenía cerca para hacer que estos volaran en la dirección que deseara. Con ello, se exalta el enorme conocimiento del rey

¹⁴⁴¹ Para Laura Rodríguez Peinado, la ascensión de Alejandro Magno “gozó de gran notoriedad en Oriente y Occidente”, en la que se relata “su deseo de conocer el confín del mundo”. Así, “en su avance por Oriente, tras penetrar en un paraje oscuro, unos pájaros con cara humana le dicen que no le está permitido entrar en la Tierra de las Bienaventuranzas y tiene que volver sobre sus pasos, pero decidido a entrar en el lugar, mandó a apresar dos de las grandes aves que allí habitaban ordenando que no las diesen de comer en tres días, al cabo de los cuales las unció a un yugo para que le ascendiesen metido en un cesto y así poder divisar el fin del mundo. Como las bestias estaban hambrientas, el rey llevaba en la punta de una lanza, como cebo, hígado de caballo para que los animales echasen a volar intentando atrapar su presa” (Rodríguez Peinado, Laura, “La ascensión de Alejandro Magno: su iconografía en el mundo medieval”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. X, núm. 18, 2018, p. 10).

¹⁴⁴² Beltrán, Rafael, “Introducción”. En Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 103-104. En el *Libro de Alexandre* se señala: “Alexandre el bueno, potestat sin frontera, / asmó y una cosa yendo por la carrera: / cómo aguisarié poyo o escalera / por veer tod’ el mundo cóm yazié o cuál era. / Fizo prender dos grifos que son aves valientes, / abezólos en carnes saladas e rezientes, / tóvolos muy viçiosos de carnes convenientes, / fasta que se fizieron gruesos e muy valientes. / Fizo fer una casa de cuero muy sobado, / quanto cabrié un home a anchura posado; / ligóla a los grifos con un firme filado, / que non podríé falsar por un home pesado. / [...] Cuando ellos bolavan, / él tanto se erçía, / el rëy Alexandre todavía sobía; / a las vezes alçava, a las vezes premia, / allá ivan los grifos do el rey se quería” (*Libro de Alexandre*, ed. Jesús Cañas Murillo, Editora Nacional, Madrid, 1983, 2496-2501, pp. 376-377).

¹⁴⁴³ Martín Santo, Noemí, “El espacio y la maravilla en el *Libro de Alexandre*”, p. 567.

Alexandre, que tiene la capacidad de someter a las bestias para lograr ascender en el cielo y conocer la vastedad del mundo.¹⁴⁴⁴

Las maravillas materiales

En la narración de Gutierre Díaz de Games, se da una breve mención de la construcción de una obra maravillosa realizada en tiempos del rey Salomón en Jerusalén:

El rey Salomón, que fue rey de Judea, fizo por grand sabiduría labrar una piedra en Jerusalem, tan alta como una torre, obra muy maravillosa, con su asiento. E mandó quando él muriese que la alçasen, e que metiesen los sus huesos en una mançana de oro, e la pusiesen encima de la piedra. E quando fue muerto, quisieronla alçar e nunca fallaron manera ninguna cómo la pudiesen alçar ni asentar como convenía. E yazía hechada en un canpo, e hera muy maravillosa cosa de ver.¹⁴⁴⁵

En el escrito se refiere cómo el rey Salomón ordena la ejecución de una sepultura hecha en piedra, realzando una imagen de grandeza y majestuosidad. La obra es ‘alta como una torre’ y se corona con un asiento o trono en la parte superior. El cronista de *El Victorial* destaca que esta tumba ‘hera muy maravillosa cosa de ver’, al igual que una ‘obra muy maravillosa’, la que fascina por su tamaño y sutileza en la confección material. De hecho, el rey ordena que cuando fallezca, sus huesos deben ser depositados en una manzana de oro que

¹⁴⁴⁴ Por otro lado, las menciones de otras criaturas fabulosas se alejan de las tierras orientales y se ubican en la isla de Anglaterra. En dicha región se describen hombres salvajes y bestias asombrosas: “¿Cómo heran los hombres salvajes? Heran unos hombres que heran todos cubiertos de lana de los pelos de sus cuerpos, bien como animales, e non vestían otra ropa ninguna. E aquéllos vivían en las montañas bravas e en las selvas oscuras; ellos, e sus mugeres e hijos. E quando yvan por los tomar, (e) defendíanse muy bravamente. Otrosí, avía en aquella tierra sierpes, e muy fuertes dragones, e muchas fieras animalias” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 455-456). También se menciona el caso de la belva marina: “Durante aquel rey Millor Perio conteçió que salió de la mar una serpiente muy fiera e grande, e mucho espantable. Avía el cuerpo fechora de pescado, e la boca e pico como águila, e piernas e uñas como león, e alas como ave. E llamávanla «[b]elva» marina. E tenía cueva en la tierra, çerca de la mar, e entrava a la mar, e andava quando quería so el agua, e a oras encima. E salía a la tierra, e matava el ganado e hombres, quantos podía aver, e traýalos a comer a su cueva. Heran ya muy grandes montones de huesos alderredor de la cueva, de los hombres e del ganado que comía. Ansí que destruyía la tierra por donde alcançava. E armávanse muchos hombres, e todos juntos yvan contra ella por la matar; e si ella veýa que la gente hera tanta con quien no se atrevía, ývase a volapié a la mar, tan ligera que non la podían alcançar a cavallo” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 458-459). En *El Victorial* se incluye la presencia de lo monstruoso, aunque, en gran medida, se ubica en la región de Anglaterra como espacio exótico e insular. Se refieren hombres salvajes, dragones, grandes sierpes y monstruos marinos, los cuales proyectan la fuerza devastadora y las formas horripilantes y caóticas. La isla concentra anomalías, fenómenos maravillosos y criaturas bestiales, las cuales en el imaginario tardo medieval de Gutierre Díaz de Games fascinan y permiten legitimar las aventuras y andanzas caballerescas del conde Pero Niño en las tierras salvajes y primitivas de la otredad inglesa.

¹⁴⁴⁵ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, p. 192.

se encuentra encima de la piedra. La construcción del objeto material es hecha por ‘grand sabiduría’ del rey, como manifestación de sus conocimientos profundos, con el fin de que expresen una belleza y armonía en la confección de la sepultura extraordinaria. Sin ir más lejos, la figura de Salomón se proyecta como un ‘rey sabio’, ungido del Señor, en el que su sabiduría es “un «don del Cielo» y no fruto del estudio de los libros”, reflejando un regalo divino para su elegido.¹⁴⁴⁶ En este sentido, la elaboración de la tumba maravillosa se articula con un conocimiento ‘superior’ que busca engrandecer la imagen de poder del monarca, que se legitima mediante una sabiduría divina que orienta los pasos del rey para exaltar una sublimación del alma a través de formas trascendentes y armónicas, en el que, la sepultura, adquiere una connotación de perdurabilidad a través del tiempo.¹⁴⁴⁷

En definitiva, la presencia de la maravilla material en *El Victorial* adquiere un uso de encumbramiento de los valores centrados en la sabiduría y la honra como ideales del orden caballeresco. Los objetos materiales –tumbas maravillosas– expresan espacios de memoria, con los cuales se resalta la gloria y la trascendencia de las personas a través del tiempo. Así, los casos tratados por Gutierre Díaz de Games constituyen modelos sapienciales y heroicos

¹⁴⁴⁶ Rodríguez de la Peña, Manuel Alejandro, *Los reyes sabios: cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Actas, Madrid, 2008, p. 28. Tal como refiere Adeline Rucqoui, para la sociedad medieval, “la sabiduría es ante todo un saber dado por Dios y referido a Dios”. Así, en la sabiduría “se unen todas las ciencias, en particular la teología y la filosofía”. En otras palabras, “es un ‘saber del saber’ que está configurado por el amor de Dios”, de modo que se proyecta a través de la “prudencia, saber, reflexión, superioridad intelectual”, constituyendo, al mismo tiempo, un “atributo divino, ‘compañera del trono’ de Dios”, en la que “actúa Su poder, equivalente a la palabra de Dios”. Para una mayor revisión, véase: Rucqoui, Adeline, “El rey sabio: cultura y poder en la monarquía medieval castellana”. En *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval*, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 1993, pp. 77-87.

¹⁴⁴⁷ Sumado a esto, en *El Victorial* se describe el monumento de Julio César en Roma como una maravilla material: “E dixo que le plazía. La conveniencia fue fecha, entendiendo que nunca allá la llevarían. E Vergilio fizo muchos ingenios e carretones, con que la sacó de la çivdad. E fizo allanar los caminos por donde avía de yr. E avía andado con ella en muchos días pocos estados, e cada día pagava lo que fuera convenido. E en una noche sola la puso de allí en Roma, e amanesçió un día asentada en medio de la plaça. En ella puede aver fasta veinte braças. Es de quatro esquinas, bien labrada e lisa. Ayuso gruesa, e vase afu[s]ando fasta arriba, todavía más delgada. Está asentada sobre quatro figuras de animalias de aranbre, sobre un asiento de una piedra entera. E salen della tres o quatro gradas subientes, labradas en la misma piedra entera. E está encima una gran mançana de oro, en que dizen que están los huesos del Çésar. E quando él murió, allí pusieron sus huesos con grand honra” (Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 192-193). En el relato se enfatiza en el trabajo humano basado en ‘muchos ingenios’ para que se pudiera llevar a cabo la obra maravillosa. Esta destaca por su trabajo rico y pulido, exaltando la sutileza en la confección y una exquisitez ornamental, tanto en la elaboración artística de las figuras y los detalles de cada pieza. El monumento se considera una tumba maravillosa para el gobernante romano, en el que sus restos descansan con ‘grand honra’, constituyendo una edificación trascendente que rememora la gloria de César como un ‘señor próspero’ y ‘señor de todo el mundo’, reflejando un modelo heroico en el imaginario caballeresco tardo medieval.

que deben forjar una base en el proyecto de caballeresco de Pero Niño, para que este, con sus aventuras y hazañas, logre una posición valiosa y notable en la posteridad.

3.3.7- El Viaje de la Tierra Santa de Bernardo de Breidenbach

En el escrito de Bernardo de Breidenbach se mencionan varias maravillas de las tierras orientales. En concreto, se apuntan maravillas naturales y extraordinarias, sucesos mágicos, eventos milagrosos, monstruos y bestias fabulosas y maravillas artificiales.

Las maravillas naturales y extraordinarias

El deán de Maguncia retrata el río Jordán como un lugar maravilloso:

En este río, por maravilla, no se hunde el fierro contra el costumbre y naturaleza de todas las aguas; ante al propheta que perdió el suyo je lo dio en mano. Ahun mereció ser santificado por lavar la carne d'el Redemptor, a cuyo medio tienen las aguas la fuerça suya regenerativa siquiera d'el engendrar. Y ordenó el sacramento de nuestra salud ser hecho en agua; quiere dezir ende de la sagrada fuente d'el baptismo. Después ahun san Joán Baptista en el Jordán ver mereció los cielos abiertos y oyr la boz d'el summo Dios Padre. Y para mayor merecimiento en el baptismo de Christo, supo aquel misterio muy ascondido de la Trinidad: En la voz al Padre, al Hijo en carne, al Spíritu Santo debaxo especie de paloma; como se scrive a II capítulos de Lucas.¹⁴⁴⁸

El viajero se asombra por la naturaleza del río Jordán, en la que el fierro no se hunde en las aguas, adquiriendo un carácter inusual y extraordinario. El objeto pesado logra mantenerse a flote en el elemento acuoso, lo que expresa una forma contraria a las leyes de la naturaleza. Bernardo de Breidenbach se refiere al pasaje de Eliseo en el *Segundo Libro de los Reyes*, en el que el profeta hebreo restaura el hacha de un leñador,¹⁴⁴⁹ que, tras caer al fondo del agua, es recuperada de manera milagrosa. De hecho, el profeta corta un palo y lo lanza al agua, haciendo flotar el hacha perdida. El agua se impregna de un halo sagrado, en la que se concentra una fuerza pulcra y restauradora, como manifestación del poder divino.

¹⁴⁴⁸ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 221.

¹⁴⁴⁹ 2 Reyes 6, 1-7.

Junto con esto, para el deán de Maguncia, el río Jordán se concibe como una ‘sagrada fuente’, en cuanto refleja una noción superior y trascendente como espacio del sacramento del bautismo y la purificación del alma. Sin ir más lejos, el viandante alude al pasaje en el que Cristo es bautizado por San Juan Bautista. Así, el profeta tras lavar ‘la carne d’el Redemptor’, alcanza un estado de sublimación del alma en el que logra ver ‘los cielos abiertos y oír la voz del summo Dios Padre’. Según Víctor de Lama, “el lugar sagrado produce efectos maravillosos”.¹⁴⁵⁰ En este sentido, el espacio sacralizado concentra fuerzas extraordinarias que generan una ruptura con las leyes comunes del orden natural, provocando el asombro del peregrino que recorre Tierra Santa, quien se maravilla del agua del río que simboliza la ‘pulcritud’ y la ‘regeneración’ como expresión del poder sublime y sagrado del Creador.

Sumado a esto, el viajero alemán menciona una maravilla en Bethleem:

Los moros honrran mucho las yglesias de nuestra Señora, y, sobre todas, ésta de Bethleem. Y un soldán, viendo la hermosura de las colunas y tablas pintadas, mandólas levar en Babilonia por hedificar d’ellas un palacio, por cuyo prophano y mal pensamiento apareció una maravilla: Quando los maestros querían poner manos al hecho, el soldán presente, salió una serpiente de la pared, grande y terrible, por donde ahun nadi pensaba pudiera salir sola una aguja. Y en la primera tabla mordió, y después en todas fasta la XIII. Y assí mordiendo, ya se allegava para el soldán, el qual, espantado de tal maravilla, puso en sí mismo de revocar su mal pensamiento. Y en el mismo tiempo desapareció aquel serpiente ante sus ojos. Ahún se parece la forma d’el cuerpo en las dichas tablas, que se demuestran como quemadas. Por ende, queda la dicha yglesia tan sana como primero stava. Es maravilla cómo salir pudo por tal hedificio, que las paredes tiene tan sanas, que por entre piedra y piedra es mucho poner la punta de un cañivete.¹⁴⁵¹

La maravilla se aprecia en la aparición de una serpiente que protege las columnas y tablas pintadas frente al sultán de Babilonia que desea ocupar dichos materiales para construir un palacio. Esta serpiente se aparece por el ‘mal pensamiento’ del sultán, quien tiene intereses profanos con los materiales provenientes de una iglesia cristiana. De manera específica, este animal ‘grande’ y ‘terrible’ genera terror en las personas, mordiendo las tablas y provocando un gran temor en el sultán. El señor de Babilonia queda ‘espantado’ ante la aparición de la

¹⁴⁵⁰ De Lama, Víctor, “Maravilla en libros de peregrinación a Tierra Santa”. En José María Díez Borque (dir.), Jaime Olmedo y Laura Puerto (eds.), *Heterodoxia, marginalidad y maravilla en los siglos de Oro*, Visor Libros, Madrid, 2016, p. 163.

¹⁴⁵¹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 292.

serpiente en la pared, la que solo desaparece en el momento que este revoca sus malos pensamientos sobre el uso de los materiales de la iglesia. Para el deán de Maguncia, este hecho maravilloso consolida el poder sagrado de las iglesias cristianas en la Tierra Santa, que se mantienen ‘sanas’ ante las amenazas de la otredad infiel. Estas adquieren propiedades ‘superiores’ al formar parte de un territorio sacralizado, con lo cual se logra defender la unidad de la fe cristiana y ahuyentar los peligros de las fuerzas profanas.¹⁴⁵²

En la narración del *Viaje de la Tierra Santa* se mencionan diversos tipos de maravilla que exaltan la grandeza, la belleza y las formas agradables de las tierras orientales. Del monte Engaddí, se refiere: “Las dichas montañas mucho son altas, de disposición maravillosa”.¹⁴⁵³ En una casa de la villa Matherea se menciona un olor maravilloso: “La casa donde stovimos era muy grande, y las ventanas ahun salían para la huerta d’el dicho bálsamo. Y por todas ellas entrava olor maravilloso, que nuestras estancias todas henchía de suavidad, dende venida”.¹⁴⁵⁴ En la región de El Cairo, se anota el asombro frente a la gran luminosidad de los edificios orientales: “Estávamos todos maravillados de tantos millares de torres y mezquitas,

¹⁴⁵² Cabe señalar cómo Bernardo de Breidenbach se asombra de la Tierra Santa como un espacio maravilloso. Del valle de Ebrón, señala: “Dende un echo de arco bueno, contra Sol Poniente, luego comienza campo damasceno, donde fue plasmado el muy antiguo Adam, padre nuestro. Este campo tiene, según la verdad, la tierra muy roya siquier bermeja, muelle como cera, de la qual cargan los moros camellos para la levar al reyno de Egipto, en Ethiopía y en la India, como en otros muchos lugares donde la venden y dan por especies muy finas y caras; de la qual tierra, ahunque tanta lieven, dexan harto poco señal ni hoyo, porque al cabo d’el año se halla otra vez rellena por maravilla, quanto quier que hagan los hoyos grandes. Dizen que ninguno puede ser dañado de bestias malas algo levando de la dicha tierra; ante se afirma conservar el hombre de los peligros que acaso vienen. Todo este valle acerca de Ebrón es mucho fértil y habundoso y muy delectable fuera de medida” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 295). Incluso, menciona el caso de un pozo maravilloso en los Lugares Santos: “A poco después, quanto una legua, es aquel pozo maravilloso de aguas vivientes, cabo la vía que va para Tyro quanto un arco echar pudiere. Las aguas d’el qual (según se scrive en los Cánticos) nacen de Líbano, ahunque se diga *pozo* de nombre. Son quatro pozos de una misma disposición, empero dispares o desiguales en la cantidad: el uno, mayor, tiene XL codos de ancho y tantos de luengo, y es quadrado; los otros tres tienen acerca de XXV. Todos ellos tienen cercas muy fuertes: de cal y canto, que suben altura de una lança; en los quales assí se coge el agua, y se levanta, que por todas partes salta de la cerca. Hay ende no menos unos caños hechos, donde va el agua, hondos y anchos quanto un estado sería de hombre. Traen estas aguas por la llanura toda de Tyro, y riegan dende todas sus huertas; y la comarca, de pan habundosa. Las dichas fuentes siquier pozos tanto se apartan todas d’el mar grande como podría echar un arco. Y en este poco espacio lievan VI ruedas grandes de unos molinos, y luego dende entran en el mar. A esta fuente quiere parecer aquélla que dize el Ecclesiástico a los XXIII capítulos, donde comienza: «Regaré el huerto de las mis plantas, y enborracharé el fruto de mi parto. Y ahé que fecho es a mi camino habundante, y el mi río se acercará dende al mar, etc.». Grandes provechos traen estas aguas a los que moran en aquellas tierras” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 230). En estos pasajes se describe la Tierra Santa como un lugar de maravillas, donde las zonas son fértiles, abundantes y placenteras. Se destaca la riqueza y la prosperidad de los territorios, en cuanto es una tierra bendecida por Dios, la cual se representa como un espacio asombroso que cuenta con una gran cantidad de bienes y frutos, al igual que fuentes y huertas que maravillan por su proyección sagrada y su horizonte edénico.

¹⁴⁵³ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 282.

¹⁴⁵⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 435.

como en la gran luminaria muy bien se demostrava, porque todas ellas tenían en derredor cada tres cercos de lumbres quemando, en tal manera que toda la ciudad resplandecía y era tan clara como el día”.¹⁴⁵⁵ Incluso, se anota el caso de un árbol maravilloso en una huerta egipcia:

Dende llegamos a otro árbol maravilloso, cuyas fojas eran de XV o XVI pies tendidas en luengo y en lo ancho dos o más un poco. El fruto haze maçanas largas, puestas de XVIII, de XIX o XX en un manojo, como los granos de la uva cuelgan en un razimo. Son estas maçanas muy dulces al gusto, quando maduras. Llámanles *musi* o *musas*. Y a cada parte que les abrieren queda una cruz con la imagen d’el crucifixo clara parecida.¹⁴⁵⁶

El autor alemán registra las cosas maravillosas que provocan un estado de admiración por su rareza y novedad. Por un lado, la maravilla se asocia a un elemento estético, como expresión de una ‘disposición maravillosa’ en torno a la altura de las montañas, al igual que un ‘olor maravilloso’ que produce una sensación de agrado por la suavidad del aroma de la huerta del bálsamo.¹⁴⁵⁷ Por otro lado, la maravilla se vincula al estado de asombro frente a la grandeza material y las enormes cantidades de los objetos exóticos, como ocurre con los tamaños de las hojas del árbol maravilloso, o sus frutos de manzanas largas que cuelgan como ‘los granos de la uva’ en un racimo, así como también con la gran luminaria de ‘tantos millares de torres y mezquitas’, reflejando un gran resplandor en el que la ciudad ‘era tan clara como el día’. Finalmente, la maravilla se relaciona a las formas singulares de los objetos extraordinarios, lo que se aprecia en el fruto del árbol maravilloso, que al abrirse deja ver una cruz con la imagen del crucifijo en el interior del alimento.¹⁴⁵⁸ En cierta medida, podemos

¹⁴⁵⁵ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 439.

¹⁴⁵⁶ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 436.

¹⁴⁵⁷ Hay que tener presente que, el jardín de Matarea –como *hortus balsami*–, refleja un espacio maravilloso con tintes paradisíacos. Este lugar contiene un ‘significado religioso’, como espacio de culto, contemplación y memoria cristiana, además de proyectar una zona placentera –como modelo del *locus amoenus*–, en la que se resaltan las delicias y bondades de la tierra sagrada. Para Raúl Álvarez Moreno, el jardín es “*evidentia* de la divinidad de Cristo (fuente, sicomoro, bálsamo) pero también de su humanidad (lavado de pañales, trabajo manual, vida cotidiana), constituyéndose en espacio intermedio entre la intervención divina y el artificio humano, entre el pasado sagrado y un presente sobrenatural y exótico” (Álvarez Moreno, Raúl, “Del espacio devocional a destino turístico religioso y *locus* discursivo: el jardín de Matarea (*hortus balsami*) en la tradición española de los libros de viajes de finales de la Edad Media”, *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, 44, 1, 2015, p. 140).

¹⁴⁵⁸ Tal como refiere Víctor de Lama de la Cruz, el viajero alemán anota la flora maravillosa de los Lugares Santos, tales como el árbol del bálsamo “que solo crecía allí por haber sido tocada por la mano de Dios”, la higuera que “se abrió milagrosamente para albergar el cuerpo de la Virgen con el niño Jesús”, y un árbol

notar cómo la maravilla se basa en la sorpresa y la admiración en torno a las cosas bellas, agradables y diferentes: la otredad oriental se describe de manera maravillosa por las formas singulares y exóticas que se alejan de la realidad conocida por el viajero, y que, a su vez, invitan al lector del texto a aproximarse a un imaginario de ensoñación fabulosa de Oriente, centrado en su hermosura, fulgor y rarezas.

Por último, el deán de Maguncia relata eventos que ‘no son maravillosos’, como una crítica a las prácticas y los comportamientos de la otredad musulmana que se consideran deplorables por el autor cristiano.

No quieren los tales oyr los milagros ni sanctas palabras ni las razones que dan los doctores, por cuyo medio pudieran ser a la fe induzidos, en tal manera no es maravilla que siempre vivan en sus errores y en ellos mueran. Tales llamo todos los moros y otros como los dichos de sectas erradas, que son obstinados en sus conceptos y heregías; que no guardando la sana doctrina, buelven al desseo de sus coraçones.¹⁴⁵⁹

Incluso, señala que ‘no es maravilla’ que se pierda la unidad de la cristiandad:

Entre tantas muertes de fieles cristianos, entre destructiones de tantos reynos, imperios y tierras, con los crueles huegos que ha puesto en las yglesias, ¿quál de los cristianos, que Dios le prestó ciudades y tierra, ha fecho armas y ha resistido a tantas maldades, ni socorrió a los que stavan en los peligros de perder los bienes y las personas? Todos en el mundo son adormidos, en tal manera que más esperamos las tenebrosas noches de dolor que los al[e]gres días de consuelo. Sentimos esto que nos explicamos en mayor grado que lo dezimos. Dios todopoderoso transplantó la viña siquier Yglesia dende Egipto, echó las gentes a Él enemigas, puso regidores para la guardar, que la ministrassen como buen herencio. Cercó el mundo de su victoria; empero por nuestros tiempos aquel puerco nombre de Mahoma mucho la destraga. Esta destruction y perdimiento de la Cristiandad es padescida por la negligencia y mala cura de sus regidores. No es maravilla, si el regidor de la nave, puesto en medio d’el mar, se adormiere, que las tempestades de la fortuna perder le puedan. Si el capitán siquiera guarda de una ciudad no tuviere las armas, que son necessarias para defensión, muy de ligero será perdido. El perro que no puede ladrar a quien davan en su ganado, ni el atalaya que no da señal de los enemigos, en vano

maravilloso, “una especie de palmera, que tenía unas hojas de 15 o 16 pies de largo y dos o más de ancho” y sus frutos “como manzanas largas, colgaban en manojos de 18 a 20 como grandes racimos de uvas”, exaltando un paisaje placentero y agradable de la tierra sagrada (Lama de la Cruz, Víctor de, *Relatos de viaje por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, pp. 186-187).

¹⁴⁵⁹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, pp. 386-387.

guardan. Pues, por la misma forma se dice de los que mandan los reynos y tierras: cómo sin guarda ni voluntad de bien guardar no es maravilla que la fee se pierda.¹⁴⁶⁰

El viajero cristiano manifiesta que existen cosas ‘no maravillosas’, las cuales no son dignas de asombro ni deleite. De este modo, se narran eventos relacionados con los moros en los que se critica sus formas de vida, actitudes y creencias religiosas. El autor alemán sostiene que ‘no es maravilla’ que los musulmanes vivan con una marcada irracionalidad y tozudez, teniendo creencias que a su juicio son ‘erradas’ y negándose a la ‘sana doctrina’ de la verdad cristiana. Según Denitsa Yordanova Mincheva, Breidenbach realiza una crítica hacia los grupos religiosos no-cristianos que tilda de ‘herejes’. En el caso particular de los musulmanes, su mirada está “llena de prejuicios”, puesto que se refiere a estos como “personajes astutos, ladrones y aprovechadores”, además de considerar su cultura como algo “despreciable”.¹⁴⁶¹ El uso del lenguaje de lo ‘no maravilloso’ se enmarca en el objetivo de denostar a la otredad oriental que, al juicio del viajero occidental, vive en un estado de ruina y perversión moral y espiritual. Asimismo, se alude a Mahoma como ‘puerco’, pues realiza acciones malvadas y destructivas contra a cristiandad. Para Claude Allaire, en el *Viaje de la Tierra Santa* existe un afán “de rebajar a Mahoma al más ínfimo nivel, poniéndolo en ridículo”, y desprestigiando su nacimiento y linaje ‘espurio’, su ‘falsa doctrina’, su ‘astucia diabólica’, sus ‘crímenes’ e ‘inmoralidad’.¹⁴⁶² Así, la otredad musulmana se concibe como una sociedad ‘infel’ y ‘errada’, que no tiene prácticas maravillosas, sino que refleja el mal y la desviación de la fe. Para el viajero alemán, ‘no es maravilla que la fee se pierda’, enfatizando que la falta de unidad política y religiosa de los reinos cristianos ha provocado un debilitamiento que no les ha permitido consolidar su posición de manera plena en los Lugares Santos. En cierto sentido, su relato propugna un llamado de ‘recuperación’ de la Tierra Santa para el mundo cristiano, de modo que se pueda acabar con el peligro ‘infel’ y asegurar las rutas de los europeos hacia Oriente.

En definitiva, el texto de Breidenbach se refiere a las maravillas como fenómenos que suscitan una sensación de agrado y asombro por sus formas singulares y extraordinarias.

¹⁴⁶⁰ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 397.

¹⁴⁶¹ Yordanova Mincheva, Denitsa, “Las relaciones entre cristianos, musulmanes y judíos en Tierra Santa a los ojos de los peregrinos españoles del siglo XVI”, *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades*, 33, 2021, p. 12.

¹⁴⁶² Allaire, Claude, “Mahoma protopícaro en el Viaje de la Tierra Santa (Zaragoza, 1498)”, *Bulletin Hispanique*, 104, 2, 2002, pp. 533-537.

Estas maravillas concentran propiedades fabulosas –al formar parte de un territorio sagrado y trascendente–, manifestándose en eventos sobrenaturales que son aceptados por Dios. Con ello, el autor alemán busca reforzar la calidad extraordinaria de los Lugares Santos para incentivar las peregrinaciones y así fortalecer la unidad de la cristiandad. Sin ir más lejos, con este afán de consolidar la unidad de la fe, el viajero también utiliza la expresión de cosas ‘no maravillosas’ que reflejan un rechazo hacia las prácticas y formas de vida de la otredad musulmana, proyectando, mediante un lenguaje agresivo y hostil, los errores de sus creencias que resultan una amenaza para el orden espiritual y moral del mundo cristiano.

Artes mágicas y hechicerías

Bernardo de Breidenbach incluye referencias en torno a la magia como una manera de criticar las creencias religiosas del mundo islámico. En relación con el profeta Mahoma, señala: “Y Mahumeto, por la gran audacia de su pensamiento, como en las artes mágicas diestro, juntóse con ellos”.¹⁴⁶³ Asimismo, se manifiesta que el profeta mantiene vínculos con la nigromancia y la invocación de demonios:

Si el *Alkorano* es bien leydo, y la ley de Mahoma, fallarán lo dicho acerca d’ella y otras muchas cosas nephandas o no habladeras en sus costumbres, en su invocar, en su observancia, en sus oraciones de los perversos y pérfidos moros, y cómo aguardan a su maldito engañador, que fue nigromante, con diablos envuelto, para induzir y traer los pueblos que le hoviessen por verdadero propheta y santo de Dios. Assí, por aquel mismo camino, succeden los moros: esta ley aguardando con el engaño de sus malos padres. Y pues que viene la secta maldita por una eguala y pacto hecho con los demonios, es ydolatría según lo trae santo Thomás *secunda secunde*, cuestión XCV; y lo que parece de todo, como lo es, perverso: que ordinaron ley obstinada, para que ninguno admitido sea queriendo hablar de la verdad d’el evangelio contra su yerro tan manifiesto, assí que llegaron en el profundo de todos los males.¹⁴⁶⁴

La descripción que se realiza del profeta Mahoma resalta su carácter pecaminoso e idolátrico. Con ello, se articula una imagen negativa de la otredad oriental, en la que el profeta del Islam se asocia al ‘engaño’ y la ‘perversión’, en vista de que practica las artes mágicas y

¹⁴⁶³ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 330.

¹⁴⁶⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 350.

se comunica con espíritus malignos mediante la nigromancia. En la mirada del autor alemán, la magia se concibe como una práctica nociva y diabólica, y que, en este caso, se relaciona con la figura de Mahoma que realiza un ‘pacto’ con los demonios ‘para induzir y traer los pueblos’ a sus creencias. En la narración se usa un lenguaje agresivo para aludir a esta otredad enlazada a las artes mágicas: Mahoma se presenta como un ‘maldito engañador’, en tanto que los moros se mencionan como ‘perversos y pérfidos’ y una ‘secta maldita’. El otro es asociado al ‘mal’. Tal como sostiene Alyssa Steiner, el uso de este lenguaje grosero y extremo de Breidenbach tiene como objetivo apelar a las emociones de la audiencia cristiana, para que se pueda forjar una imagen polémica e incendiaria del Islam, los musulmanes y Mahoma.¹⁴⁶⁵ Así, en el escrito se emplean denigraciones y epítetos despectivos contra la otredad islámica, y en particular, contra sus creencias y formas religiosas, que se conciben como un ‘yerro tan manifiesto’. A los ojos del autor cristiano, la fe de los musulmanes se percibe como un ‘error’, una desviación pernicioso, apoyada por fuerzas malignas y demoníacas. De este modo, la identificación del otro ‘infiel’ con la magia expresa el vínculo de invocación a los seres diabólicos, con la finalidad de utilizar su poder dañino, engañar a las gentes y provocar un mal en la realidad material. La magia se vincula a fuerzas oscuras y terribles que constituyen una amenaza a la cristiandad.

Sumado a esto, el deán de Maguncia establece una crítica a las supersticiones y agüeros de los musulmanes:

El otro día, XVI de octubre, que fue la fiesta de santo Gallo, y como el mismo día fue eclipsi de Luna, los moros con mucho ruydo y grandes bozes, todo el pueblo, incitaban y conbidavan a fazer sus cerimonias y supersticiones, ca en tiempo de eclipsi de Sol o de la Luna siempre acostumbran, en tales agüeros, con mayor affeción y diligencia mirar.¹⁴⁶⁶

Asimismo, reprueba los simulacros y estatuas idolátricas de los árabes:

Los de Arabia, con los amonitas, este Saturno siempre adoraron. Después de mucho tiempo llegó este Mahometo, y, no queriendo quitar el costumbre antiguo d’el todo, mudó que vestidos y con cabellos cercassen el templo. Empero, por que no pareciesse hazer adorar ydolo alguno, el simulachro de

¹⁴⁶⁵ Steiner, Alyssa, “Interpolating Polemic: Islam, muslims, and Muhammad in Bernhard von Breidenbach’s late Medieval pilgrimage account *Peregrinatio in terram sanctam*”, p. 149.

¹⁴⁶⁶ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 446.

Saturno puso dentro la pared, buelto de spaldas, por que la gente no le conociesse; la statua de Mares, por ser esculpida de ambas partes, púsola deyuso de tierra toda y una piedra llana encima; las quales piedras mandó besar con devoción a qualesquier que adorassen el dicho templo. Y las cabeças puestas en tierra, todas rapadas, echan las piedras a parte detrás, entre las rodillas; y se desnudan por las espaldas, lo que da señal de la ley primera. Dizen que las piedras echan al demonio, y es por guardar la ydolatría d'el pasado tiempo. Ésta es la clara industria que tovo el vuestro Mahoma, que por su malicia puso a los suyos en el falso rito de los ajenos ydolos dichos. Esto permitió hazer en Mecha y ahun le mandó.¹⁴⁶⁷

En ambos pasajes podemos notar cómo los musulmanes se representan como gentes que poseen creencias supersticiosas e idolátricas. En el primer caso, se refiere que estos realizan ceremonias en los días de eclipse lunar y solar, de modo que el viajero alemán tilda estas acciones como ‘supersticiones’, en tanto que expresan creencias irracionales y paganas,¹⁴⁶⁸ así como también ‘agüeros’, en la medida que reflejan señales que permiten interpretar los sucesos venideros.¹⁴⁶⁹ En el segundo caso, Bernardo de Breidenbach reprocha a la otredad oriental por sus prácticas paganas, en cuanto adoran los simulacros o estatuas de ídolos, realizándoles ritos, cultos y ofrendas. Los simulacros constituyen imágenes de los dioses o estatuas de los ídolos mágicos, en las que estas figuras concentran un poder de las divinidades artificiales.¹⁴⁷⁰ Estas estatuas paganas se conciben como un peligro para la

¹⁴⁶⁷ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 325.

¹⁴⁶⁸ Para Richard Kieckhefer, la superstición remite a las costumbres populares que concentran una tradición pagana, y que, en la Baja Edad Media, “significó una mala utilización de la religión: la utilización de cosas sagradas para obtener poderes más allá de los que en realidad poseían, el uso de poder a observancias no autorizadas, y la utilización de observancias autorizadas con una intención inadecuada” (Kieckhefer, Richard, *La magia en la Edad Media*, p. 197).

¹⁴⁶⁹ Tal como indica María Cristina Longinotti, los agüeros consisten en una forma de adivinación a través de las aves, tanto por la manera de su vuelo o sus movimientos. San Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, en el capítulo de las Aves, se refiere a los augurios mediante una clasificación de estas: “Clasifica las aves en: aves *oscines*, que auguran con su canto, como la corneja, el cuervo y el pico verde; aves *alites*, las que producen el augurio con su vuelo, que a su vez se clasifican en *inebrae* (adverso) y *praepetes* (próspero). Hay una tercera categoría que llama *común*, que participa de ambas cualidades [...] La *ulula* (autillo) tiene un canto que imita el llanto; ‘...de donde los agoreros deducen que si canta hay tristeza, y si calla es signo de prosperidad’. El búho es ‘ave de mal agüero’, pues ‘para los augures es portador del mal, pues cuando se le ve en los pueblos significa soledad’. Según los augures, la corneja ‘...pone de manifiesto las preocupaciones humanas, señala las asechanzas de los enemigos y predice las cosas futuras. Pero creer esto es un gran delito, como si Dios hiciera participante a las cornejas de sus designios” (Longinotti, María Cristina, “Los agüeros en la España medieval”, *Estudios de Historia de España*, núm. 5, 1996, p. 28).

¹⁴⁷⁰ Según Alejandro García Avilés, “los antiguos pensaron que las estatuas de sus dioses podían ser vivificadas después de ser fabricadas, es decir, podían ser animadas por el poder del dios al que representaban a través de ciertas ceremonias”. Esta creencia fue extendida tanto en la tardo antigüedad y Edad Media, en la que se tenía la “convicción de que se podían vivificar las estatuas de los dioses”. En la *Ciudad de Dios*, San Agustín menciona “una arraigada creencia entre los paganos, que consiste en que uno de los logros más extraordinarios

cristiandad, dado que concentran fuerzas malignas en las que habitan los seres demoníacos, representando, a su vez, imágenes nocivas e ilícitas de los ídólatras. En el fragmento del *Viaje de la Tierra Santa*, se señala que el profeta por ‘malicia puso a los suyos en el falso rito de los ajenos y dolos dichos’, de modo que su acción evoca el ‘engaño’ de las personas para que realicen ceremonias a los falsos ídolos. En definitiva, el viandante alemán articula una imagen negativa de la otredad musulmana, en la que esta es vinculada a la ‘falsedad’ y la ‘ignorancia’, basando sus creencias en formas mágicas y diabólicas que se alejan del orden espiritual cristiano.

Por último, Bernardo de Breidenbach alude que los judíos que habitan en Jerusalén realizan hechicerías y sortilegios: “Son los más en ellos dados en hazer hechizerías y sortilegios. De los pecados y pensamientos d’el corazón, por abominables y malos que sean, cuydado no tienen. Su ley interpretan según la letra, que sola mata; no según el seso siquiera espíritu, que vivifica o da la vida”.¹⁴⁷¹ En este pasaje podemos apreciar cómo se critica a los judíos por sus pecados y malos pensamientos, señalando, también, que efectúan prácticas mágicas ilícitas. De hecho, el autor indica que los judíos realizan esas hechicerías y sortilegios; lo primero, como una forma mágica en la que se encanta o ejerce un maleficio sobre alguien,¹⁴⁷² y lo segundo, como una expresión adivinatoria que se hace por suertes supersticiosas.¹⁴⁷³ En la mirada de Denitsa Yordanova Mincheva, los judíos son duramente reprochados por el deán de Maguncia, quien los acusa de “pertinaces y obstinados en su perfidia”, además “de ser gente con mala conciencia que se dedican a las ganancias y el

de los artistas paganos consistía en insuflar vida en las estatuas de sus dioses”. A comienzos del siglo XIII, el obispo Guillermo de Auvernia señala que “las inertes estatuas se pueden transformar en dioses artificiales, y que este proceso incluye el uso de invocaciones y sahumerios”. Para el obispo de París, “el paganismo practicado por los antiguos incluía tres tipos de estatua sagrada: los ídolos que representaban a una persona, como por ejemplo la estatua de un rey, los simulacros, poseídos por demonios, y por último, los dioses hechos por la mano del hombre e insuflados con poderes divinos” (García Avilés, Alejandro, “‘Falsas estatuas’: ídolos mágicos y dioses artificiales en el siglo XIII”, *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, vol. 36, núm. 1, 2007, pp. 75-76).

¹⁴⁷¹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 357.

¹⁴⁷² Según Sebastià Giralt, la hechicería forma parte de la magia inferior, en la que el mago emplea “saberes naturales, rituales y oraciones muy sencillos” que se transmiten oralmente, además de vincularse a la magia ilícita, lo que deriva tras recurrir al poder de los demonios (Giralt, Sebastià, “Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c.1230-1310”, p. 33).

¹⁴⁷³ Para San Isidoro de Sevilla, los sortilegios consisten en una práctica adivinatoria mediante los libros, en la que el mago maneja la escritura para decidir la suerte (Sanz Serrano, R., “Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda”, *Anejos de Gerión*, II, 1989, pp. 376-377; Klingshirn, William E., “Isidore of Seville’s taxonomy of magicians and diviners”, *Traditio, Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, vol. 58, 2003, p. 72).

comercio”.¹⁴⁷⁴ En este sentido, el viandante alemán refiere que los judíos mantienen una actitud ‘irracional’ en torno a la interpretación de la palabra de Dios, con lo cual se manifiesta una noción de corrupción y desviación del alma. Esta expresión pecaminosa permite que el deán tilde a la comunidad judía de efectuar prácticas mágicas, proyectando una imagen de gentes perversas y abominables.

En suma, el lenguaje de lo mágico en la obra del deán de Maguncia tiene como finalidad criticar a los pueblos orientales que poseen prácticas heréticas e idolátricas. La magia se asocia a las formas diabólicas y oscuras, al igual que a las expresiones supersticiosas y creencias desprovistas de razón. Lo mágico se utiliza para denostar y degradar a la otredad oriental, que, en la mirada del viajero europeo, refleja la ‘maldad’, la ‘perfidia’ y la ‘falsedad’, integrando el séquito de las fuerzas demoníacas.

Los eventos milagrosos

El deán alemán relata varios casos de sucesos milagrosos en Tierra Santa. Basándose en la tradición bíblica, refiere cómo San Pedro efectúa algunos milagros: “Y en Japha siquiere Joppen, donde el príncipe de los apóstoles señor sant Pedro resuscitó a Thabita, como se scrive en los Actos de los dichos apóstoles. En cualquier parte de éstas que lleguen tienen [*] ganada la remisión según es dicho”.¹⁴⁷⁵ De la ciudad de Lidia: “En la dicha ciudad es un lugar donde curó san Pedro a Enea paralítico. Hay de indulgencia otros VII años y [+] VII quarentenas”.¹⁴⁷⁶ De la ciudad de Antioquía: “Y prosiguiendo este camino, van a la ciudad de Antiochía, donde san Pedro floreció de muchos milagros. Y fueron por él fasta X mil hombres bautizados y convertidos a la fe de Christo. Moró allá VII años predicando”.¹⁴⁷⁷ También se anota el caso de la resurrección de Lázaro por parte de Cristo: “El sepulcro de su hermano Lázaro es ende, acerca, puesto en una hermosa capilla. Y el monumento, de mármol cobierto. Hónranle los moros en mucha manera por el milagro que hizo ende nuestro Redentor de le resucitar”.¹⁴⁷⁸ Incluso, se refiere a la sanación que realiza Jesús a una persona

¹⁴⁷⁴ Yordanova Mincheva, Denitsa, “Las relaciones entre cristianos, musulmanes y judíos en Tierra Santa a los ojos de los peregrinos españoles del siglo XVI”, p. 13.

¹⁴⁷⁵ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 168.

¹⁴⁷⁶ Ídem.

¹⁴⁷⁷ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 252.

¹⁴⁷⁸ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 253.

enferma: “Ende al tiempo que descendía d’el dicho monte, le suplicó el centurión que le curasse un paje suyo d’el parálisis. En[/]de llegó la multitud de los dolientes y los trabajados de los demonios, como se demuestra por el VIII de San Matheo. Ende tocó ahun al leproso, y le dio sa[/]no”.¹⁴⁷⁹ En el escrito se anotan los milagros de la tradición bíblica para reforzar la imagen de una geografía sagrada en los *Loca Sancta*. Son espacios que concentran la hierofanía: el poder sobrenatural de Dios se manifiesta a través de su Hijo o sus intermediarios –como los Apóstoles–. En estos casos, tanto Jesús y Pedro realizan milagros en los que sanan a personas enfermas o resucitan a muertos, reflejando una intervención celestial en el mundo terrestre. El milagro adquiere un carácter didáctico y moralizante, en cuanto enseña sobre el poder grandioso y trascendente de la divinidad, además de recordar los espacios sagrados en los que ocurren los eventos sobrenaturales, lo que permite articular un tejido de la memoria cristiana con la finalidad de fortalecer el espíritu y la identidad religiosa de la comunidad de fieles.¹⁴⁸⁰ Del mismo modo, los espacios en los que ocurren estos milagros se consagran como lugares que otorgan una remisión a las faltas y los pecados. En la mirada de Víctor de Lama de la Cruz, “la misma indulgencia plenaria que se obtenía por entrar en Jerusalén o por visitar cada uno de los lugares más significativos de la Cristiandad nos habla de una concepción maravillosa de ese espacio geográfico”.¹⁴⁸¹ En

¹⁴⁷⁹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 240.

¹⁴⁸⁰ Sin ir más lejos, los peregrinos que recorren Tierra Santa se fascinan con los lugares asociados a los sucesos milagrosos. El viajero alemán señala sobre el espacio milagroso en el que estuvo Moisés: “Dende sobimos en una altura d’el monte mismo, en la qual hallamos el hoyo hecho por milagro, dentro de una piedra, donde Moisés fue ascondido por el mandado de Dios, quando ver quería su faz divina. Esto por más estenso se scrive a los veynte y quatro capítulos d’el *Éxodo*. En este dicho hoyo, ahunque angosto, los peregrinos meter se suelen por devoción” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 426). Y más adelante, se refiere al maná que compran en los Lugares Santos: “En este valle d’el dicho monasterio y en los otros acerca puestos cahe la maná como roxío en las mañanas ‘el mes de agosto y de setiembre. Piende como quaja o gota helada en las arboledas, yerbas y piedras, la qual, cogiendo entre los árabes y monjes dichos, venden a pedaços a los peregrinos. Quando se coje, todo se ayunta en una quaja, y se derrite después al Sol o por el huengo como la nieve. Y es assí dulce como la miel; toda se apega entre los dientes de quien la come. Y nos mercamos d’ella en pedaços con algunas partes de aquel fuste donde hovo Moyses la verga con que obró tantos milagros en tierra de Egipto” (Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 431). Podemos notar cómo los peregrinos se dirigen hacia los lugares bíblicos, y que, además, contienen historias relacionadas a los acontecimientos milagrosos. Se realizan viajes de devoción, con lo cual buscan vivir una experiencia directa con los elementos sagrados, ya sea orando, palpando y sintiendo la materialidad de la Tierra Santa. Tal como afirma Víctor de Lama de la Cruz, “la presencia de la *maravilla* es frecuente al entrar en contacto directo con espacios bíblicos tan singulares, donde cada camino y cada piedra tenía el valor de las reliquias por haber estado en contacto con Cristo, la Virgen, los apóstoles o los antiguos patriarcas” (Lama de la Cruz, Víctor de, “Maravilla en libros de peregrinación a Tierra Santa”, p. 153). En este sentido, el espacio sagrado conserva la impronta de la fuerza celestial y de sus intermediarios que transmiten el mensaje divino, de modo que se proyectan sus virtudes que elevan y purifican el alma de los creyentes.

¹⁴⁸¹ Ídem.

cierta medida, la obtención de una indulgencia plenaria o la disminución del tiempo en el purgatorio, constituyen motivos para que las gentes se desplacen en búsqueda de una purificación espiritual. Así, estos espacios sagrados –complementados con la fuerza milagrosa– crean una red de lugares que generan un incentivo de peregrinación por parte de los fieles que buscan un estado de pulcritud interna y consolidación de su fe.

Junto con esto, Bernardo de Breidenbach narra el milagro de la capilla del Santo Sepulcro:

En medio d’esta misma capilla está una piedra de mármol redonda, sobre la qual puesta una defuncta fue resuscitada, quando con la Vera Cruz la tocaron. Y esto se hizo, porque, hallando sancta Helena todas las tres cruces: La vera de Cristo y las dos otras de los ladrones; en un lugar mismo, y no conociendo la cruz verdadera d’el Redemtor, fueron metidas encima el cuerpo finado. Y las dos no hizieron milagro alguno, empero luego que fue la de Cri[/]sto, nuestro redemtor, puesta encima d’el dicho cuerpo, en aquel instante lo resuscitó; por el qual milagro fue conocida entre las otras cruces. Hay VII [+] años y VII quarentenas.¹⁴⁸²

Podemos observar cómo el deán se refiere a las propiedades milagrosas de la Vera Cruz, la cual concentra el poder sagrado del Redentor. En la narración se enfatiza que cerca del cuerpo del difunto se puso el trozo de la cruz verdadera, provocando la resurrección de la persona. Cabe señalar que los fragmentos de la Vera Cruz constituyen reliquias sagradas, en cuanto forman parte de la cruz en la que Jesús había muerto.¹⁴⁸³ Este objeto sagrado adquiere una fuerza trascendente y significativa, en la medida que se empapa del poder sobrenatural por haber estado en contacto con Cristo. En esta línea, la reliquia concentra un poder superior y virtuoso como manifestación de la presencia divina, la que produce efectos maravillosos en la realidad material. Para Bernardo de Breidenbach, la presencia de la Vera

¹⁴⁸² Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, pp. 184-185.

¹⁴⁸³ Tal como sostiene Nikolas Jaspert, después de la toma de Jerusalén a fines del siglo XI, una parte de la Vera Cruz fue redescubierta. Rápidamente, este objeto sagrado “se convirtió en la reliquia más importante del joven reino de Jerusalén, en el símbolo de los estados cruzados y en su tesoro más preciado”. De hecho, “esta reliquia fue llevada en la batalla contra los musulmanes para elevar la moral de los combatientes cristianos”. Asimismo, adquirió “un lugar de preeminencia dentro de la liturgia jerosolimitana, y la fiesta de su elevación fue celebrada con especial celo”. Desde la tercera década del siglo XII, se forjaron “talleres de orfebrería en la Ciudad Santa, donde se fabricaron relicarios de la Vera Cruz”. Estas piezas –tanto las reliquias como sus receptáculos– “fueron puntos de cristalización de devoción popular”, en el que “la visualización de la reliquia garantizaba una mejor participación de la fuerza divina atribuida a las reliquias, su *virtus* y *presentia*” (Jaspert, Nikolas, “Objetos jerosolimitanos medievales: actantes transmediterráneos”. En A. Orriols, J. Cerdà y J. Duran-Porta [eds.], *Imago & mirabilia. Las formas del prodigio en el Mediterráneo medieval*, Publicacions de la UAB, Bellaterra, 2020, pp. 222-223).

Cruz como reliquia milagrosa ensalza un objeto de culto y devoción, que tiene como finalidad transmitir la fuerza inconmensurable de Dios, además de exaltar un elemento sagrado que contiene una gracia divina: un poder que permite purificar y salvar el alma.

Por otro lado, también anota el caso del milagro de la peña con agua de Moisés: “Dentro de la casa siquier monasterio vimos obrada una cisterna, en una peña, donde no fallestes agua continua. Dizen los monjes que por milagro esto se hizo a causa d’el sancto varón Moysés. Dende levamos nuestros vasos llenos para el desierto, ca era en el tiempo de nuestra partida”.¹⁴⁸⁴ El viandante alemán refiere el agua que brota de la peña del monte Oreb, la cual fluye de manera constante, y que, a su vez, permite que puedan llenar los vasos y beber antes del viaje. Para Víctor de Lama de la Cruz, “el pasado remoto de la Biblia se percibe como un pasado intemporal que se actualiza a cada paso con naturalidad. La proximidad espacial crea en los peregrinos la ilusión de la proximidad temporal, con lo que Moisés y el pueblo de Israel aparecen ante sus ojos en un pasado más o menos cercano”.¹⁴⁸⁵ De este modo, el tiempo sagrado se funde con el tiempo presente del viajero, quien percibe los sucesos de la tradición bíblica integrados en su realidad histórica. Los milagros de los Lugares Santos forman parte de un tejido de eventos sobrenaturales que se entrelazan bajo una significación trascendente: el viajero y sus compañeros pueden beber del agua de la roca, tal como Moisés pudo beber del agua con los hijos de Israel cuando recorrían el desierto. Los peregrinos se internan en la Tierra Santa, buscando transitar por los lugares bíblicos y experimentar vivencias sublimes que se aproximen al tiempo sagrado y sus eventos milagrosos.

Asimismo, el deán de Maguncia describe el milagro de la capilla de Nuestra Señora en el monte Oreb:

A XXIII d’el dicho mes setiembre salimos ante d’el día d’el monesterio con provisión para dos días para visitar mejor el monte santo de Oreb. Y en la sobida luego topamos la viva fuente que por milagro, ende, nació según se dirá. Y más adelante, fuendo por una senda peligrosa, entre las peñas, llegamos en una devota capilla de nuestra Señora, la qual se fundó en esta manera. Un tiempo llegó que muchas serpientes, víboras y otros más animales empoçoñados tanto crecieron en el monasterio y su montaña, que ya los monjes sin algún remedio dexar le querían; y fue por todos deliberado. Empero primero fue

¹⁴⁸⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 431.

¹⁴⁸⁵ Lama de la Cruz, Víctor de, *Relatos de viaje por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, p. 180.

por los dichos frayles ordenada una procesión para sobir a los santos lugares, por que, aquélla fecha, se fuessen; lo qual haciendo, llegaron a donde la dicha capilla fundada paresce. Y ende, stando con mucha tristeza, les apareció la sin manzilla Madre de Dios y les mandó que de tan bueno y santo lugar no se apartassen. Y luego, después, fue desaparecida. Los monjes, temiendo que tal visión fantasma fuesse, luego se pusieron en su oración, a Dios suplicando que si verdadero fue lo revelado, que le pluguiese dar algún señal de tanta merced. En aquel tiempo, stando ellos assí, orando, rompió aquella fuente muy biva debaxo sus pies, con cuya venida fueron muy alegres, la qual ahún trahe mucho remedio a los que visitan estos montes santos. Después acá los animales poçoñosos nunca llegaron a donde solían. Hay en esta capilla VII años y VII quarentenas de indulgencia.¹⁴⁸⁶

En este pasaje podemos apreciar la protección divina a los fieles cristianos, quienes, frente a las amenazas de las bestias y animales ponzoñosos, viven un estado de desaliento en el lugar que habitan. Los monjes desean retirarse de las montañas, dado el peligro que significan tales criaturas nocivas –serpientes, víboras y seres venenosos–, como expresión de las fuerzas terribles y demoníacas. Ante tal situación ruinoso, la Virgen María se les aparece milagrosamente y les enfunda valor para no abandonar dicho territorio. Cabe destacar que la aparición de la Madre de Dios cumple un rol de ‘amparo’, en vista de que socorre el alma de los cristianos que enfrentan esta dura adversidad.¹⁴⁸⁷ De hecho, los monjes realizan oraciones y súplicas para contar con el favor y el auxilio divino, el cual llega a través del milagro de la fuente, en el que brota un manantial debajo de sus pies. Con ello, el milagro proporciona una atmósfera de ‘alegría’ entre los creyentes, así como también un amparo divino que los resguarda frente a los animales dañinos que son expulsados del lugar. Sumado a esto, el agua de la fuente ‘trahe mucho remedio’ a quienes visitan los montes sagrados, reflejando un elemento acuoso sanador y purificador, el que contiene propiedades virtuosas del poder

¹⁴⁸⁶ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 425.

¹⁴⁸⁷ Para la sociedad bajo medieval, la Virgen María se concibe como una ‘guía’ y ‘protectora’, en cuanto orienta “en la búsqueda del camino que conduce a la salvación”, al igual que ofrece el manto protector de una madre celestial. Tal como sostiene Eduardo Raspi, “María es la pieza clave del plan divino de salvación: Madre de la esperanza, de los pecadores, de los desamparados, e intermediaria natural entre Dios y los hombres. María es, en sí misma, un puente de unión y amistad entre Dios y sus criaturas. Mediadora entre el cielo y la tierra, entre el pecado y el perdón, el desamparo y la esperanza, la muerte y la vida eterna” (Raspi, Eduardo Marcos, “Algunas expresiones del culto mariano (s. XIV-XV). Aportes para su estudio”, *Revista Escuela de Historia*, Año 6, vol. 1, núm. 6, Universidad Nacional de Salta, 2007, p. 367). Del mismo modo, tal como añade José C. R. García Paredes, la mediación de María se fundamenta en su “maternidad espiritual”, intercediendo por los hombres para entregarles las gracias de Dios. Así, María coopera con Cristo en el proceso de acción redentora para cada individuo, y junto con ello, distribuye “todo tipo de gracias (temporales y eternas)” como parte de su intercesión y protección celestial hacia los hombres (García Paredes, José C. R., *Mariología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, p. 379).

celestial. La fe en Dios y en su sagrada Madre permiten conservar su integridad espiritual; el socorro divino se hace patente como una manera de demostrar el poder inmenso del Creador, que puede sobreponerse a cualquier tipo de peligro e infortunio. En suma, la presencia de lo milagroso cumple un papel ejemplificador, en el que se refiere cómo Dios no abandona a los hijos de su rebaño, sino que los resguarda de las amenazas diabólicas y malignas, con la finalidad de exaltar la sublimación de la fe y la consolidación de la unidad cristiana.

Finalmente, Bernardo de Breidenbach articula un tono triunfante de la maravilla cristiana, que también se hace presente en las intervenciones milagrosas en las batallas contra los turcos. En el caso del sitio de Rodas, se señala:

Es pública fama y manifiesta, según que han dicho los enemigos, que fue por ellos una visión maravillosa en el ayre vista por tal manera. Quando las banderas de Jesuchristo y de su Madre, virgen preciosa, fueron alçadas con las de sant Johán por mandamiento d'el dicho maestre, apareció una cruz de oro, toda reluziendo, encima la qual una muy blanca Virgen peleava con una lança y un escudo, y un varón, vestido muy pobre, acompañado de gran ejército, en defensión de las dichas señas. Esto les puso tan terrible spanto, que más no pudieron çufrir a los nuestros. Por ende, se diga y se confiesse que la victoria d'el cielo nos vino. ¿Cómo tan pequeña hueste y compañia de cavalleros en otra manera pudo resistir al enemigo tan poderoso, toviendo la cerca ya en su mano, si el divino favor no llegara? ¿Cómo en tan poca tardança de tiempo tal muchedumbre de infieles caer pudieron, si el ángel de Dios no les matara? Hovo tantos cuerpos tendidos, tan bien adreçados, que más pareció ser hecho en días que no en horas. Fue más divino que no humano. ¿Y quién aterró al pérfido moro, que ya las almenas tovo por suyas, todo encendido en la victoria? Hízole Dios por su gran clemencia. ¿Quién les empachó que no descendiesen por las escalas ante que nuestro socorro llegasse? La fuerça divina. ¿Quién cegó d'el todo sus pensamientos, que, la primera pelea pasada, luego no entrassen por medio los nuestros, que stavan heridos y fatigados? Hízolo Jesú, nuestro redemtor. ¿Quién un enemigo tan poderoso, que tantos y tierra manda, pudo empachar que no sojuzgasse aquel principado de los cavalleros de Hierusalem o Sant Johán de Rodas, que, según el otro de Constantinoble, es muy pequeño? Todas éstas fueron las maravillas d'el muy alto Dios. Pues, démosle gracias, que nos libró de las tiranas manos infieles, los quales habían aparejado formas diversas para tormentar el pueblo de Christo, pensando tener la ciudad por suya”.¹⁴⁸⁸

En el escrito del peregrino alemán se desarrolla la idea de la intervención sagrada de Dios y sus ejércitos que luchan por la defensa de la fe cristiana contra los ‘infieles’

¹⁴⁸⁸ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 492.

musulmanes. El autor refiere que los enemigos ven ‘una visión maravillosa en el ayre’, en la que aparece una gran cruz de oro que reluce el esplendor de la fe cristiana y una seña de triunfo contra los ‘pérfidos’ moros. Junto a esta cruz resplandeciente, blanden las armas Cristo y la Virgen María, para proteger a los soldados cristianos de Jerusalén y de la orden del Hospital de San Juan. Esta aparición milagrosa provoca un ‘terrible spanto’ en las huestes islámicas, que son derrotadas ante el poder divino. En la mirada de Pedro Tena, el relato de Bernardo de Breidenbach se centra en la defensa de la Cristiandad mediante “una cruzada externa o bélica destinada contra el Islam”, así como también “interna o penitencial dirigida a obtener el perdón de Dios”.¹⁴⁸⁹ Existe una preocupación escatológica ante el avance de las fuerzas del Anticristo, por lo cual, se destaca el llamado a las armas contra el poder ‘infiel’, ya que se considera que los turcos constituyen un peligro para el mundo europeo.¹⁴⁹⁰ En esta línea, el discurso del deán de Maguncia busca exaltar el amparo de Dios a sus combatientes y defensores de la fe, además de glorificar el camino de la guerra santa como una manera de frenar el avance de la creencia islámica, la que se considera como una amenaza ‘tormentosa’ y ‘tiránica’. Así, el uso de lo milagroso se torna en una herramienta moral y edificante, lo que permite dar cuenta del poder de Dios y su apoyo espiritual hacia los defensores de la fe, enaltecendo el camino de los soldados de Cristo hacia la salvación del alma.

Monstruos y bestias fabulosas

En el *Viaje de la Tierra Santa* se anotan algunas referencias a los seres bestiales y monstruosos como parte del paisaje exótico de las tierras lejanas. En la región de Egipto, se señala: “En este mismo día nos traxeron los d’el palacio d’el soldán muchas bestias monstruosas para las mirar, de cuyas formas no he yo scripto por ser más breve”.¹⁴⁹¹ Asimismo, recorriendo una zona desértica y apartada de Oriente, menciona la presencia del

¹⁴⁸⁹ Cfr. Tena, Pedro, “Reivindicación de Bernardo de Breidenbach: huella de la literatura medieval alemana en España”, pp. 1560-1561.

¹⁴⁹⁰ Cabe mencionar que el poderío de los turcos otomanos crece de forma imponente en el siglo XV, lo que permite que puedan tomar Constantinopla en 1453, además de apoderarse de Bosnia y Herzegovina entre 1463 y 1466. Hacia 1470 se apoderan de Negroponte (isla de Eubea), y en 1479, someten a tributo a Montenegro. En 1480 los turcos inician una ofensiva contra Occidente, donde atacan Trieste y la isla de Rodas, la cual es defendida por la orden de San Juan de Jerusalén. Finalmente, ese mismo año, las tropas turcas logran tomar la ciudad de Otranto, perteneciente al reino de Nápoles, generando un estado de ‘alarma’ en los reinos cristianos ante la gran expansión de los otomanos que se abrían paso en algunos territorios occidentales (Cfr. Lama de la Cruz, Víctor de, *Relatos de viaje por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, pp. 53-56).

¹⁴⁹¹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 438.

unicornio: “Ende vimos una bestia más crecida que no el camello, la qual decía nuestro calino ser unicornio”.¹⁴⁹² También describe el caso de las bestias del río Nilo: “Este río tiene o nudre bestias muy pestilentes, como cocodrillos y la enidros, de la qual dize Isidoro en el XII, *Ethimologiarum*, ser una bestia que bive en las aguas, y más en Nylo. Y quando viere al cocodrillo estar dormiendo, embuélvese toda dentro d’el lodo, entra por su boca fasta el vientre y gasta y rompe todas las entrañas. Y assí, muere”.¹⁴⁹³ Incluso, de los cocodrilos indica que son “tan grandes como dos hombres, otros mayores y más pequeños; los quales dañan a bestias y pesces y ahun a vezes a la gente”, además de que “tienen muy horribles y suzios aspectos: todos los cuerpos, llenos de squamas; son como lagartos en las cabeças, colas y pies”.¹⁴⁹⁴ Los seres monstruosos se refieren como criaturas singulares, que deslumbran por su naturaleza bestial, desmedida y fabulosa. Si bien el deán de Maguncia intenta ser breve ante la gran cantidad de bestias que le muestran en la corte del sultán de El Cairo, de todas maneras, posee la intención de resaltar la presencia de criaturas monstruosas que habitan en las regiones distantes, en cuanto alimentan un imaginario maravilloso de las tierras asiáticas. En las zonas desérticas menciona escuetamente el caso del unicornio, que se retrata como una ‘bestia’ de un tamaño cercano a un camello. Para Víctor de Lama de la Cruz, “la visión medieval del mundo hace que seres imaginarios aparezcan en los relatos como avistados realmente”.¹⁴⁹⁵ En este sentido, el unicornio provoca una fascinación por su naturaleza prodigiosa y exótica, de modo que se incluye en la narrativa para aumentar la curiosidad de las maravillas en los rincones del mundo. Por otro lado, también se alude a criaturas grotescas como el cocodrilo y el enidros, que son consideradas como bestias fieras y pestilentes. Se articula una imagen negativa de los monstruos basada en su mal olor, proyectando una noción de seres desagradables e inmundos. En el caso del enidros, esta criatura se muestra como un enemigo del cocodrilo, la cual se relaciona a una forma de ‘perro’, ‘nutria’ o ‘serpiente de agua’.¹⁴⁹⁶ Con todo, es una bestia terrible que desgarrar por el interior al cocodrilo, rompiéndole las entrañas y provocándole la muerte. Finalmente, en el caso del cocodrilo, esta bestia de gran tamaño refleja una forma monstruosa e intimidante,

¹⁴⁹² Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 423.

¹⁴⁹³ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 437.

¹⁴⁹⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 447.

¹⁴⁹⁵ Lama de la Cruz, Víctor de, “Maravilla en libros de peregrinación a Tierra Santa”, p. 156.

¹⁴⁹⁶ Ares, Alida, “Sobre el término *cocatriz*, variantes y acepciones”, pp. 11-13; Malaxacheverría, Ignacio, *Bestiario medieval*, pp. 231-235.

que causa daños a hombres y animales; es una criatura que representa la ferocidad y el instinto devorador.¹⁴⁹⁷ En este sentido, la presencia de estas criaturas monstruosas en el relato del deán de Maguncia, informan sobre los seres maravillosos de las tierras exóticas, caracterizados por sus formas grotescas y voraces, los cuales proyectan también la idea de la aventura y el peligro que enfrenta el peregrino, quien se interna en territorios difíciles de transitar y en el que habitan estas criaturas salvajes y nocivas.

Junto con esto, el viajero alemán alude el caso de un dragón en las islas Gazópolis:

Cabe Corfuná, a XVIII millas, se falla un puerto de una ciudad en donde no bive hombre alguno, salvo unos frayles en una yglesia de Nuestra Señora la Virgen María, en donde esta Reyna de gloria haze cada día muchos milagros. Y es aquel tem[pl]o llamado allá por los turcos *Casápoli*, que quiere dezir *casa d'el cielo*. La causa por qué esta ciudad quedó destruyda es que un dragón muy grande salía por el mar afuera, y con el sollo siquier aliento empoçoñado mató muchos hombres. Y assí, forçados los moradores, mudaron dende sus habitaciones en otro lugar. Después el dicho dragón fue muerto por una industria de ellos mismos.¹⁴⁹⁸

Incluso, destaca los males que provoca el dragón:

Empero con mucha priessa pasamos fasta las yslas de Gazópolis, por cabe las ribas d'el grande dragón. Ya en la primera parte d'el libro se dixo cómo este animal se puso dentro de una cueva, entre las ribas. Y dende, saliendo encima d'el monte, sobre la ciu[udad], matava todos los moradores con su aliento empoçoñado, por cuya peste se fueron d'ella todos sus vezinos y moradores. Y es agora hecha desierta, donde los adarves y torres fuertes, con muchas casas nuevas, parecen. Debaxo esta perdida ciudad hay una yglesia de Nuestra Señora, donde se dize que por sí arde siempre una lámpara, milagrosamente.¹⁴⁹⁹

El dragón se retrata como una bestia maligna y dañina, la que genera pérdidas y ruinas con su fuego destructor. Se refiere que su aliento es 'empoçoñado', el cual refleja lo venenoso y lo nocivo; una 'peste' que golpea a las personas y les produce la muerte. Para Claude Kappler, los dragones forman parte de la tradición de "monstruos asesinos", los que "causan estragos" y "libran combates mortales".¹⁵⁰⁰ En la mirada de Jean Chevalier y Alain

¹⁴⁹⁷ Cabe destacar que el cocodrilo expresa la 'maldad' y la naturaleza 'negativa', una criatura que 'devora a sus víctimas', y que, en los bestiarios medievales, se asocia 'al dragón' (Morales Muñiz, Dolores Carmen, "El simbolismo animal en la cultura medieval", p. 241).

¹⁴⁹⁸ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 153.

¹⁴⁹⁹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 462.

¹⁵⁰⁰ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 190.

Gheerbrant, el dragón se presenta como un “símbolo del mal y de las tendencias demoníacas”. En relación con su carácter diabólico, esta criatura “se identifica con la serpiente”.¹⁵⁰¹ En cierta medida, esta bestia concentra la cólera y la violencia, con la cual arroja su fuerza devastadora por sobre la ciudad y sus gentes. Para el deán de Maguncia, esta criatura monstruosa aparece desde una caverna que corresponde a su guarida, que proyecta la noción de lo ‘oculto’, lo ‘oscuro’ y lo ‘subterráneo’.¹⁵⁰² En el momento que esta enorme bestia sale de su escondite, vuela sobre los montes y la ciudad extendiendo su fuerza terrorífica y olores pestilentes. El dragón manifiesta la plena destrucción: algunas personas huyen de la ciudad y otras mueren frente a su ataque; el lugar queda completamente arrasado, ‘es agora hecha desierta’, conllevando a un estado de ruina y desolación. Más adelante, los moradores logran matar al dragón y así recuperar la ciudad derruida, en la que, entre sus ruinas, se encuentra una iglesia con una lámpara que siempre arde maravillosamente, reflejando un fuego luminoso y purificador;¹⁵⁰³ una luz que irradia el ‘bien’ y que se impone a la criatura caótica y demoníaca. Así, la presencia del dragón en la narrativa de Bernardo de Breidenbach expresa las formas monstruosas que constituyen una amenaza para las gentes cristianas, de modo que vencer a esta bestia permite sobreponerse al ‘mal’ y erigir con firmeza su espíritu ante los peligros diabólicos y abismales.

¹⁵⁰¹ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, p. 428. Tal como indica Penélope Fernández, el dragón “es la mayor de todas las serpientes, tanto que cuando sale de la cueva, a menudo se eleva a los cielos, y el aire a su alrededor se vuelve ardiente”. Asimismo, en un “contexto cristianizado el dragón es símil del demonio, ‘pues el demonio, al elevarse de las regiones inferiores, se convierte en un ángel de luz y engaña a los necios con falsas esperanzas de gloria y de goce terrenal”. Con todo, “debido a sus características físicas intimidantes, la representación simbólica de esta serpiente gigante con alas, que expulsa fuego de las fauces y que es temida por los demás animales, incluso por los más grandes, posee connotaciones negativas” (Fernández Izaguirre, Penélope Marcela, “El fénix, el basilisco y el dragón: trascendencia de la animalia fabulosa y su simbolismo en los libros de emblemas”, *Janus*, 11, 2022, p. 69).

¹⁵⁰² Hay que tener presente que la caverna simboliza “el antro, la cavidad sombría, región subterránea de límites invisibles, abismo temible, que habitan y donde surgen los monstruos, es un símbolo de lo inconsciente y de sus peligros, a menudo inesperados” (Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, pp. 263-264).

¹⁵⁰³ En Occidente, la lámpara “es signo de la presencia real de Dios” (Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, p. 627). A través de esta emana la luz, la que representa un símbolo de lo divino y lo espiritual, una luminosidad que se impone a la oscuridad y el caos. Para Hans Biedermann, las velas de las lámparas en las iglesias reflejan la ‘Luz Eterna’, las que, popularmente, se cree que brindan protección contra las tormentas, los daños de granizo, inundaciones y enfermedades, siempre que los fieles pidan la ayuda celestial (Biedermann, Hans, *Dictionary of Symbolism. Cultural icons & the meanings behind them*, pp. 204-205).

Las maravillas reales y artificiales

En la narrativa del deán de Maguncia se incluyen menciones a objetos maravillosos contruidos con el ‘artificio’ humano. En la ciudad de Rhama, se indica: “Tienen un baño en esta Rhama. Hedificado por muy gran ingenio y por ar[/]tificio sutil y fermoso. Está dentro puesto de quatro torres. Tiene un horno debaxo metido de un pavado, hecho de mármol, de varias formas, de gran hermosura; por ende, traspasa todo el calor sin que se vea nada d’el fuego”.¹⁵⁰⁴ Y en Bethleem, se relata cómo vislumbran una capilla maravillosa:

En este lugar d’el nacimiento descende de alto de la yglesia por X escalones, como arriba ya se ha dicho, en otra parte. Es la capilla muy bien obrada de real pintura, y todo el suelo, estrado de mármol; donde la Virgen, señora nuestra, parió al Rey d’el cielo. Pueden celebrar sobre un altar de piedra mármol. Y se parece debaxo parte de aquella misma piedra sobre la qual Él fue nacido, ahún se demuestra otro pedaço d’el mismo pesebre donde fue puesto; las quales parten besan visitando los peregrinos, fieles christianos. Nunca yo he visto ni sé por oyda que nadi supiesse otra yglesia en todo el mundo ser tan devota como es aquesta bethleemita. Hay en ella muchas columnas de mármol, hermosas y grandes, puestas en forma de quatro calles. Toda la nave de la yglesia, sobre las columnas fasta las bigas, es muy bien pintada de las historias de la creación d’el mundo fasta el advenimiento de Jesucristo. Todo el pavado siquiera solar es hecho de mármol de muchos colores; que la variedad de su pintura parece obra de maravilla. Y en opinión de muchos es obra que no se podría ponerle precio.¹⁵⁰⁵

En el escrito se refiere la sutileza y hermosura de los edificios que se construyen en Tierra Santa. El viandante alemán se deslumbra ante el ‘gran ingenio’ y ‘artificio’ utilizado por las personas para construir el baño de Rhama, el que se compone de cuatro torres y un horno por debajo de la obra que extiende el calor en el edificio. De este modo, el objeto adquiere la condición de maravilloso por la manera en la que se ha elaborado, considerando el uso del ingenio y la creatividad para diseñar un mecanismo que permita transmitir el calor en la sala del baño. A su vez, tanto el baño de Rhama y la capilla de Bethleem, se valoran por su grandeza y preciosidad. En el primer caso, se alude que es un edificio ‘sutil’ y ‘fermoso’, en tanto que, en el segundo caso, se indica que es una iglesia ‘muy bien obrada’, con columnas de mármol ‘hermosas y grandes’, ‘muy bien pintada’ en su interior y con una

¹⁵⁰⁴ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 167.

¹⁵⁰⁵ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 292.

variedad de pintura ‘que parece obra de maravilla’. Tal como sostiene Miguel Ángel Pérez Priego, este tipo de maravillas mecánicas y artísticas elaboradas por la mano del hombre, exaltan una perfección y belleza extraordinaria de los objetos materiales.¹⁵⁰⁶ En los casos referidos por Bernardo de Breidenbach, podemos notar cómo se plasma la idea de una maravilla material que fascina por los trabajos detallados y bien hechos, así como también por la hermosura de sus confecciones y ornamentos. Sin ir más lejos, en el caso de la capilla ubicada en Bethleem, además de concentrar una carga simbólica y sagrada, se resalta una elaboración material y una producción artística asombrosa con lo cual a esta obra ‘no se podría ponerle precio’. Las construcciones sutiles, bellas y bien obradas enfatizan en el ingenio y las técnicas humanas que alcanzan formas magníficas. En definitiva, el viajero alemán integra las maravillas reales y artificiales para destacar los mecanismos admirables del mundo oriental, los que impresionan por su singularidad y exotismo, pero, sobre todo, por las formas bellas e ingeniosas en las obras creadas por el hombre.

3.3.8- El *Libro del Infante don Pedro de Portugal*

En la narrativa de Gómez de Santisteban se registran algunas maravillas de las tierras orientales. En concreto, se refieren las maravillas extraordinarias, los milagros, las cosas extrañas y los monstruos y bestias fabulosas.

Las maravillas extraordinarias

En el *Libro del Infante* se narran algunos eventos maravillosos que expresan el asombro de las regiones lejanas. De la ciudad de Tarsa, se señala:

De allí fuemos a la ciudad de Tarsa, que está cuatorze leguas de la ciudad de Sodoma y Gomorra, e fuemos por ver estas ciudades que están fechas lagos de agua negra y el agua está llena de carvones y dizen que son de la generación que se perdieron, e allí fallamos las más fermosas frutas que ay en el mundo, mas tienen de dentro carbón molido y ceniza, y de que hombre toma aquellas frutas, llegándolas a la boca son más amargas que la hiel, y si hombre toma un palo o una paja lançándola en los lagos, luego se hunde, y si echa una piedra o hierro, anda sobre el agua contra natura.¹⁵⁰⁷

¹⁵⁰⁶ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Maravillas en los libros de viajes medievales”, p. 70.

¹⁵⁰⁷ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 20.

La maravilla se manifiesta en los elementos extraordinarios de las tierras asiáticas, donde se encuentran lagos con agua negra producto de los carbones de su interior, o frutas amargas que se componen de carbón molido y cenizas. El escritor hispano menciona esta particularidad del paisaje y sus frutos, señalando que ‘son de la generación que se perdieron’, relacionadas a las regiones de Sodoma y Gomorra, como ciudades de gentes viciosas y pecadoras. En cierta medida, la naturaleza abominable del pecado provoca que dicho espacio se contamine con un agua oscura mezclada con el carbón y la ceniza. El agua negra simboliza lo estancado y lo pantanoso; un agua sombría que concentra lo oscuro, lo pesado y lo perverso, y que, a su vez, pierde su carácter purificador, proyectando formas profundas que transmiten la imagen de un agua triste y muerta.¹⁵⁰⁸ Sumado a esto, el carbón simboliza “el fuego escondido”, “el calor” y “una vida apagada y negra”,¹⁵⁰⁹ en tanto que la ceniza expresa “la muerte y la disolución de los cuerpos”, reflejando “cualquier situación en la que el retorno a lo inorgánico surge como amenaza”, de modo que se relaciona con el polvo, el fuego y lo quemado.¹⁵¹⁰ De hecho, en el texto bíblico del *Génesis* se señala que Dios hace llover azufre y fuego sobre Sodoma y Gomorra como castigo a su desobediencia y vida pecaminosa, provocando la destrucción de las ciudades, las llanuras y los frutos de la tierra. Abraham, al mirar la tierra abrasada y derruida, pudo apreciar que “de la tierra subía humo, como de un horno”.¹⁵¹¹ En esta línea, el libro de viajes hispano integra el espacio asolado por Dios como un lugar maravilloso, donde se resalta la memoria del castigo contra el pecado y las formas ruinosas que derivan en la corrupción del alma. Por otro lado, Gómez de Santiesteban indica que el agua del lago tiene propiedades extraordinarias, ya que la madera o la paja se hunden, mientras que la piedra o el hierro se logran mantener a flote sobre dicho elemento. En el texto hispánico se interconecta esta idea con el pasaje bíblico del *Segundo Libro de los Reyes*, en el que el profeta Eliseo recupera el hacha de un leñador que había caído al fondo del río Jordán, haciendo que el hierro flote sobre el agua.¹⁵¹² Podemos notar cómo en el escrito se intercambian los lugares del río Jordán por un lago extraordinario asociado a las consecuencias del castigo de Sodoma y Gomorra, además de referir el evento ‘contra natura’

¹⁵⁰⁸ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, p. 59; Bachelard, Gaston, *El agua y los sueños*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1978, p. 77.

¹⁵⁰⁹ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, p. 251.

¹⁵¹⁰ Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, p. 130.

¹⁵¹¹ Génesis 19, 27-29.

¹⁵¹² 2 Reyes 6, 1-7.

en el que el hierro flota sobre el agua. Así, el objetivo del relato es enfatizar en el poder sobrenatural y trascendente de Dios que se encumbra por sobre lo alterado y lo caído, representando una restauración del orden espiritual y la firmeza de la fe ante la devastación de los pecados.

Asimismo, se describe la zona donde se encuentra la mala mujer de Lot:

Y de allí fuemos a donde está la mala muger de Loth y es llamada en aquella tierra la mala muger, porque pasó el mandado del ángel y está a media legua de Sodoma y Gomorra y está fecha de piedra de sal, y como es creciente la luna, cresce ella y cuando es menguante, mengua ella, y vienen muchos animales a lamer della y los pobres a coger sal, e no dexan allí una almoçada y en la mañana la fallan entera, y toda su figura es de muger y las faldas fasta la rodilla, como cuando iva por el camino y la barva en el hombro de como bolbió a ver la ciudad cuando se hundió.¹⁵¹³

Podemos apreciar el suceso maravilloso de la estatua de sal de la mujer de Lot, la que se deshace por los animales que lamen la figura y las gentes pobres que cogen la sal, la cual, posteriormente, ‘en la mañana la fallan entera’, apareciendo intacta en el mismo lugar. Gómez de Santiesteban se inspira en el pasaje bíblico del *Génesis*, en el que, tras el desmoronamiento de Sodoma y Gomorra, los ángeles le dicen a Lot que huya con su familia de la ciudad y que no mire hacia atrás. Sin embargo, la mujer de Lot al desobedecer a los ángeles y mirar en dirección a la ciudad para ver su destrucción, queda convertida en una figura de sal.¹⁵¹⁴ En cierta medida, la preservación de la estatua de la mujer expresa un ejemplo moral del castigo divino frente a la desobediencia a su palabra. Para Katherine Low, la estatua de la esposa de Lot refleja un memorial que recuerda el juicio de Dios, así como también un espacio simbólico que exalta las historias bíblicas y las formas monstruosas de las fronteras inexploradas.¹⁵¹⁵ La estatua maravillosa está compuesta de sal, lo que simboliza lo ‘árido’, lo ‘duro’ y lo ‘estéril’,¹⁵¹⁶ vinculándose a los efectos arrasadores y destructivos del castigo de Dios, en el que la tierra salina expresa un suelo infértil y desolado.

¹⁵¹³ Gómez de Santiesteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 20.

¹⁵¹⁴ Génesis 19, 17-26.

¹⁵¹⁵ Cfr. Low, Katherine, “Lot’s wife is still standing: in search of the pillar of salt”, *Journal of the Bible and its Reception*, 8, 1, 2021, pp. 81-95.

¹⁵¹⁶ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, p. 907; Biedermann, Hans, *Dictionary of Symbolism. Cultural icons & the meanings behind them*, p. 294.

Por otro lado, en el *Libro del Infante* se relatan diversas maravillas de Oriente. Del árbol del bálsamo, se indica: “Y metionos entre cuatro cuadras en un arriete como vergel y avía un árbol que se llamava bálsamo, que seis hombres no le abraçarían el tronco y dél salen cinco ramas y de cada rama salen cinco pértigas y al pie del árbol nacen tres vides y pódanlas cada año y lo que lloran, aquello es bálsamo”.¹⁵¹⁷ También se refiere la gran cantidad de pollos que nacen en las tierras lejanas: “Y en esta nuestra tierra saca una gallina diez o quince pollos, y en aquella saca un hombre de una echadura quinientos o seiscientos pollos”.¹⁵¹⁸ Sumado a esto, describe el río de las piedras cerca de Judea, el que “no tiene agua ni piedra, salvo unas que son llamadas toscas y areniscas, y desque les da el aire házelas mudar, y estas piedras son enteras, y tómalas el hombre en la mano y de dentro tiene otra piedra que anda adentro, y esta piedra, aunque se haga mil partes, cada parte tiene su piedra entera”. De hecho, estas piedras areniscas son livianas, ya que “pensaréis que pesará una piedra veinte quintales, y no pesará tanto como tres onças”.¹⁵¹⁹ En el escrito hispano se remarca lo maravilloso mediante la presencia de una naturaleza extraordinaria que genera una ruptura con lo común y lo cotidiano; el árbol del bálsamo es inmenso y de aquel brotan diversos frutos, en tanto que de las tierras orientales nace una gran cantidad de pollos que establece una diferencia con las regiones europeas. En esta línea, se subraya un carácter hiperbólico que aumenta los tamaños y las formas de las cosas provenientes de Asia, con la finalidad de presentar una tierra fabulosa y singular en sus propiedades naturales. Sin ir más lejos, la piedra arenisca manifiesta un tipo de roca asombrosa que se deshace en las manos del hombre, fragmentándose en piedras cada vez más pequeñas y compactas, pero que contienen una gran cantidad de piedras en su interior. Los elementos naturales fascinan por sus rarezas que se alejan del orden común, abriendo paso a formas excesivamente nuevas y originales. Según Carmen Mejía, el *Libro del Infante* contiene una “acumulación de maravillas”¹⁵²⁰ que provocan un gran atractivo en los lectores de la Península Ibérica, incentivando la curiosidad y el exotismo de las tierras lejanas. Incluso, como sostiene María Jesús Lacarra, “todo lo

¹⁵¹⁷ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 20.

¹⁵¹⁸ Ídem.

¹⁵¹⁹ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 24.

¹⁵²⁰ Mejía, Carmen, “El Libro del Infante don Pedro de Portugal: estudio crítico y problemas de transmisión”, p. 227.

sorprendente cabe dentro del orden natural y divino, y halla en él su explicación”,¹⁵²¹ de modo que los eventos maravillosos forman parte del plan superior del Creador.¹⁵²²

Por último, Gómez de Santisteban alude a los gigantes maravillosos de Babilonia:

E imos a Babilonia, a donde el cuerpo de Daniel está, y luego, a cerca, están los gigantes que nos dan cada año parias, y son a nuestro mandamiento, y en la tierra de los gigantes ay en luengo cien jornadas y sesenta y ocho en ancho, e si como ellos son muy grandes fuessen bolliciosos y ardides, bien podrían conquistar todo el mundo, mas Nuestro Señor Jesuchristo les puso un embargo: que no se entremetan sino en trabajar y labrar la tierra, esto les vino porque querían labrar y fazer la torre de Babilonia, diciendo que subirían por ella al cielo, los cuales hizieron pasar a Dios en ello, y dellos tenemos en nuestra tierra presos para cuando vienen peregrinos, que los vean por maravi / lla.¹⁵²³

En este pasaje podemos notar cómo lo maravilloso se manifiesta con la presencia de los gigantes que trabajan en la construcción de la torre de Babilonia. Los gigantes se representan ‘grandes’, ‘fuertes’ y ‘bolliciosos’, caracterizándose de sus ‘trabajos’ y ‘ardides’, con lo cual podrían conquistar todo el mundo. Para Juan Eduardo Cirlot, el gigante alude “a la existencia de un ser inmenso, primordial”, el cual es “una mera magnificación cuantitativa de lo ordinario”. El gigante refleja “lo que sobrepasa la estatura”, exaltando el poder y la fuerza. Para la tradición cristiana el gigante irrumpe en torno a “lo maravilloso y lo terrible”, proyectando la “inferioridad y subordinación”, además de identificarse con la figura de Satán.¹⁵²⁴ Ahora bien, en el escrito se enfatiza que Jesucristo impide que los gigantes se expandan y conquisten los territorios, obligándolos a trabajar y cultivar el suelo; así, estos quedan sometidos al poder del Redentor y controlados frente a su naturaleza peligrosa y destructiva. De hecho, en el momento que los gigantes inician la construcción de la torre de Babilonia, ‘diciendo que subirían por ella al cielo’, Dios los castiga y los encierra en la tierra. El pasaje nos remite a la tradición bíblica con el texto del *Génesis*, en el que las personas de

¹⁵²¹ Lacarra, María Jesús, “La imaginación en los primeros libros de viajes”, p. 506.

¹⁵²² Cabe mencionar que Gómez de Santisteban describe diversas noticias extravagantes de las tierras asiáticas, dentro de las cuales se refiere a las maravillas de las tierras del Preste Juan, tanto de la fauna fabulosa y las riquezas materiales, al igual que los elementos asombrosos del reino de las Amazonas, tópico reiterado en los libros de viajes medievales. Incluso, como destaca Carmen Mejía, también se anota el caso de los dromedarios fantásticos “que corren a una velocidad tal que obliga a quienes los montan a taparse los oídos”, recorriendo con gran rapidez varias regiones como Grecia, Noruega y Babilonia (Mejía, Carmen, “El Libro del Infante don Pedro de Portugal”, p. 316).

¹⁵²³ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, pp. 28-29.

¹⁵²⁴ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, p. 223.

Babel deciden erigir una gran ciudad con una torre “que llegue hasta el cielo”, para hacerse un nombre y extenderlo “por toda la tierra”.¹⁵²⁵ Ante tal soberbia y actitud desafiante a Dios, este descende y les hace confundir la lengua para que ninguno entienda lo que habla su compañero, evitando que edifiquen la torre. Tal como indica Xavier León-Dufour, la torre de Babel constituye un gran edificio en altura, una torre de pisos o *ziggurat* que expresa un gran templo. Esta construcción es “signo por excelencia de la idolatría babilónica”, representando también “la soberbia humana”, de modo que Dios castiga a “los hombres por su orgullosa idolatría”.¹⁵²⁶ En relación con esto, el relato bíblico no alude a los gigantes como constructores de la torre, sino que este edificio es elaborado por hombres que desean alcanzar la altura de la divinidad. Sin embargo, en la narrativa de Gómez de Santiesteban podemos apreciar cómo los gigantes participan en la construcción del edificio para alcanzar el cielo. A partir de esto, es posible articular una analogía con el mito griego de los gigantes, en el que estos seres fabulosos emergen por la Tierra (Gea) para vengar a los Titanes que fueron aprisionados por Zeus en el Tártaro. Según Pierre Grimal, apenas nacieron “amenazaron el cielo, contra el cual lanzaron árboles encendidos y rocas enormes”.¹⁵²⁷ Sumado a esto, hay que tener presente que el libro del *Génesis* menciona a los gigantes dentro de los primeros tiempos de la humanidad,¹⁵²⁸ los cuales “son el fruto de la unión entre mortales y seres

¹⁵²⁵ Génesis 11, 3-8.

¹⁵²⁶ León-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, p. 115. Para Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, la construcción de una torre evoca a “Babel, la puerta del cielo, cuyo fin es restablecer mediante un artificio el eje primordial roto y elevarse por él hasta la estancia de los dioses”. La torre de Babel se relaciona con los *ziggurats* mesopotámicos, construidos con ladrillos cocidos y betún, erigiéndose como “una torre de pisos, coronada por un templo, para que su cúspide se asemeje al cielo y a la morada de Dios. En acadio *babel* significa puerta de Dios. Estas torres que dominaban las ciudades babilónicas eran signos de politeísmo para el monoteísmo hebraico que debía condenarlas”. Así, la torre de Babel “se convirtió en la obra del orgullo humano, la tentativa del hombre que quiere izarse a la altura de la divinidad y, en el plano colectivo, en la ciudad que se yergue contra Dios” (Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, pp. 1005-1006).

¹⁵²⁷ Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 214. En la mitología griega, los gigantes son “seres ctónicos, que simbolizan la predominancia de las fuerzas salidas de la tierra por su gigantismo material y su indigencia espiritual”. Estas criaturas reflejan una “imagen de desmesura, en provecho de los instintos corporales y brutales” (Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, p. 532). Asimismo, estos seres enormes “son los hijos de la Tierra (Gea), nacidos de la sangre que manaba de la herida de su esposo Urano cuando fue mutilado por Crono [...] Aunque de origen divino, son mortales o, por lo menos, se les puede dar muerte, a condición de que lo hagan, a la vez, un dios y un mortal” (Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 214). En esta línea, la leyenda de los gigantes se vincula al combate contra los dioses, en el que intentaron apoderarse del cielo, siendo rechazados por los Olímpicos, quienes vencieron y mataron a estas criaturas salvajes (Rodríguez López, María Isabel, “El asalto al Olimpo: la Gigantomaquia”, *De Arte*, núm. 8, 2009, pp. 7-9).

¹⁵²⁸ Génesis 6, 4.

celestiales”.¹⁵²⁹ Tal como estima Jesús María Nieto Ibáñez, los relatos de la tradición judía coinciden “con la mitología griega, donde también estos seres se rebelaron contra Zeus y el resto de los dioses olímpicos en la famosa Gigantomaquia”, de modo que fueron “castigados con la muerte, pues, al igual que los Gigantes bíblicos, son de origen divino pero mortales”.¹⁵³⁰ Esta tradición judía –extendida con el testimonio del historiador Pseudo-Eupólemo– vincula la construcción de la torre de Babel y el castigo y condena celestial contra los gigantes;¹⁵³¹ así, se “proyecta esta historia como la lucha de los Gigantes contra el cielo, como una revuelta contra Dios con su correspondiente castigo divino”.¹⁵³² Finalmente, en el *Libro del Infante* se integran estas tradiciones míticas –cristiana, judía y griega–, forjando un sincretismo cultural en el relato, en el que, el evento bíblico adquiere un carácter maravilloso por la presencia de los gigantes –como seres fabulosos– que son castigados por su soberbia y atrevimiento contra Dios. En este sentido, el escrito remarca el carácter moralizante, en cuanto estos gigantes son encarcelados por la divinidad, los que pueden ser divisados por los peregrinos como una maravilla, reflejando cómo el poder del Creador se sobrepone a las fuerzas devastadoras de la idolatría y el mal.

Los sucesos milagrosos

En la narrativa de Gómez de Santisteban se apuntan algunos eventos milagrosos que resaltan la geografía sagrada y el poder trascendente de Dios. En la región de Tierra Santa, se alude a la roca milagrosa que toca Moisés: “E la peña donde está Santa Catalina está en la peña donde hirió Moisés con la verga cuando salió el agua para los hijos de Israel, y en la peña quedó una señal y hendió la peña cuando salió el agua”.¹⁵³³ En el *Libro del Infante* se rememora la historia y el espacio sagrado, donde Moisés toca la piedra para que brote agua

¹⁵²⁹ Nieto Ibáñez, Jesús María, “La mitología universal de Pseudo-Eupólemo (Eus. PE IX 18, 2)”. En Luis Gil Fernández, et. al. (eds.), *Corolla Complutensis: in memoriam Josephi S. Lasso de la Vega contexta*, Editorial Complutense, Madrid, 1998, p. 527.

¹⁵³⁰ Ídem.

¹⁵³¹ Tal como refiere Natalio Fernández Marcos, el Pseudo-Eupólemo o anónimo samaritano “había armonizado ya sincréticamente las narraciones del Génesis poniéndolas de acuerdo con la mitología grecobabilónica. Según este autor, Babilonia fue la primera ciudad fundada por los que se salvaron del diluvio. Estos eran los gigantes que construyeron la famosa torre de Babel” (Fernández Marco, Natalio, “Interpretaciones helenísticas del pasado de Israel”, *Cuadernos de Filología Clásica*, núm. 8, 1975, p. 168).

¹⁵³² Nieto Ibáñez, Jesús María, “La mitología universal de Pseudo-Eupólemo (Eus. PE IX 18, 2)”, p. 530.

¹⁵³³ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 21.

y ayude al pueblo de Dios extenuando por el cansancio y la sed. El pasaje destaca el poder y la voluntad de Dios que se manifiestan a través de Moisés, su intermediario, con la finalidad de transmitir su mensaje superior. Así, el mensaje enfatiza en el evento milagroso que es eficaz y extraordinario, suscitando el asombro, la confianza, la esperanza y la confirmación de la fe.¹⁵³⁴ En esta línea, el imaginario de Tierra Santa se asocia a un espacio en el que los milagros bíblicos se integran dentro de la realidad cultural de su tiempo, lo cual permite recordar el poder sublime del Creador y la protección a las personas creyentes para encaminarlas a la salvación.

Por otro lado, en el *Libro del Infante* se refiere la reliquia del cuerpo de Santo Tomás en las regiones orientales:

E tan grande es la ciudad de Alves que es dicha Edicia, e fuemos a ver el cuerpo de Santo Thomás, y mandó ir a dos cavalleros con nosotros que nos mostrassen el sepulcro que está encima del altar, assí como está en esta provincia la imagen en el altar y el braço y la mano que puso Sancto Thomás en el costado de Nuestro Señor nunca murió, y tan fresca está como si estuviera bivo como de antes.¹⁵³⁵

Del mismo modo, se menciona el cuerpo de Santa Catalina como una reliquia que sana enfermedades:

Y entramos en la iglesia, la cual es de dos piedras solas y el suelo de la iglesia y las gradas todas del altar y el santo sepulchro de Sancta Catalina, donde está el bacín en que corre el olio del cuerpo de Sancta Catalina, todo es de una piedra, y las puertas de la iglesia y la bóveda es otra piedra y viénese a encaxar una con la otra hechas por mano de los ángeles, y subiendo sobre las gradas, allí parece el cuerpo sancto de Sancta Catalina en hueso y en carne, que está metida en el altar fasta dos palmos en traviesso, y donde celebra el sacerdote, entre el altar y la pared, está una gran pared de red, y allí está el cuerpo de Sancta Catalina, y cuando se para el hombre a mirar el altar parece el olio que le sale de los braços y sana este olio todas las enfermedades.¹⁵³⁶

Las reliquias constituyen objetos sagrados que concentran virtudes de los santos y poderes celestes. En el caso de las reliquias de Santo Tomás, se encuentran su brazo y su

¹⁵³⁴ León-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, p. 535.

¹⁵³⁵ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 26.

¹⁵³⁶ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 22.

mano que puso en el costado de Jesús resucitado.¹⁵³⁷ Estas reliquias están ‘frescas’ como ‘si estuviera vivo como de antes’. En cierta medida, la mención de este objeto sagrado realza la presencia milagrosa del santo, en cuanto la reliquia se encuentra ‘viva’, constituyendo un testimonio concreto de la mano que estuvo en contacto con Cristo: el poder trascendente se manifiesta en el brazo y la mano que no se corrompen ni perecen, los cuales se conservan sanos y frescos como reflejo del poder eterno de Dios. Junto con esto, también se anota el caso del sepulcro de Santa Catalina, donde se halla su cuerpo ‘en hueso y en carne’ y un bacín en el que corre el óleo sagrado que sale de sus brazos. Esta reliquia tiene poderes milagrosos, ya que ‘sana este olio todas las enfermedades’, generando una curación plena de los dolores y malestares que sufran las personas. Para Patrick Geary, los cuerpos de los santos, como reliquias, se utilizan para transmitir el poder sobrenatural en el mundo de los hombres. Si bien en el otro mundo el cuerpo del santo puede alcanzar un estado de resurrección y glorificación, en la tierra sus cuerpos continúan viviendo entre las personas; así, la reliquia del santo cumple un papel de mediadora entre Dios y la humanidad con la que se obran los milagros. Estos objetos se consideran fuentes inmediatas de la fuerza sagrada, de modo que el contacto con la reliquia permite que las personas participen de los beneficios y virtudes del poder celestial.¹⁵³⁸ En este sentido, la presencia de las reliquias en la obra de Gómez de Santiesteban refuerza el valor de los sepulcros de los santos y los cuerpos sagrados como transmisores del poder divino; de este modo, la fe en Dios permite que los milagros actúen sobre el mundo de los hombres, extendiendo una sanación y purificación corporal y espiritual sobre los creyentes.

Finalmente, en el texto hispano también se señala una fruta maravillosa con la imagen del crucifijo en las tierras del Preste Juan:

Y estovimos aí catorze semanas, y cada día le ponían cuatro bacines de oro, y en el uno ponían una cabeça de hombre muerto porque mirasse que allí avía de ser él, y en el segundo bacín estava lleno de

¹⁵³⁷ En el texto de San Juan, el apóstol Tomás, incrédulo a que Jesús estuviese vivo, señala que mientras no vea la marca de los clavos en sus manos y no meta el dedo y su mano en su costado, no creerá que ha resucitado. Posteriormente, a los días, Cristo se les aparece a los apóstoles, y dirigiéndose a Tomás, le recalca: “—Pon tu dedo aquí y mira mis manos. Acerca tu mano y métela en mi costado. Y no seas incrédulo, sino hombre de fe. / —¡Señor mío y Dios mío!- exclamó Tomás. / —Porque me has visto, has creído- le dijo Jesús-; dichosos los que no han visto y sin embargo creen” (Juan 20, 24-29).

¹⁵³⁸ Cfr. Geary, Patrick, “Sacred commodities: the circulation of medieval relics”. En Arjun Appadurai (ed.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 175-176.

tierra, el tercero bacín estava lleno de brasas porque se le acuerde de las penas del infierno, y el cuarto era lleno de unas peras que traen de entre Tigris y Éufrates, porque vean aquel milagro, que está en esta fruta una señal maravillosa, que en cualquier parte que la partan fallarán la imagen del crucifixo, porque aya el Preste Juan fe por la gracia de Dios.¹⁵³⁹

Incluso, cuando se describe el Paraíso terrenal, el autor menciona los frutos de los árboles de las peras que contienen una imagen sagrada y milagrosa:

Y de allí // fuemos a ver los árvoles de las peras, que están entre Tigris y Éufrates, que son dos árboles, y cada uno el año que más lieva cuarenta peras, y nunca más ni menos, y esto significa la Sancta cuarentena, y estas peras son e[n]tregadas al Preste Juan y las parte por todas sus provincias a los señores principales por confirmarlos en la fe de Jesuchristo, porque vean el milagro que en aquella fruta es, que en cada parte que se parte, parece el crucifixo y Sancta María con su hijo en los braços.¹⁵⁴⁰

En ambos pasajes se anota el milagro de una fruta que contiene en su interior la imagen del crucifijo y la figura de Santa María con su hijo en los brazos. Para Gómez de Santisteban es ‘una señal maravillosa’ que resalta el poder y la gloria de Dios. De hecho, estas peras que contienen la imagen sagrada son entregadas por el Preste Juan a los señores principales de su reino, con el objetivo de ‘confirmarlos en la fe de Jesuchristo’. El milagro cumple un rol didáctico y aleccionador: busca edificar espiritualmente a las personas a través de un objeto extraordinario que enseñe el amor y el poder sublime del Creador. Según Ana Belén Chimeno del Campo, estos dos perales “recuerdan a los manzanos edénicos: el árbol de la vida y al árbol del conocimiento del bien y el mal (Génesis, 2, 9)”.¹⁵⁴¹ Los árboles constituyen una fuerza vital de la naturaleza dada por el Creador, los cuales alimentan a las personas con sus frutos.¹⁵⁴² En el caso del árbol de la vida, este representa un centro cósmico,

¹⁵³⁹ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, pp. 25-26.

¹⁵⁴⁰ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 27.

¹⁵⁴¹ Chimeno del Campo, Ana Belén, “Viajeros y paraísos (4). El Libro del Infante don Pedro de Portugal”, *Rinconete*, Centro Virtual Cervantes, Literatura, 2010. Disponible en: https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antiores/noviembre_10/19112010_01.htm (Julio, 2022).

¹⁵⁴² Tal como indica Adriana Zierer, los árboles que forman parte del Paraíso terrenal constituyen una flora sagrada. Así, en el *Libro el Infante* se señala que del río Tigris salen ramos de olivo y cipreses, del Éufrates salen palmas y del Gión sale el árbol de lináloe. Sumado a esto, se encuentra el árbol en el que crecen cuarenta peras al año que, al abrirse, muestra un crucifijo con la imagen de María con su hijo en brazos. Estos árboles integran el jardín de Dios, forjando un imaginario de un edén frondoso, sagrado y eterno (Cfr. Zierer, Adriana, “O *Libro del Infante don Pedro de Portugal*: uma viagem ao reino do mítico Preste João”. En Manuela Mendonça y Maria de Fátima Reis (eds.), *Raízes Medievais: do Brasil moderno. A viagem*, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 2020, p. 25).

en el que “sus frutos dan la inmortalidad”, en tanto que, el árbol del bien y el mal – representado también como un árbol del fruto prohibido– se transforma en “el instrumento de la caída de Adán”.¹⁵⁴³ Ahora bien, Dios restituye el acceso para que el hombre pueda retornar al eje central, esto es, al reino celestial y la vida eterna. Tal como indica Xavier León-Dufour, “en la escatología profética se describe la tierra santa en los últimos tiempos como un paraíso nuevamente hallado, cuyos árboles maravillosos proporcionarán a los hombres alimento y remedio”.¹⁵⁴⁴ En esta línea, los árboles mencionados en el *Libro del Infante* contienen frutos extraordinarios que enfatizan en la imagen sagrada del crucifijo y la Virgen María con Cristo en sus brazos. El crucifijo es un recordatorio de la crucifixión de Jesús, en el que la cruz refleja “el instrumento de la redención”, y que, en conjunto con la muerte, el sufrimiento y la sangre, evoca la salvación de la humanidad.¹⁵⁴⁵ Asimismo, la representación de la Virgen y su hijo en brazos refieren el nacimiento y esperanza de una vida nueva; se representa a la madre y el niño, donde se ve en la madre la pureza total y la fidelidad a Dios, y en su hijo, el Mesías anunciado y la luz de la salvación.¹⁵⁴⁶ En este sentido, el uso de este milagro en la narrativa del texto hispánico tiene como finalidad presentar mensajes ejemplificadores y moralizantes que enseñen las virtudes y grandezas de la fe cristiana. Así, los elementos milagrosos que se aducen de las tierras del Preste Juan, situadas en un vergel edénico, acentúan un espacio maravilloso que permita encaminar a las personas en la redención del alma y erigir un ascenso espiritual hacia el reino de Dios, como expresión de la promesa de retorno al origen cósmico y la vida eterna.

Los monstruos y las bestias fabulosas

En el *Libro del Infante* se incluyen referencias a las bestias y criaturas monstruosas, las cuales deslumbran por sus formas anómalas y descomunales. En las regiones de Oriente, se indica: “E todas las bestias bravas de los campos y del desierto no beven sino aguas embalsadas de cisternas, y porque están todas las aguas llenas de postemación de los

¹⁵⁴³ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, pp. 118-119. Para el árbol de la vida y su simbolismo axial, véase: Guénon, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Paidós, Barcelona, 2020, pp. 248-250.

¹⁵⁴⁴ León-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, p. 101.

¹⁵⁴⁵ León-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, p. 201.

¹⁵⁴⁶ León-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, pp. 508-511.

ponçoñosos animales, dragones y serpientes y Alpes y escorpiones”.¹⁵⁴⁷ También se destaca el caso de una víbora que vuela: “que es llamada bívora bolante por un salto que da muy grande que se alça de la tierra por alcançar a morder a donde le da la voluntad que es tan luenga como tres braças y tan gruessa como un hombre suficiente, y por aquel salto que da es llamada bívora volante”.¹⁵⁴⁸ Asimismo, en las tierras de Babilonia, se encuentran diversas bestias peligrosas: “Otrosí nós imos cada año a visitar el cuerpo del profeta David y imos a Babilonia sobre castillos hechos sobre elefantes, esto es por razón que en el desierto ay muchas serpientes y dragones, y algunos animales que tienen ocho cabeças”.¹⁵⁴⁹ En el escrito se enfatiza en los seres horripilantes y salvajes de la naturaleza, los que pueden provocar daños a las personas. Son animales ‘bravos’ y ‘ponçoñosos’ que reflejan la fiereza de bestias desmedidas y venenosas. Tanto los dragones, serpientes, escorpiones y víboras voladoras refieren la monstruosidad, en vista de que presentan las formas terribles y espantosas de las tierras lejanas. Según Claude Kappler, este tipo de criaturas se consideran ‘destructivas’ y ‘asesinas’;¹⁵⁵⁰ de hecho, son bestias que amenazan con sus grandes garras y dientes, picaduras nocivas y golpes arrasadores.¹⁵⁵¹ También se mencionan algunos animales que tienen ocho cabezas, expresando el carácter monstruoso basado en la multiplicidad de órganos corporales que evocan la noción de lo deforme y lo gigantesco.¹⁵⁵² En particular, esta bestia de ocho cabezas de Babilonia puede remitir simbólicamente a la bestia de siete cabezas y diez cuernos aludida en el libro del *Apocalipsis*,¹⁵⁵³ como manifestación del mal y las fuerzas diabólicas. Así, el monstruo de Babilonia refleja la corrupción y el pecado, como una gran amenaza espiritual generadora de calamidades. Con todo, las monstruosidades de Oriente expresan un imaginario apocalíptico donde se encuentran criaturas perversas que pueden conducir hacia la destrucción del alma. El relato hispano subraya dicha geografía sagrada, ubicando también las regiones de la maldad y la perdición, en la que los monstruos constituyen figuras

¹⁵⁴⁷ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 16.

¹⁵⁴⁸ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, pp. 16-17.

¹⁵⁴⁹ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 28.

¹⁵⁵⁰ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, pp. 188-190.

¹⁵⁵¹ Cabe señalar que, desde el simbolismo de la tradición bíblica, estos animales se consideran ‘repelentes’, ‘feroces’ y ‘peligrosos’. Así, se apunta una fauna maligna que incluye a los reptiles, los insectos nefastos, las serpientes, los dragones y los escorpiones, entre otras bestias terribles, que se encuentran “en conexión con la presencia de los demonios” (León-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, pp. 126-128).

¹⁵⁵² Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, pp. 144-145.

¹⁵⁵³ *Apocalipsis* 17.

simbólicas que habitan en esos lugares abismales y que recuerdan la amenaza del mal, la venida del Anticristo y la cercanía del fin del mundo.

Por otro lado, en el *Libro del Infante* se refieren animales exóticos y fabulosos, como el caso del unicornio:

Y puso Nuestro Señor guarda en los otros animales por miedo destas postemaciones, que llegándose al derredor del agua no osan beber della fasta que vie//ne el unicornio y desde lo veen venir las animalias desvíanse del agua y lánçase el unicornio por la cisterna y passa el agua una vez, y el unicornio tiene un cuerno en medio de la frente, y desde el casco de la cabeça fasta la meitad es cubierto y hasta donde allega el huesso todo es hueco y lo otro es maciço.¹⁵⁵⁴

Del mismo modo, se anota el caso del grifo en las tierras del Preste Juan:

E sabed que en nuestra tierra nascen los elefantes y camellos, y leones y grifos, los cuales grifos han grandes fuerças, en tal manera que pueden llevar bolando un buey para que coman sus hijos. Estos animales y otras muchas serpientes están en los desiertos, y los dromedarios y camellos cuando son muy pequeños tómanlos nuestros vasallos y fázenlos mansos para arar la tierra y para andar caminos y para las otras cosas que avemos menester.¹⁵⁵⁵

Se describen animales míticos y fabulosos que fascinan por su naturaleza exótica. En el caso del unicornio, esta criatura maravilla por su cuerno en medio de la frente y su virtud purificadora del mal. Tal como indica María Jesús Lacarra, Dios cuida a los animales de las bestias venenosas, por lo cual, estas no se acercan a las “aguas peligrosas hasta que llega el unicornio y las purifica”.¹⁵⁵⁶ El unicornio representa la pulcritud, la virtud y la perfección del bien, y en el que, su cuerno, constituye el “antídoto del veneno” que simboliza “el poder de Cristo para destruir el pecado”.¹⁵⁵⁷ Sumado a esto, menciona el caso del grifo, una criatura mítica que se caracteriza por su fuerza desmedida con la que puede llevar volando a un buey

¹⁵⁵⁴ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 17.

¹⁵⁵⁵ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 28.

¹⁵⁵⁶ Lacarra, María Jesús, “La imaginación en los primeros libros de viajes”, p. 505.

¹⁵⁵⁷ Cooper, J. C., *Diccionario de símbolos*, p. 181. Tal como sostiene Victoria Béguelin-Argimón, el peligro de las bestias malignas “queda neutralizado por las fuerzas contrarias, encarnadas en el unicornio –animal crístico–, que las purifica con su cuerno, permitiendo así a todos los animales abrevarse en ellas” (Béguelin-Argimón, Victoria, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, p. 222).

para que se lo coman sus crías. Esta representación del grifo cargando con un gran animal por los aires recuerda la figura del ave *roc*, animal mítico transmitido por la tradición árabe, y posteriormente, por los viajeros occidentales, quienes refieren que esta bestia puede “sujetar a un elefante con sus garras y elevarlo por los aires, desde donde lo deja caer al suelo, para así, una vez muerto, poder alimentarse de sus restos”.¹⁵⁵⁸ En el imaginario medieval este grifo refleja la fiereza y la fuerza descomunal, el cual evoca, a su vez, la idea de un ave *roc* como criatura asombrosa de las tierras orientales. El escritor hispano busca resaltar el exotismo de estas bestias que, si bien no detalla en una descripción acabada de cada animal extraordinario, apela a los “conocimientos de origen libresco que su público debía tener sobre todos ellos”.¹⁵⁵⁹ Así, la breve mención de estos animales míticos tiene como objetivo provocar un estado de fascinación en los lectores y la audiencia, de modo que estas criaturas que forman parte del corpus de los seres maravillosos en los libros de viajes medievales permitan consolidar el discurso de lo exótico y lo fabuloso en las regiones de Asia.

Finalmente, Gómez de Santisteban alude a seres monstruosos enormes, fuertes y anómalos. En la ciudad de Saba menciona a los cinocéfalos: “E de allí fuemos a las ciudades de Arabia y Saba, y en la ciudad de Saba fallamos la primera generación contrahecha que tienen los cuerpos de hombres y las caras de perros y de aquella generación fue Sant Cristóval, y son llamados rustica//nes”.¹⁵⁶⁰ En la región de Luca retrata a los gigantes: “Partímonos para la ciudad de Luca, donde son los gigantes, que son de nueve codos en alto, y bien son tan altos como lanças de armas, y en aquesta ciudad nunca muere ninguno hasta que son muy viejos, tanto viven, que codician ellos morir por el grandíssimo trabajo que sienten en la vida de los dolores y enfermedades”.¹⁵⁶¹ También se refiere a cíclopes y otros seres bestiales: “Y avemos gentes en algunas partes que no han sino un ojo, y esso mesmo en otras partes que han cuatro ojos delante y detrás, y esta gente, de que alguno muere, los parientes lo comen, que dizen que la mejor carne del mundo es la del hombre”.¹⁵⁶² Además se narra sobre monstruos con un pie redondo: “Y en otra parte ay otra gente que tiene el pie redondo y no son para pelear, mas son buenos labradores, y ninguno puede llegar a ellos ni

¹⁵⁵⁸ Wittkower, Rudolf, *La alegoría y la migración de los símbolos*, p. 143.

¹⁵⁵⁹ Béguelin-Argimón, Victoria, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, p. 222.

¹⁵⁶⁰ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 21.

¹⁵⁶¹ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 25.

¹⁵⁶² Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 28.

entrar a ellos salvo nós, porque son de nuestro señorío”.¹⁵⁶³ De igual modo, se describe a los pigmeos como una generación “que no son mayores los hombres y las mugeres que niños de cinco años, y son christianos”, quienes “no han mengua sino cuando viene una manada de aves a ellos y cuando han de segar o vendimiar, entonces sale el rey dellos en batalla, e aquellas aves no se quiere ir hasta que han muerto mucha gente dellos y aquella penitencia han ellos por pecados de los antecessores”.¹⁵⁶⁴

Por último, en las tierras del Preste Juan se anota el caso de los ponces y otros seres monstruosos:

Y ante que llegásemos a esta ciudad donde está el Preste Juan, venimos a una India que se llama las sierras de Aducén, y allí fallamos una gente contra natura que son llamados ponces, y éstos son los más cathólicos christianos que ay en el mundo, y no tienen sino una pierna y un pie, y en medio del cuerpo de los hombres el miembro de la generación, tienen la pierna siguiente fasta abaxo, y el pie como de cavallo y de dos palmos de ancho y de dos palmos en luengo, y assí las hembras como los varones tienen los miembros de la gene//ración, y fallamos en esta tierra carneros muy pequeños que tienen cada uno ocho pies y seis cuernos, y hazen cinco cuartos de la canal, el uno es de la cola.¹⁵⁶⁵

Estos seres monstruosos proyectan la anomalía y la bestialidad; son criaturas que se desdibujan del canon tradicional del ser humano, evocando las formas caóticas y abismales. Según Victoria Béguelin-Argimón, en el *Libro del Infante* se manifiesta lo maravilloso antropológico, en el que el narrador introduce un amplio conjunto de seres prodigiosos que expresan “una humanidad distinta, con las diferencias que conlleva a nivel físico, social y cultural”, lo que puede “despertar rechazo, inquietud o curiosidad”.¹⁵⁶⁶ En estos pasajes los monstruos se presentan como una otredad grotesca, excesiva e incivilizada, con lo cual se remarca la diferencia con la cultura europea.¹⁵⁶⁷ Estas criaturas prodigiosas resaltan la rareza

¹⁵⁶³ Ídem.

¹⁵⁶⁴ Ídem.

¹⁵⁶⁵ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 26.

¹⁵⁶⁶ Béguelin-Argimón, Victoria, “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV”, p. 94.

¹⁵⁶⁷ En los pasajes citados se describen a los rusticanes o cinocéfalos como híbridos con cuerpo humano y cabeza de perro; los gigantes como seres descomunales en su tamaño; los cíclopes con un solo ojo y otras criaturas antropófagas con cuatro ojos adelante y atrás que se alimentan de carne humana; los pigmeos como seres pequeños y peleadores; los ponces como monstruos con una sola pierna y pie, en tanto que otros monstruos poseen solo un pie redondo; y otras bestias fabulosas como los carneros pequeños con ocho pies y seis cuernos. Cada una de estas criaturas se proyecta como una antítesis del ser humano, desbordando en formas caóticas, temibles y salvajes.

y la deformidad, con lo que se forja un imaginario de seres horribles que desencajan con el orden natural. De hecho, si nos apoyamos en la tipología de los monstruos que articula Claude Kappler¹⁵⁶⁸ y la examinamos en referencia con los seres maravillosos tratados en el *Libro del Infante*, podremos notar que sus partes corporales exceden las formas comunes, destacando por la desproporción e hipertrofia de sus órganos (una sola pierna, un pie redondo), así como también por la unicidad o multiplicidad de sus miembros (un solo pie, un solo ojo, varios ojos, ocho pies y seis cuernos). Del mismo modo se aprecian monstruos caracterizados por su grandeza y pequeñez del cuerpo (gigantes y pigmeos), seres híbridos con forma humana y animal (rusticanos o cinocéfalos) y monstruos caracterizados por una animalidad todopoderosa (antropófagos). Estas figuras monstruosas enseñan sobre el mal y los peligros, las que se ubican en los márgenes del mundo por sus formas bestiales, grotescas e inhumanas. En el escrito hispano adquieren un uso didáctico y enciclopédico, en cuanto se transmite un catálogo abreviado de seres fabulosos que asombran por sus asimetrías, carencias y desproporciones, y que, a su vez, alimentan un imaginario extraordinario de las tierras lejanas donde los monstruos reflejan la desviación moral y espiritual cimentada por su naturaleza maligna y pecaminosa.

Las cosas extrañas

En la narrativa de Gómez de Santisteban se menciona brevemente la presencia de elementos extraños, como referencia a cosas foráneas y exóticas. En las tierras orientales, anota el caso de unas frutas extrañas: “Y era viernes y diéronnos muchas frutas estrañas, conviene a saber: leche, miel, manteca, passas, granadas y dáti//les y en pos desto traxéronnos espaldas y piernas de cavallo assadas, y algunos de nosotros por el gran temor que avíamos nos aventuramos a comer de la carne”.¹⁵⁶⁹ Asimismo, también se refiere a las gentes extrañas que ven a criaturas maravillosas en la corte: “Y cerca destes son de otra manera, que son hombres de la cinta arriba y de lo otro son como cavallo, y comen carnes crudas y traen arcos para caçar, y moran en los desiertos como animales, y hazen peleas con los sagitarios y fazemos nós tomar algunos dellos para que estén en nuestra corte para que los vean las

¹⁵⁶⁸ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, pp. 137-186.

¹⁵⁶⁹ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 20.

gen//tes estrañas”.¹⁵⁷⁰ La noción de lo extraño alude a lo extranjero y lo diferente, reflejando las cosas exóticas que provienen de las tierras lejanas. El autor hispano anota frutas y gentes extrañas que sorprenden por su rareza y novedad. En el caso de la comida extraña, el viandante ficticio se ‘aventura’ a comer de los alimentos foráneos; esta idea de la aventura expresa el choque y encuentro con una realidad ajena, en la medida que se atreve a probar cosas distintas y desconocidas, ya sea en torno a sus formas, aromas y sabores. Junto con esto, los seres míticos como centauros y sagitarios deslumbran por sus naturalezas bestiales y maravillosas. Los viajeros toman alguna de estas criaturas para llevarlos a la corte, las cuales excitan la curiosidad y admiración por sus formas extrañas que difieren de la naturaleza y vida cultural del mundo occidental. Así, la otredad oriental genera una ruptura con las cosas familiares y conocidas, y nutre un imaginario exótico basado en los elementos novedosos e inquietantes del mundo exterior.

3.4- Usos, funciones y escritura de las maravillas en la narrativa de viajes

Tras analizar la presencia de lo maravilloso en los libros de viajes medievales hispánicos, podemos apreciar los diversos usos y funciones que adquieren los eventos fabulosos y extraordinarios al integrarse en la narrativa de los viajeros que describen las tierras orientales. Si bien las maravillas buscan captar la atención de la audiencia europea, en cuanto nutren los relatos con historias asombrosas y curiosidades de las regiones lejanas que permiten forjar un tejido rico y ornamental de elementos exóticos, al mismo tiempo estas alcanzan usos didácticos y moralizantes en el ámbito espiritual, como también usos políticos, culturales e identitarios, con los cuales se articula un cuadro de diferencias con una otredad.

En este sentido, el horizonte onírico y maravilloso cumple un papel fundamental en la narrativa de los viajeros, ya que no solo evoca una posibilidad de huir de las crisis y problemas de su tiempo presente, que, en los imaginarios, se proyecta mediante ensoñaciones, ideales y utopías de los espacios fabulosos; sino que, estas maravillas se emplean con diversos fines –políticos, sociales, religiosos y económicos– que intentan provocar la fascinación de los lectores sobre las cosas asombrosas que se vislumbran o escuchan de las zonas distantes.

¹⁵⁷⁰ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, p. 28.

A partir de esto, y tras el análisis de las fuentes que hemos realizado en torno a los elementos maravillosos de los libros de viaje, resulta clave reflexionar: ¿Por qué los viajeros escriben sobre las maravillas en sus relatos? ¿Cuáles son los principales usos y funciones que se pueden reconocer en sus narrativas? ¿Qué rol adquieren los contextos históricos y culturales de los viandantes en el uso de lo maravilloso en sus escritos factuales e imaginados? ¿Y de qué manera la maravilla permite construir ideas, discursos y representaciones de la identidad europea mediante el contraste con la otredad oriental?

3.4.1- Uso político, geográfico y enciclopédico: las noticias maravillosas y el conocimiento del mundo

La anotación de los elementos maravillosos se puede utilizar con fines de legitimación política, así como también para establecer catalogaciones de los espacios y representaciones de las cosas asombrosas del mundo.

El uso político de la maravilla se vislumbra en la exaltación del poder de la otredad oriental, ya sea resaltando la grandeza de un reino, tanto por su fuerza política, militar y económica, o la legitimación de un gobernante y sus hazañas memorables. Para Jacques Le Goff, lo maravilloso “se convierte en instrumento de política y de poder”. Así, la maravilla política es utilizada por dinastías reales, familias nobles y señores de ciudades, para remarcar los orígenes míticos de un linaje o el poder de una monarquía.¹⁵⁷¹ En el caso de los relatos de los viajes hispánicos, podemos apreciar el uso de lo maravilloso político en la referencia de las tierras asombrosas del Preste Juan, o el admirable imperio del Gran Khan. En el imaginario que se articula de Oriente se engrandece la figura del Preste Juan como un gobernante cristiano que posee un reino maravilloso en las Indias: en sus territorios se halla una flora y fauna sorprendente, además de riquezas exorbitantes y un poderío militar cuantioso. Con ello, los relatos avivan la ‘esperanza’ de un reino cristiano que constituya un puente hacia las tierras asiáticas, tanto para enfrentar al enemigo musulmán, al igual que para poder emprender viajes de exploración, evangelización, comercio y diplomacia con los pueblos extranjeros. Del mismo modo, el imperio del Gran Khan deslumbra por la gran cantidad de provincias sometidas bajo su poder, lo cual proyecta la enorme fuerza militar de

¹⁵⁷¹ Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, pp. 19-28.

los mongoles y su capacidad conquistadora. Para los cristianos, la narración del poder militar de los mongoles permite informar sobre la fuerza de un potencial aliado que podría ayudar a combatir contra los musulmanes y recuperar una posición estratégica en Tierra Santa.

Sin ir más lejos, en el *Libro de Marco Polo* se alude cómo el Gengis Khan hace llamar a sabios y encantadores para saber si obtendrá la victoria contra el Preste Juan, de lo cual estos no pudieron adivinar los sucesos venideros; sin embargo, unos astrólogos cristianos pidieron una caña y la doblaron por el centro, escribiendo el nombre del Gran Khan por un lado y el del Preste Juan por el otro. En el momento que los sabios cristianos leyeron unos versos del salterio, el nombre del Gran Khan se levantó sobre el otro, anunciando su triunfo sobre el enemigo.¹⁵⁷² El evento maravilloso ensalza la posición vencedora del Gran Khan, quien legitima su poder a través de la fuerza sagrada del Dios cristiano, quien apoya al señor mongol para que gobierne los territorios de Asia. El texto de Marco Polo se circunscribe en una atmósfera política al servicio a Kublai Khan, por lo cual, al referirse al linaje del monarca oriental, resalta la grandeza y las hazañas de su antecesor, Gengis Khan, que, además, se muestra tolerante a los cristianos. A partir de esto, el uso de la maravilla –que oscila entre lo mágico y lo milagroso– permite que el Gran Khan conozca que será el vencedor en la lucha contra el Preste Juan. Con ello, Marco Polo engrandece la figura del Khan por sobre un rey cristiano, pero, a su vez, destaca que el soberano mongol cuenta con el apoyo de Dios; así, se articula una noción optimista de alcanzar una alianza con el señor oriental, con la finalidad de evangelizarlos y extender la influencia cristiana en sus territorios.¹⁵⁷³

¹⁵⁷² En el *Libro de Marco Polo* se señala: “Cangiscan fizo venir todos sus encantadores et mandó que echassen suertes cuál part havrié victoria de la batalla, et no hubo nenguno que gelo supiés dezir sino los cristianos que eran con él, los cuales le dixieron que él devié haver victoria. Et él quiso saber la verdat cómo ellos lo sabien et fízolos venir devant sí. Los cuales prendieron una canya et fendieronla por medio, et en la una meitat scrivieron el nombre de Cangiscan et en la otra el de preste Johan, et leyeron un nombre del salterio, et de continent el nombre de Cangiscan se levantó et puyó sobre el de preste Johan. Et cuando Cangiscan lo vido, fue muit alegre et fizo fer gran fiesta por toda su huest. Et por aquesto son tenidos los cristianos entre ellos gent de grant verdat” (*El Libro de Marco Polo*, 7, pp. 21-22).

¹⁵⁷³ Cabe mencionar que en el *Libro de Marco Polo* se anota el caso de la guerra entre Gengis Khan y Cayam [Nayan], donde el soberano mongol logra derrotar a su enemigo. Si bien Cayam había sido bautizado, aun así, pierde la guerra contra el Gran Khan, por lo cual, varias personas se refieren de manera negativa hacia el cristianismo, avivando los ánimos para derrocar sus iglesias. En el texto se añade cómo el Gran Khan los defiende al conocer los detalles de la Providencia divina: “Assí que vinieron devant del Grant Can et demandó qué querié significar aquella cruz et que por qué no havié ayudado a Cayam, et los cristianos respondieron que la cruz era muy santa cosa et justa et que si él se huviés combatido justament, que él havrié hovidido victoria, mas por tal como Cayam havié tuerto -porque vinié contra su senyor- que la cruz no le quiso ayudar. Et cuando el Grant Can hubo aquesto oído, fizo fer mandamiento por todas sus tierras que nenguno no osás fer davnage nin villanía a nengún cristiano” (*El Libro de Marco Polo*, 14, p. 46). En cierta medida, el relato europeo legitima

Por otro lado, la maravilla también adquiere un uso geográfico y enciclopédico, en cuanto permite catalogar las formas de los espacios asombrosos, como zonas muy ricas y abundantes en bienes, así como también para informar noticias asombrosas de las ciudades, las gentes y el mundo natural de las regiones extranjeras. Los viajeros construyen un conocimiento del mundo que permite identificar fronteras políticas, económicas y culturales, donde se encumbran espacios foráneos en función de su valor exótico y maravilloso. En este sentido, el conocimiento de los territorios de la otredad oriental permite disponer de información para examinar las posibilidades de forjar lazos diplomáticos y comerciales, al mismo tiempo que extender iniciativas de evangelización. El recurso de lo maravilloso proporciona noticias atractivas a los lectores y oyentes de los libros de viajes, donde se mencionan las cosas singulares y asombrosas que cautivan por su novedad. Ruy González de Clavijo describe ciudades bellas y cuantiosas en el imperio de Tamorlán, deteniéndose, en especial, en la gran riqueza de Samarcanda, al igual que sus huertas, acequias y árboles. De estos espacios se centra en la abundancia de los productos, señalando que se encuentran muchos melones, algodones y uvas, donde se remarca que “ay tantos” que “es maravilla”. Predomina un carácter hiperbólico en la valoración de algunas zonas, que, particularmente, fascinan al viajero, por lo cual, la maravilla enfatiza en la riqueza y la grandeza de la otredad oriental.¹⁵⁷⁴ En el caso de los embajadores castellanos, estos tienen que informar sobre lo que observan de las tierras orientales, dado que el reino hispano tiene pretensiones de conocer con mayor detalle las formas políticas, sociales y económicas de los pueblos asiáticos, tanto para extender lazos diplomáticos y comerciales. Así, lo maravilloso de estas provincias lejanas permite proyectar un imaginario de exuberancia, que, en general, se replica en los diversos relatos de los viajeros, en vista de que se valora un potencial económico relevante, ya sea en sus bienes, actividades y dinámicas mercantiles.

Del mismo modo, los libros de viajes reales e imaginarios catalogan a las gentes y la naturaleza fabulosa de los espacios ajenos. Se mencionan seres extraños y monstruosos, animales bestiales, y plantas y piedras extraordinarias, que deslumbran por sus formas

la grandeza del Gran Khan como un rey favorecido por el poder de Dios, quien, además, se representa como un monarca ‘justo’ y ‘tolerante’ hacia los cristianos que recorren las regiones orientales.

¹⁵⁷⁴ En el escrito de la *Embajada a Tamorlán* se señala “E los melones d’esta tierra son muchos e buenos, e por Navidat ay tantos melones e ubas que es maravilla”. Y más adelante, añade: “E de pan cocido, ay tan grand mercado que no puede ser más. E de arros, ay tanto que es infinito. E tan gruesa e abastada es esta ciudat, es maravilla” (Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, pp. 311-312).

extrañas o propiedades virtuosas. El conocimiento de estos seres y objetos naturales permiten ampliar su imagen del mundo, en cuanto se establece una ruptura con su realidad cotidiana. De hecho, los espacios boscosos y silvestres, donde abundan dragones, serpientes, unicornios y otras criaturas maravillosas, delinean una frontera salvaje, exótica y peligrosa. En el libro de Juan de Mandevilla se anotan una gran cantidad de maravillas, en la que se catalogan gentes monstruosas –cíclopes, blemmyas, esciápodos, entre otros–, que forman parte de una tradición exótica y diferente de las tierras lejanas. Los viajeros compendian historias que incluyen la referencia a estos seres fabulosos, que, aluden las expresiones barbáricas, y que, a su vez, transmiten la noción de una vida incivilizada y pecaminosa. El conocimiento enciclopédico de las maravillas de las tierras foráneas permite diferenciar la valoración de los espacios por parte de los viandantes. En esta línea, Juan de Mandevilla se refiere a diversas piedras maravillosas, dentro de las cuales destaca el caso del diamante, el que entrega valor a la persona que lo porta, además de resguardar su cuerpo de manera íntegra y otorgar la victoria contra los enemigos. De igual forma, es una piedra que cuida de los malos sueños y los espíritus diabólicos.¹⁵⁷⁵ Así, esta piedra se utiliza con fines mágicos y naturales, de manera que adquiere una valoración positiva por parte del fingido viajero que señala las propiedades benéficas que puede generar en las personas. En este sentido, las noticias maravillosas que proporcionan los viandantes permiten establecer catalogaciones sobre los espacios, gentes y objetos naturales del mundo oriental, con lo cual se remarcan modos de valoración o rechazo de la otredad.

En definitiva, las maravillas en los libros de viajes medievales pueden adquirir usos políticos, geográficos y enciclopédicos, en la medida que legitiman formas de poder y demarcan fronteras políticas y culturales con la otredad oriental. Esta construcción del poder responde a los intereses de los viajeros y las intencionalidades de sus relatos, tanto para reforzar un mensaje de poderío de los reinos asiáticos, o exaltar hazañas y líneas dinásticas de los soberanos orientales con los que el mundo occidental concibe una posibilidad de articular acuerdos y relaciones diplomáticas. Por otro lado, la maravilla se emplea con fines geográficos y enciclopédicos, lo que tiene como objetivo ampliar la imagen del mundo de las personas, en cuanto se establecen catalogaciones de los espacios, las sociedades, el mundo natural y las formas extrañas, monstruosas y fabulosas. A través de este conocimiento el

¹⁵⁷⁵ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 82-83.

mundo europeo articula valoraciones de los espacios, dado que puede enfatizar de manera positiva en torno a la riqueza de alguna ciudad, o las propiedades mágicas y virtuosas de una gema u objeto natural, al tiempo que también puede desestimar alguna zona por sus formas bestiales, incivilizadas o carentes de elementos asombrosos. Así, la maravilla construye bases de una identidad política y cultural occidental que dibuja un contraste con Oriente, con lo cual alimenta expectativas e imaginarios de las regiones lejanas, cimentando anhelos de penetración o dominación en esos territorios, en particular, para expandir la fe cristiana, extender lazos comerciales y alcanzar alianzas político-militares con los reinos asiáticos que permitan consolidar el poderío del mundo europeo.

3.4.2- Uso religioso y moralizante: carácter didáctico y ejemplificador

Las maravillas se incluyen en las narraciones de los viajeros para reforzar discursos religiosos y moralizantes, de modo que se transmiten relatos ejemplificadores para fortalecer los valores en el ámbito social y moral, así como también historias de eventos milagrosos que permitan edificar el plano espiritual.

Según Francis Dubost, el milagro ocupa una posición privilegiada en la mentalidad medieval, al expresar un signo de Dios que se encuentra asociado a lo impensable y lo sobrenatural, en la medida que escapa del orden de la racionalidad. Así, el milagro se utiliza para testimoniar la asistencia y benevolencia divina en el que se exalta un poder sorprendente y providencial; en esta línea, la maravilla cristiana adquiere una intencionalidad narrativa destinada a fortalecer al hombre en su fe.¹⁵⁷⁶ De esta manera, los milagros se integran en los libros de viajes medievales con la finalidad de reforzar la idea del poder de Dios y su constante influencia en el mundo creado. En el caso de los textos hispánicos, podemos notar cómo se funde la realidad sagrada con el espacio y el tiempo presente de la sociedad medieval: los viajeros se desplazan por Tierra Santa, donde visitan espacios memorables de la tradición cristiana que recuerdan la historia bíblica, al igual que iglesias, santuarios y tumbas relacionadas a los santos que enaltecen sus ejemplos morales y la pureza de la espiritualidad. Pero Tafur al recorrer la región de Jerusalén relata varios lugares milagrosos que remiten a los pasajes bíblicos, como la iglesia en la que Cristo revivió a Lázaro, la piscina

¹⁵⁷⁶ Dubost, Francis, *La Merveille médiévale*, pp. 34-35.

junto a la puerta Áurea en la que descendió el ángel de Dios para agitar las aguas y sanar a los enfermos o el monte Sión donde el Señor hizo muchas maravillas.¹⁵⁷⁷ En estos casos podemos apreciar el carácter devocional del viajero, quien se desplaza por una ruta sagrada que le permite recordar el pasado bíblico e integrar el tejido sobrenatural como expresión de la fuerza sublime de Dios. El tono narrativo acentúa un anhelo de vislumbrar la maravilla divina y evocar un encuentro con la realidad trascendental.¹⁵⁷⁸

Sumado a esto, también se anotan reliquias y objetos sagrados que reflejan la transmisión del poder celestial. Los viajeros describen iglesias y sus objetos maravillosos, en el que se encuentran reliquias relacionadas a Cristo, así como también restos u objetos vinculados a los apóstoles, santos y mártires. La enumeración de las reliquias alimenta un imaginario fervoroso en torno a la devoción y la piedad popular. Estos objetos concentran la presencia y la virtud de la figura sagrada que les permite obrar milagros en favor de las personas creyentes, ya sea una curación, obtener alguna gracia o el apoyo divino frente a un problema o necesidad.¹⁵⁷⁹ En el *Libro del Infante* se cuenta sobre el brazo y la mano de Santo Tomás y el cuerpo de Santa Catalina, que poseen propiedades virtuosas y milagrosas: el brazo del apóstol expresa un signo de la incorruptibilidad, como manifestación del poder de Dios, en el que se conserva de manera ‘fresca’ y ‘sana’ la parte corporal que toca a Cristo resucitado; junto con esto, el cuerpo de Santa Catalina tiene la capacidad de sanar dolencias y enfermedades.¹⁵⁸⁰ Por otra parte, en el relato de Bernardo de Breidenbach, los peregrinos cristianos mencionan la visita a la iglesia de la virgen santa Catherina, donde se conservan sus reliquias sagradas. El autor destaca cómo el abad de la iglesia, junto a sus monjes, realizan una procesión en torno a las reliquias, efectuando oraciones y cantos, además de besar la cabeza de la santa y todos los objetos sagrados. Este gesto, que será realizado también por los viandantes europeos, permite alcanzar la “plenaria indulgencia o remisión de todos los

¹⁵⁷⁷ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, pp. 118-125.

¹⁵⁷⁸ Paul Zumthor sostiene que las pulsiones religiosas “arrojan a los individuos a las rutas sagradas”, con un “deseo intenso de ver la Maravilla, de penetrar en su recinto, de escuchar sus oráculos”, donde los peregrinos buscan un milagro y conmemorar un encuentro místico (Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, p. 180).

¹⁵⁷⁹ Cabe señalar que la sociedad medieval acepta las explicaciones milagrosas, las que forman parte del plan del Creador. De hecho, tal como indica Benedicta Ward, los milagros se consideran actos maravillosos de Dios, donde este, como creador y controlador de todas las cosas, interviene constantemente en el mundo de los hombres de forma asombrosa e inexplicable. En particular, mediante las reliquias de sus santos y las manifestaciones milagrosas, se exalta el poder glorioso de Dios en la realidad (Cfr. Ward, Benedicta, *Miracles and the medieval mind*, p. 32).

¹⁵⁸⁰ Gómez de Santisteban, *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, pp. 22-26.

defectos y culpas”.¹⁵⁸¹ En cierta medida, la narración de las reliquias por parte de los viajeros busca reafirmar la relevancia de los espacios sagrados como lugares de purificación del alma, en el que el poder de un santo puede liberar de los vicios y males, auxiliar ante dolencias y enfermedades y otorgar un estado de plenitud y paz espiritual. Asimismo, la mención de territorios asociados a estos objetos sagrados permite articular una red de santuarios e iglesias cristianas que procuran generar un incentivo de peregrinación y consolidar la fe de las personas, en vista de que las reliquias constituyen un medio que evoca la fuerza sobrenatural y alimenta esperanzas en las gentes de contar con la asistencia y la gracia divina.

La presencia de los milagros en los escritos de viajes se utiliza con una finalidad moral y edificante. En el momento que Bernardo de Breidenbach se refiere al sitio de Rodas y alude a la intervención milagrosa de Dios que auxilia al ejército cristiano, aquello permite que los soldados de Cristo puedan derrotar a los infieles musulmanes.¹⁵⁸² El milagro constituye una intromisión de lo sagrado en el mundo terrestre, donde la presencia divina se expresa a través de la benevolencia y la protección de los fieles que combaten por la fe. De igual manera, en el *Libro de Marco Polo* se alude cómo Dios protege a unos monjes cristianos frente a la amenaza de un barón que los violenta injustamente, donde la intervención divina provoca que el noble se retracte y pida el perdón de los fieles cristianos.¹⁵⁸³ El relato adquiere un tono didáctico y aleccionador: el poder de Dios se impone ante toda fuerza maligna y nociva que afecte al orden del mundo cristiano, con lo cual se resalta una fuerza sobrenatural y sagrada que busca extender el bien a los creyentes, ya sea mediante la protección de los peligros perversos o demoníacos, o la corrección de los vicios, excesos y pecados. En este sentido, el uso de lo milagroso se entronca en un proceso de edificación moral y espiritual de las personas receptoras de los escritos, quienes se informan de los acontecimientos maravillosos emanados por la fuerza celestial, así como también del poder superior y trascendente de Dios en la realidad creada.

En suma, los milagros se incluyen en los libros de viajes medievales hispánicos para realzar el poder y la gloria de Dios, en cuanto este interviene a través de actos maravillosos en la creación. Con ello, se hace hincapié en la geografía sagrada –con una red de iglesias, santuarios y reliquias– vinculadas a Cristo o los santos, que entrecruzan el pasado bíblico con

¹⁵⁸¹ Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 430.

¹⁵⁸² Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, p. 492.

¹⁵⁸³ *El Libro de Marco Polo*, 50, p. 145.

su realidad presente, y que, a su vez, permiten extender la noción de una potencia invisible que concentra el poder sublime y eterno de Dios. Junto con esto, los viajeros usan los milagros para robustecer la fe de las gentes, en la medida que muestran la intervención divina como una forma de protección y asistencia ante las amenazas diabólicas y pecaminosas. De este modo, lo milagroso se torna una herramienta moral y edificante que tiene como objetivo consolidar la devoción espiritual de las personas. Así, la maravilla cristiana se utiliza a partir de su carácter ejemplificador para enseñar sobre las virtudes de los santos, las obras de Cristo y el poder inmenso de Dios, con lo cual se desea transmitir un estado de sublimación que permita la purificación del alma y el fortalecimiento de la fe.

3.4.3- Uso lúdico y recreativo: atmósferas narrativas y literatura de evasión

La escritura de viajes en la Edad Media se centra en informar y entretener a los lectores sobre los desplazamientos, las historias y las anécdotas de las tierras que se visitan. En concreto, la presencia de la maravilla en estos relatos adquiere un uso lúdico y recreativo, en la medida que tiene como objetivo cautivar y divertir a las personas a través de la narración de eventos asombrosos. Estas historias maravillosas pretenden incentivar la curiosidad, transmitiendo sucesos de espacios utópicos y diferentes, criaturas extrañas y formas fabulosas y novedosas. A partir de esto, los viajeros relatan estos eventos maravillosos mediante la articulación de atmósferas narrativas que propician un clima de transmisión de discursos, y que, a su vez, permiten tejer escenarios e historias que resultan atractivas a la audiencia receptora de los relatos.

Para Olaya Sanfuentes, las maravillas orientales descritas por los viajeros permiten que las gentes europeas puedan evadir ciertas tensiones y dificultades que viven a fines de la Edad Media. De hecho, “la realidad europea es dura, la guerra azota en algunas regiones, mientras las pestes, epidemias y hambrunas asolan en otras”. Frente a este escenario arduo y difícil en lo cotidiano, las historias fabulosas de Oriente motivan un cierto grado de escapismo en el público que se aproxima a estas narraciones. En esta línea, “no es extraño que el hombre de entonces quiera amenizar su vida con relatos que excitan su imaginación y lo transportan a tierras lejanas”.¹⁵⁸⁴ Las maravillas expresan lo novedoso y lo distinto,

¹⁵⁸⁴ Sanfuentes, Olaya, *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*, p. 30.

generando un estado de admiración por las formas singulares de los sucesos, seres y objetos de las zonas exóticas y remotas del mundo.¹⁵⁸⁵ El deleite de leer u oír una historia maravillosa incentiva la transmisión de relatos que incluyen la presencia de rarezas, monstruos y cosas fabulosas, y que, a su vez, permiten forjar imaginarios de una otredad ajena y diferente.

En este contexto, el uso lúdico y recreativo de lo maravilloso se integra en el tejido de la narración para entretener a la audiencia de los relatos, destacando historias curiosas y llamativas que provoquen un estado de fascinación. Los autores de los escritos de viajes utilizan atmósferas narrativas para propiciar relatos atractivos y seductores, considerando que en las ciudades y las cortes europeas existen personas ávidas por leer y escuchar estas noticias maravillosas de las tierras lejanas.

La atmósfera narrativa expresa el ambiente de una historia con la cual se transmiten discursos, ideas, emociones y sensibilidades en la audiencia de los relatos. En la mirada de José Valles Calatrava y Francisco Álamo Felices, la atmósfera corresponde a “una determinada tonalidad dominante en un texto, la caracterización sentimental de sus motivos de base o la emoción que suscita en el lector”, articulando signos funcionales, representaciones y ambientes que rodean a los personajes.¹⁵⁸⁶ Según M. H. Abrams, la atmósfera es el tono emocional que impregna el relato, generando en el lector expectativas sobre el desarrollo de los acontecimientos, estos sean felices, aterradores o desastrosos. La atmósfera se define por el estado de ánimo de los personajes y el ambiente de los hechos.¹⁵⁸⁷

¹⁵⁸⁵ Cabe señalar que si bien un público importante de estas historias maravillosas corresponde a los grupos de la nobleza que tienen acceso al material literario –a través de las cortes y espacios de circulación del conocimiento–, también estas representaciones fabulosas de Oriente se expanden en un grupo más amplio de la sociedad, alejados del conocimiento erudito y el mundo cortesano. Según Olaya Sanfuentes, estas historias “se filtraban y eran, de diferentes modos, conocidas y gozadas por el resto de la sociedad. Tanto pobres como ricos podían enterarse de las hazañas de héroes, tierras legendarias orientales y seres mitológicos”. De este modo, el conocimiento de las maravillas se difunde por medio de la lectura, los mapamundis, los motivos decorativos y visuales, pero, sobre todo, la tradición oral, donde las noticias sobre las tierras asiáticas se transmiten “de boca en boca, de padres a hijos, consolidando una cultura y un imaginario colectivo”. El europeo gozaba al escuchar estas historias asombrosas de los relatos de viajes “que circulaban a través de libros con imágenes y que se leían en voz alta en las ciudades o en el seno de familias u otro tipo de comunidad. Las miniaturas y las imágenes en iglesias contribuían asimismo a la divulgación de elementos de estos viajes al Oriente” (Sanfuentes, Olaya, *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*, pp. 30-31).

¹⁵⁸⁶ Valles Calatrava, José y Álamo Felices, Francisco, *Diccionario de Teoría de la Narrativa*, Alhulia, Granada, 2002, p. 235.

¹⁵⁸⁷ Abrams, M. H., *A glossary of Literary Terms*, Cornell University, Heinle & Heinle, Massachusetts, 1999, p. 14. Para Edward Quinn, la atmósfera expresa el estado emocional de una obra literaria, que refleja la experiencia del lector frente a los eventos, difiriendo del tono que alude a la actitud del autor sobre un tema (Quinn, Edward, *A dictionary of Literary and thematic terms*, Facts on File, New York, 2006, p. 268). Incluso, para J. A. Cuddon, la atmósfera constituye el estado de ánimo y el sentimiento, la cualidad intangible que posee toda obra y que apela a las percepciones sensoriales (Cuddon, J. A., *The Penguin Dictionary of Terms &*

Con todo, la atmósfera constituye el ambiente de la historia en el que se integra el clima, el estado anímico y el tono de la narración, estableciendo un contexto emocional y psicológico de los personajes vinculados a los sucesos, lo cual contribuye en el modo sensorial con el que se desea transmitir un mensaje o discurso.

En el caso de los escritos de los viajeros medievales, es posible distinguir diversos tipos de atmósferas que responden a los contextos históricos y culturales de cada autor, sumado a las intencionales narrativas y las audiencias de los relatos. Juan de Mandevilla menciona el paso por el Valle Peligroso, en el que describe una atmósfera tenebrosa en torno a las cosas maravillosas que observan los viandantes que se desplazan por dicho lugar. De hecho, señala que en este valle el hombre oye “muchas tempestas et de grandes rruidos et terrebles todos los dias et todas las noches”.¹⁵⁸⁸ Los sonidos de los tambores y las trompetas como ruidos atronadores proyectan una imagen infernal. Y en medio de una roca se erige una figura demoníaca que representa el mal y la perdición para los cristianos. Este diablo se tilda de una criatura “muy terrible” y “espantable”, que causa miedo por su forma siniestra y pecaminosa. Con ello, se articula una atmósfera de pesadumbre y temor frente a la amenaza de los vicios y las tentaciones mundanas, que, lleva a muchos viajeros a la perdición de su alma. Este ambiente de tensión y miedo se disipa en cuanto los viandantes logran cruzar el Valle Peligroso junto a la ayuda y protección de Dios. Si bien este escrito se inspira en la narración de Odorico de Pordenone, un fraile cristiano que menciona el paso por el valle de los muertos, en el caso de Juan de Mandevilla se incluye este pasaje para entretener a los lectores, en la medida que concentra sensaciones fuertes en el ánimo de los viajeros que cruzan por este espacio peligroso.

Asimismo, en el caso de *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games, se menciona cómo el conde Pero Niño corta una maroma gruesa para salvar a sus hombres, la cual se había atascado con el barco. En el relato se construye una atmósfera de angustia y tensión por la cuerda gruesa que había obstruido el paso de la nave en el mar, estableciendo ruegos y peticiones a la Virgen para que los auxiliara. Se forja un ambiente propicio para la intervención de la maravilla, en cuanto el héroe castellano salta a la proa y con su espada corta la maroma, “que hera tan gruesa como pierna de un hombre: de lo qual fueron todos

Literary Theory, Penguin Books, London, 1999, p. 59). Véase también: Childs, Peter y Fowler, Roger, *The Routledge Dictionary of Literary Terms*, Routledge, London & New York, 2006, pp. 11-12.

¹⁵⁸⁸ Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 144-145.

muy maravillados”.¹⁵⁸⁹ A través de la narración se trata de suscitar sensaciones fuertes en la audiencia: los navegantes sienten temor e intranquilidad al quedar atascados, y posteriormente, el carácter heroico de Pero Niño los salva de aquel peligro, provocando un estado de admiración por su fuerza sobrehumana. De igual modo, en el escrito *Andanças e viajes* de Pero Tafur, en el diálogo entre Nicolò dei Conti y el caballero sevillano, se articula una atmósfera de inquietud y preocupación sobre la presencia de gentes bestiales de Oriente. El viajero veneciano le insta y ruega por Dios que no se entrometa “en tan gran locura” de viajar hacia las tierras lejanas, dada la dureza y dificultad del camino, sumado a las generaciones extrañas, irracionales y barbáricas que habitan en la India. Se transmite una imagen negativa de los espacios ajenos, carentes de orden y civilidad, y en el que, además, las gentes son “bestiales” y “no se rigen por seso”.¹⁵⁹⁰ En el relato se insiste en el marco monstruoso y salvaje de las tierras orientales, lo que da pie a un estado de turbación en el viajero hispano, quien finalmente abandona su proyecto de recorrer la India.

Por último, la escritura de viajes manifiesta atmósferas que propician el estado de asombro frente a maravillas y milagros. Así, los relatos anotan las cosas fabulosas y placenteras de las tierras orientales, tanto por la abundancia de bienes y productos, al igual que por las riquezas y las enormes ciudades y construcciones. Ruy González de Clavijo describe la belleza de las ciudades asiáticas: en el caso de Teherán señala que es un “lugar bien deletoso e abastado de todas las cosas”¹⁵⁹¹ y de Samarcanda que es una tierra muy exuberante, en la que “ay tantos melones e ubas que es maravilla”.¹⁵⁹² Se recrea un ambiente agradable y bello del espacio oriental, el cual genera sensaciones amenas por el bienestar que produce a los viajeros y que permite tejer un estado de fascinación y seducción por las bondades que concentran las tierras lejanas.

En definitiva, el uso lúdico y recreativo de las maravillas en los libros de viajes medievales busca expresar relatos atractivos que favorezcan la curiosidad, la sorpresa y la fascinación por las cosas fabulosas de Oriente. El objetivo del escrito es divertir y provocar un estado de asombro por las rarezas y novedades extranjeras. A partir de esto, el uso de las atmósferas narrativas en estos relatos acentúa en la creación de ambientes favorables para

¹⁵⁸⁹ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 245-246.

¹⁵⁹⁰ Pero Tafur, *Andanzas y viajes*, p. 157.

¹⁵⁹¹ Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 215.

¹⁵⁹² Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, p. 311.

transmitir discursos e ideas a la audiencia receptora de estos escritos. Mediante estas atmósferas se manifiestan estados emocionales y sensaciones que oscilan entre lo terrorífico-horroroso y lo agradable-placentero, donde la sorpresa y la admiración constituyen elementos centrales ante el encuentro con la maravilla. En este aspecto, las atmósferas reflejan una herramienta troncal para producir estados de inquietud, extrañeza y estupefacción en el público de estos relatos, apelando a sus emociones y expectativas de las noticias que esperan leer u oír de los espacios exóticos y desconocidos.

3.4.4- Uso identitario: exotismos, extrañezas y contrastes culturales

La anotación de las maravillas también permite reconocer construcciones culturales e identitarias del mundo europeo en relación con los contrastes hacia la otredad oriental. Las maravillas concentran anhelos e imaginarios que se forjan sobre las culturas foráneas, en las que se hiperbolizan o acentúan singularidades y extrañezas que demarcan las diferencias con las formas de vida de la sociedad occidental.

Paul Zumthor indica que la maravilla constituye un “espacio de ensueño”, confundiéndose con lo extraño, lo asombroso y lo milagroso, como parte “de un territorio poco familiar”. Así, la maravilla no se define tanto por el espacio propio, sino por el hecho de que “en los lugares en los que se manifiesta dejan de funcionar las causalidades habituales”.¹⁵⁹³ En este sentido, la maravilla integra lo insólito, lo exótico y lo sobrenatural de espacios y sociedades ajenas, en el que se expresan las relaciones de alteridad y la exaltación de la diferencia. Del mismo modo, tal como refiere Claude Kappler, “la diferencia provoca la maravilla”, mediante la cual se establece un contraste entre el mundo conocido y los nuevos lugares que recorren los viajeros. Este encuentro con lo maravilloso enfatiza en una “radical falta de semejanza” con lo familiar, exaltando elementos disímiles que reflejan muchas cosas que “son lo contrario de las nuestras”.¹⁵⁹⁴ En esta línea, los libros de viajes medievales utilizan lo maravilloso para presentar las cosas singulares y novedosas que

¹⁵⁹³ Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, p. 256.

¹⁵⁹⁴ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, pp. 57-58. Cabe señalar que para la sociedad medieval “el sentido de *alter* designa *el otro* no entre otros varios posibles, sino como oposición nominal de dos cosas: *alter* es el que no soy yo. *Alter mundus* es, en la perspectiva de dos únicos mundos posibles, el nuestro y el de los «otros», esto es, el contrario del nuestro” (Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 58).

asombran de las tierras lejanas, y que, a su vez, permiten ingresar a nuevos mundos y aproximarse a otras formas y códigos socioculturales que fascinan y provocan una ruptura con la realidad conocida.¹⁵⁹⁵

En el *Libro del Conosçimiento* se menciona a los cinocéfalos como seres monstruosos de las tierras orientales. En el texto se destaca que estas criaturas son viles y comen la carne cruda, además de tener los rostros como canes y comportarse como animales. La maravilla se emplea para distinguir una diferencia cultural: el ‘otro’ representa formas y actitudes disímiles a los modos de vida del mundo europeo. Así, la otredad monstruosa proyecta una antítesis de valores y comportamientos que difieren del marco civilizado. Por su parte, Pero Tafur describe que las gentes de Cafa son ‘bestiales’ y ‘deformes’, de quienes resalta que sus conductas no son conformes a su naturaleza. Por dicho motivo, el viajero hispano decide alejarse de estas tierras de gentes ‘destruidas’ y ‘gastadas’, tomando sus cosas y retornando a Grecia. El uso identitario de la maravilla permite clasificar culturalmente a la otredad, en la medida que se distinguen sus formas, actitudes y comportamientos, los cuales se contrastan con las normas y códigos del mundo occidental.

Por otro lado, las maravillas aluden a diversos elementos asombrosos y extraordinarios de la otredad oriental. En el *Libro de Marco Polo* se anotan referencias a animales fabulosos como unicornios y grifos (ave *roc*), que deslumbran por su naturaleza singular y exótica. Asimismo, en Cipango se refieren unas piedras preciosas que ‘protegen’ a las personas que las llevan, de modo que sus portadores no podrán morir jamás. De igual manera, Juan de Mandevilla menciona el caso de un cordero vegetal en Cadisla, el que nace de un árbol como si fuese una fruta, así como también otros árboles maravillosos que crecen en un día en los dominios del Preste Juan. En estos casos, la maravilla se utiliza para resaltar la diferencia con el espacio oriental, ya sea mediante una naturaleza prodigiosa que se concibe lejana y desconocida, y que alimenta un imaginario fabuloso basado en la rareza y

¹⁵⁹⁵ Tal como sostiene Olaya Sanfuentes, el viaje colabora en la conformación de las identidades, tanto del sujeto que describe al igual que el sujeto/objeto representado. De hecho, “los viajeros dejan registro de sus impresiones y éstas son tomadas en cuenta por los representados. Sabemos quiénes somos por la imagen que tenemos de nosotros mismos, pero también a través de los ojos del extranjero. Por otra parte, nos definimos en oposición a otros, cada vez que miramos hacia afuera y nos constituimos como aquello que el otro no es. El salvaje es descrito desde el punto de vista del que se considera civilizado y el monstruo desde una supuesta normalidad” (Sanfuentes, Olaya, *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*, p. 28).

la novedad. El sujeto occidental describe estas maravillas como parte de una alteridad en la que se produce un quiebre con lo habitual y lo cotidiano.

La otredad maravillosa se torna un medio a través del cual el viajero occidental busca transmitir su discurso identitario. El 'otro' oriental representa un espejo cultural, en el que se funden elementos exóticos, extraños y asombrosos, y que, mediante su reflejo, el sujeto europeo distingue las cosas que lo diferencian de las otras sociedades. En el caso de las maravillas, tanto por la profusión de riquezas y bienes materiales, así como también por los contrastes de los prodigios naturales y las cosas extraordinarias, el 'otro' adquiere una condición de singularidad que expresa lo distinto. En algunos casos, aquella condición de diferencia podrá verse remarcada por alguna valoración en el que el viajero tilde de manera positiva o negativa el suceso u objeto maravilloso de la región extranjera, y en otros, el elemento asombroso podrá considerarse de manera más ambigua, integrándose en el tejido de una realidad sorprendente y fabulosa desprendida de todo juicio de valor.

En definitiva, el uso identitario de las maravillas permite una comprensión de la propia identidad de los viajeros europeos, en la que se establece una oposición de sus formas de vida y códigos socioculturales en relación con las representaciones e imaginarios de la otredad asiática. El horizonte onírico oriental exalta anhelos, expectativas y ensoñaciones de la sociedad europea, la cual imagina un espacio exótico y diferente en el que ubica sus temores y utopías. Así, la otredad maravillosa –representada con sus singularidades y rarezas– se torna una herramienta de la alteridad empleada por los viajeros para describir los espacios foráneos y ajenos, al igual que los rasgos culturales de la identidad occidental basado en las relaciones y encuentros con las cosas asombrosas de las tierras lejanas.

IV

Consideraciones finales

La escritura de los viajes medievales: los horizontes de la otredad oriental y la búsqueda de las maravillas

Si efectuamos un balance final sobre los viajes europeos hacia Oriente y la construcción de discursos, representaciones e imaginarios en torno a la otredad, podremos apreciar cómo se articulan diversas relaciones políticas, sociales y culturales en este proceso de expansión hacia nuevos territorios. Los viandantes forjan una imagen de un continente asiático fabuloso y sorprendente, que deslumbra por sus riquezas, novedades y maravillas. Ante un Oriente exótico y asombroso, los viajeros despliegan narrativas que se centran en describir aquellos espacios atrayentes y utópicos; por un lado, informan sobre la vida material e inmaterial de los pueblos que habitan en dichos lugares remotos, y, por otro lado, cuentan historias novedosas y fabulosas que incentivan la curiosidad por explorar estos espacios extraños y desconocidos.

El viaje, como expresión de traslado físico, espiritual y cultural, conlleva una relación de apertura del sujeto que expande sus horizontes hacia otros espacios. Esta noción de apertura significa un proceso de encuentro con otras realidades, tanto espaciales y naturales como humanas y socioculturales. Los ojos ven nuevas cosas que generan una ruptura con lo conocido. Los viajeros comparan dichas realidades ajenas con su propia cultura, materialidad

y formas de vida, tratando de asimilar y comprender las diferencias entre ambos grupos humanos. En este proceso, la carga identitaria del viajero occidental impera en el modo de ver a una otredad, en la medida que se clasifica y representa a las otras culturas. El otro es distinto, pero, a su vez, concentra ideas, estereotipos e imaginarios que construye el viajero sobre aquel. Así, se proyectan anhelos, juicios y discursos que oscilan entre los horizontes oníricos y fabulosos, y las miradas peyorativas, estableciendo contrastes entre los modos de vida de la civilización cristiana occidental y las diversas expresiones orientales.

Pues bien, ¿de qué manera los libros de viajes nos permiten conocer las identidades de los pueblos referidos en sus narraciones? ¿Y en qué medida es posible reconocer grados de la etnicidad de las culturas descritas? En la narrativa de viajes del mundo medieval se anotan diversas dimensiones de la vida política, social, económica y religiosa de las sociedades foráneas, remarcando las diferencias humanas, materiales y culturales. Si bien esta escritura de los periplos transmite percepciones y representaciones de los viajeros sobre las identidades de los otros pueblos, dichas miradas también contienen sesgos y juicios empapados del «ojo» occidental. En estos términos, los grandes palacios y riquezas de las ciudades orientales, los apetitos sexuales desenfrenados y excesivos, o los juicios negativos de las creencias idolátricas, responden a los intereses de los viandantes por presentar cosas que impresionen a los lectores y la audiencia de los escritos. Este afán de impresionar al público occidental exagera el imaginario de la otredad asiática, de modo que la construcción de la identidad de los pueblos extranjeros se alimenta de la intencionalidad de los viajeros en transmitir ciertas noticias que reafirmen una diferencia cultural.

En el marco de esta diferencia de las culturas descritas, algunas narraciones de los viajeros plasman particularidades de los modos de vida de las sociedades orientales. En esta línea, se aprecia una etnicidad en la mención de hábitos, prácticas sociales y expresiones religiosas. Mediante la etnicidad se reconocen rasgos propios de la identidad de los pueblos foráneos, no tanto como una representación o imaginario, sino como una manifestación auténtica de dichas sociedades. Ahora bien, la lectura de estos textos de viajes tiene que considerar la limitación del «ojo» occidental que predomina en muchas miradas de los territorios, grupos humanos y formas culturales. Sin embargo, en impresiones o retazos que entregan los viandantes sobre los paisajes urbanos, las dinámicas sociales o los ritos o creencias espirituales, aportan noticias que refieren modos de vida genuinos que se

diferencian del mundo europeo. Esto se puede vislumbrar en las descripciones que se realiza sobre la vida cultural de los mongoles, sus viviendas y hábitos de alimentación, así como también sus formas de organización política, social y jurídica. Incluso, la etnicidad se observa en la mención de rasgos de la religiosidad de los brahmanes en la India, o en las prácticas sociales, culturales y religiosas de los reinos musulmanes vinculadas al texto coránico. Con ello, los viandantes entregan testimonios que permiten distinguir formas de vida particulares de la otredad, resaltando diferencias entre estas mismas sociedades asiáticas.¹⁵⁹⁶

En relación con el análisis de las fuentes examinadas en el estudio, podemos señalar que los rasgos de etnicidad se pueden identificar con mayor claridad en los relatos de viajes, considerando el carácter testimonial de los escritos y la experiencia directa de los viajeros con los grupos foráneos y sus expresiones culturales. Así, en el *Libro de Marco Polo* o las narrativas de Ruy González de Clavijo, Pero Tafur o Bernardo de Breidenbach, se anotan vivencias directas con los pueblos orientales en las que se detallan los hábitos, costumbres y rasgos identitarios propios de estas sociedades. Los testimonios tienen que resultar atractivos y convincentes: la legitimidad del relato se afirma en la novedad y la diferencia, pero, sobre todo, en las noticias verosímiles que se transmitan de los espacios lejanos. De este modo, los viajeros desean informar noticias verdaderas de las cosas que observan directamente, o de las que escuchan mediante personas dignas de crédito, y que otorgan un marco de objetividad en su narración. En este sentido, Pero Tafur que recorre las calles y los bazares de El Cairo relata historias más cercanas a su experiencia en el encuentro con la otredad, abordando las dinámicas cotidianas y culturales de las gentes, ya sea tanto en su forma de comerciar o comer en dichos lugares públicos. O en el caso de Ruy González de Clavijo que narra las costumbres de los turco-mongoles del imperio de Samarcanda, refiriéndose a la dieta y los hábitos de alimentación, destaca las maneras en las que comen y beben, y los principales recursos y utensilios que acompañan este proceso de consumo de las viandas. En esta línea, el testimonio directo imprime un sello de autenticidad en el escrito de viaje, lo que se considera como una experiencia valiosa en la transmisión de estas noticias, que, en estos casos, se

¹⁵⁹⁶ Tal como sostiene Paul Zumthor, “los Otros no son un bloque”, de manera que su “alteridad global no impide que sean perceptibles las diferencias entre ellos” (Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, p. 263). En este sentido, se forjan múltiples imágenes, que, si bien en la mayoría de los casos se simplifican o reducen de manera abusiva, articulando estereotipos o representaciones basadas en idealizaciones o prejuicios, también se transmiten códigos sociales, culturales y lingüísticos, al igual que hábitos y materialidades, que reflejan rasgos propios de las identidades de los pueblos extranjeros.

centran en remarcar las diferencias con los hábitos y expresiones socioculturales de los pueblos de Asia, pero que a su vez informan sobre los rasgos singulares de sus formas de vida que forman parte del tejido identitario ‘real’ de dichas comunidades étnicas.

Por otra parte, en la literatura de viajes, tanto con libros imaginados o fingidos, como las obras de Juan de Mandevilla, el *Libro del Conosçimiento* y el *Libro del Infante*, los rasgos de etnicidad se diluyen, dado que en estos textos se transmiten principalmente tradiciones literarias, al igual que representaciones y estereotipos basados en una dialéctica de la alteridad. En estos términos, se construye una imagen del otro que escapa de sus propios rasgos identitarios y que queda imbuida en las percepciones e imaginarios que forjan los viajeros. Si bien estas representaciones de la otredad también se encuentran en relatos de viajes, en la medida que se nutren de la tradición de cuentos, leyendas e historias que conocen de las tierras que visitan, sumado a su propio bagaje cultural con el que emprenden su desplazamiento, en los libros de viajes imaginados y fingidos se hiperboliza constantemente la realidad de las sociedades exóticas y diferentes. Este interés narrativo de exagerar la realidad de lo ajeno responde a presentar una notoria disimilitud entre la cultura europea y el mundo oriental. Dicho ‘espejo’ oriental constituye una herramienta de autodefinición de los viajeros para comprenderse a sí mismos, tanto en sus rasgos culturales y modos de vida, como también en las cosas que les agradan o que desaprueban, y que, incluso, les generan curiosidad por la singularidad y rareza de las expresiones foráneas. Con todo, estas obras articulan representaciones de la otredad asiática que se comparan y juzgan frente a la civilización occidental, de modo que el otro se percibe como alguien ajeno a los valores religiosos de la cristiandad, o de los hábitos, costumbres y marcos de civilidad y urbanidad de la realidad europea.

Y en torno a esto, ¿por qué los reinos hispanos se interesan en adquirir estos libros de viajes o solicitar copias y traducciones de textos de viajeros emblemáticos para sus cortes? ¿Qué relevancia tiene la identidad o la etnicidad de los pueblos orientales en la descripción de los relatos de los viajeros castellanos? En el contexto de expansión política y territorial de los reinos hispánicos existe un interés de disponer información sobre los pueblos que conforman el mundo conocido, ya sea en un ámbito fronterizo o de tierras más alejadas. A partir de esto, las noticias que se transmiten en los libros de viajes constituyen recursos fundamentales para conocer la imagen del mundo, y en particular, las formas de vida de las

sociedades extranjeras. Para un reino o corte nobiliaria, dicho conocimiento resulta útil y práctico dado que puede permitir articular intereses de negociación, afianzar lazos políticos y militares, o incluso, abrir posibilidades de intercambio económico y material. El conocimiento del mundo se concibe como una ‘puerta’ de relaciones, flujos e intercambios con otras unidades políticas y culturales. En el caso del rey Enrique III de Castilla y León, este envía una embajada a las tierras orientales para conocer más del nuevo monarca Tamorlán, con la finalidad de obtener información sobre los turco-mongoles de Samarcanda y sus relaciones con los reinos musulmanes. El reino castellano posee una frontera directa con el reino musulmán de Granada, por lo que el ascenso de un nuevo monarca en Asia central que destaca por sus luchas contra mamelucos y otomanos suscita expectativas de afianzar lazos y mantener buenas relaciones que favorezcan un vínculo diplomático entre ambas regiones. Junto con esto, también se efectúan traducciones de obras al aragonés, como la realizada por Juan Fernández de Heredia sobre el texto de Marco Polo, que se difunde en la corte de Pedro IV de Aragón. Para la corona aragonesa, resulta valioso tener noticias sobre Oriente, en las que se informen datos geográficos, políticos y materiales, sobre todo considerando los deseos expansionistas del reino hispano. De hecho, las descripciones del *Libro de Marco Polo* abrevian las referencias a regiones como Constantinopla, Armenia y Tierra Santa, centrando el relato en las regiones más lejanas y desconocidas, en concreto, el imperio del Gran Khan en China. Con ello, se resalta la riqueza, la inmensidad de las ciudades y la abundancia de bienes y productos, al igual que los elementos exóticos y maravillosos que avivan el deseo de ampliar los horizontes políticos y económicos. En este sentido, los informes que entregan los viajeros hispanos, y en los que se describen representaciones generales de la identidad de los pueblos asiáticos, o en algunos casos, retazos de una etnicidad cultural, permiten que los lectores y la audiencia de estos escritos puedan conocer los detalles y singularidades de estos grupos humanos, ampliando su imagen de mundo y de los pueblos que habitan los territorios distantes y extraños.

La anotación de estos viajes por las regiones orientales genera una noción de apertura ante el encuentro con otras sociedades, en el que se entrecruzan anhelos, utopías e imaginarios que fraguan la idea de un continente asiático fabuloso y extraordinario. Los viajeros hispanos, basados en la tradición narrativa de otros viandantes, peregrinos y aventureros europeos, también se sumergen en la descripción de una otredad maravillosa que

deslumbra por sus rarezas y formas asombrosas. Los viajeros chocan con realidades nuevas: algunas completamente sorprendentes y fabulosas y otras desconcertantes y perturbadoras. Ante un cúmulo de emociones frente a la novedad de los territorios lejanos y desconocidos, estos viandantes refieren lo maravilloso como una manera de integrar aquellas realidades que escapan de lo común y lo cotidiano de su sociedad. El lenguaje de los viajeros intenta aprehender y comunicar las cosas extrañas e ignotas de las tierras extranjeras: esto provoca un quiebre con su realidad conocida y abre un camino en el que se quiere informar acerca de las novedades prodigiosas de Asia.¹⁵⁹⁷

Las maravillas se conciben como fenómenos, seres y objetos sorprendentes que causan fascinación por sus formas prodigiosas y diferentes. Así, lo maravilloso se manifiesta en eventos naturales que resultan inusuales para el mundo occidental: en una flora y fauna desconocida para los viajeros, en las costumbres y ritos de gentes orientales que se tildan de extrañas y ajenas, o en las construcciones y artefactos que asombran por su materialidad y confección. La maravilla se basa en un estado de admiración ante una realidad singular y extraordinaria, en la que desfilan fenómenos sobrenaturales, mágicos y milagrosos, al igual que formas monstruosas, rarezas y maravillas artificiales. Los viajeros incluyen la presencia de estos elementos maravillosos para fomentar la curiosidad y el exotismo de las tierras lejanas. De hecho, los lectores y la audiencia de estos relatos esperan con ansias conocer las noticias asombrosas de Oriente, y en particular, las historias míticas y prodigiosas de situaciones que producen una ruptura con lo cotidiano. En cierta medida, la narración lo maravilloso permite que las personas europeas puedan disfrutar de noticias inusuales, oníricas y utópicas, y, en algunos casos, evadir las tensiones y problemas de su realidad, tanto por las guerras, como por las hambrunas y procesos de crisis que se viven durante la baja Edad Media.

¹⁵⁹⁷ Según Olaya Sanfuentes, esta afición medieval por las maravillas lleva a que los viajeros transmitan historias centradas en lugares, personajes o elementos míticos y fabulosos de las tierras lejanas. Este proceso considera, principalmente, dos mecanismos: primero, “los viajeros van con la idea preconcebida de descubrir cosas ya narradas, que circulan en las tradiciones populares y forman parte del imaginario colectivo. Al enfrentarse a la realidad, encuentran los seres fabulosos que tienen grabados en sus mentes en cualquiera que se les parezca o tenga algún rasgo distintivo similar. Es por medio de este mecanismo que los rinocerontes se convierten en unicornios, los hombres de poca estatura en pigmeos y los más grandes en verdaderos gigantes”, e incluso, “los dragones acechan cuando se ven serpientes”. Segundo, “el viajero se sorprende con todo aquel mundo tan diferente al suyo, y en la admiración y sorpresa, exagera la descripción o es malentendido cuando trata de narrar lo que ha visto” (Sanfuentes, Olaya, *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*, p. 37).

El uso de las maravillas en los libros de viajes medievales adquiere diversas connotaciones según la intencionalidad narrativa de los viandantes. Por un lado, los elementos asombrosos pueden expresar intereses políticos, ya sea para legitimar la posición de un gobernante o su dinastía en el poder, ya sea por intereses geográficos y enciclopédicos, en el que las cosas fabulosas permitan dar cuenta de una imagen del mundo, catalogando los espacios, grupos humanos, la realidad natural y las formas prodigiosas y diferentes. Junto con esto, los viajeros utilizan las maravillas con fines religiosos y moralizantes, buscando edificar espiritualmente a través de historias didácticas y ejemplificadoras que consoliden la fe cristiana. Asimismo, la maravilla se usa con fines lúdicos y recreativos, en la medida que se desea amenizar y entretener a los lectores mediante relatos en los que proliferen cosas sobrenaturales y exóticas, al igual que realidades llamativas que sorprendan por su diferencia cultural. Incluso, el recurso maravilloso se emplea para acentuar una retórica de la alteridad, en la que se representa un imaginario fabuloso de la otredad oriental, que contrasta con la identidad y las expresiones socioculturales que definen a la civilización europea. El mundo occidental construye expectativas y ensoñaciones de los territorios asiáticos, lo que acrecienta un proceso de imaginación sobre los espacios y las formas de vida de los pueblos foráneos, y en el que la otredad se torna un espejo cultural a través del cual el europeo proyecta anhelos, temores y fantasías.

En el *Libro de Marco Polo* se anotan diversas referencias en torno a lo maravilloso, tanto en las riquezas y objetos materiales, la singularidad de las prácticas y costumbres de los pueblos asiáticos y los animales fabulosos de las tierras extranjeras. Las noticias asombrosas que se transmiten en dicho texto suscitan un fuerte interés en las personas para seguir leyendo sobre cuentos, leyendas e historias de los prodigios de Oriente. Sin ir más lejos, en la narrativa hispánica también se conserva la tradición de las maravillas: el *Libro del Conosçimiento* incluye relatos míticos como las hormigas gigantes que custodian el oro, o la presencia de seres monstruosos como acéfalos y cinocéfalos; en el escrito de la *Embajada* de Ruy González de Clavijo, el diplomático castellano describe milagros asociados al poder divino, animales fabulosos como la jirafa y el elefante, y maravillas materiales de palacios, jardines y tiendas que deslumbran por su grandeza; en el relato de las *Andanças e viajes* de Pero Tafur, el caballero sevillano narra elementos extraordinarios de las tierras orientales, anotando eventos vinculados a la nigromancia, animales extraños y monstruosos como el

cocodrilo y el hipopótamo, y diversas expresiones maravillosas que alientan un imaginario exótico de Asia; e incluso en *El Victorial*, texto híbrido que oscila entre la crónica, la biografía caballeresca y relato de viajes, Gutierre Díaz de Games alude a las maravillas míticas asociadas a los viajes de Alejandro Magno a la India y el encuentro con seres fabulosos en dichas tierras, así como también a la fuerza prodigiosa del héroe Pero Niño y las intervenciones milagrosas de Dios en la guerra contra los infieles. En estos, y otros casos de la narrativa de viajes hispánica medieval, los escritores buscan comunicar una representación de Oriente que provoque seducción y encanto: son lugares que ofrecen un imaginario de goce y ensueño, en el que destacan espacios paradisiacos y riquezas que alimentan expectativas materiales y anhelos de prosperidad y abundancia. Con ello, las maravillas que acompañan la secuencia de estos relatos, adornando historias, o tornándose medios centrales en la transmisión de discursos, generan atmósferas narrativas que despiertan estados emocionales en los viajeros y sus audiencias, en las que predominan la curiosidad, la sorpresa y la admiración frente a las realidades asombrosas de las tierras alejadas y exóticas.

En definitiva, los libros de viajes de medievales constituyen fuentes históricas y literarias valiosas que nos permiten comprender las percepciones y representaciones que se construyen de la otredad, así como también aproximar a los imaginarios maravillosos de los espacios extraños y desconocidos. Estas narraciones de viajes presentan descripciones de los lugares que se visitan y de las gentes y las formas socioculturales que se observan en las andanzas y exploraciones. En concreto, reflejan testimonios y fuentes documentales que informan sobre la realidad vista por los viajeros, en las que sus miradas quedan matizadas por la perspectiva occidental que define y clasifica a los mundos distantes. Estas narraciones transmiten discursos, representaciones e imaginarios sobre el ‘otro’, donde se expresa un proceso de contrastes a través de una retórica de la alteridad que advierte las diferencias entre los viandantes y los sujetos representados. En esta línea, si bien estos relatos nos acercan a diversas dimensiones de la vida de la otredad oriental –tanto política, económica, social y cultural–, las percepciones que plasman los viajeros, con sus exageraciones, juicios e imaginarios, responden a las intenciones narrativas y contextos de las que provienen.

Los relatos de viajes se deben analizar en función de su tejido contextual y su realidad cultural, dado que nos hablan de las formas de vida, las mentalidades y las atmósferas políticas, religiosas y sociales, sumado a los encuentros, interacciones e intercambios que se

producen entre las sociedades. Estos escritos nos invitan a reflexionar acerca de los modos de percepción de los pueblos foráneos y las posibilidades de comprender sus códigos culturales y rasgos identitarios; así, se amplían los caminos y horizontes para profundizar en las nociones de la otredad, tanto en las relaciones de alteridad y etnicidad, como en los procesos de construcción mental en los que se articulan representaciones e imaginarios de las tierras lejanas, exóticas y maravillosas.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes y Documentos

- Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas del muy noble rey Don Alfonso el Sabio*, Compañía General de Impresores y Libreros del Reino, tomo III, Madrid, 1844.
- Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, ed. Pedro Tena, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2002.
- Crónicas de los Reyes de Castilla, Don Alfonso el Onceno*, Biblioteca de Autores Españoles, ed. Cayetano Rossel, Madrid, 1875.
- Egeria, *Viaje de Egeria. El primer relato de una viajera hispana*, ed. Carlos Pascual, La Línea del Horizonte Ediciones, Madrid, 2018.
- El Corán*, trad. Juan Vernet, Austral, Planeta, Barcelona, 2017.
- El Fisiólogo. Bestiario medieval*, ed. Nilda Guglielmi, Eneida, Madrid, 2002.
- El Libro de Marco Polo: versión aragonesa del siglo XIV*, ed. Francisco Sangorrín Guallar, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2016.
- El Libro del Conoscimiento de todos los reinos (The Book of Knowledge of All Kingdoms)*, ed. Nancy Marino, Arizona Center of Medieval and Renaissance Studies, Tempe, Arizona, 1999.
- Guillermo de Rubruk, “Itinerario”, en A. T.’Serstevens, *Los precursores de Marco Polo*, Ayma, Barcelona, 1965.
- Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, ed. Rafael Beltrán, Taurus, Madrid, 2005.
- Ioannis de Plano Carpine, *Historia Mongalorum*, ed. Raymond Beazley, Hakluyt Society, Londres, 1903.
- Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*, ed. M. Mercedes Rodríguez Temperley, SECRET, Buenos Aires, 2005.
- Juan de Plano Carpino, “Historia de los Mongoles”, en A. T.’Serstevens, *Los precursores de Marco Polo*, Ayma, Barcelona, 1965.
- Libro de Alexandre*, ed. Jesús Cañas Murillo, Editora Nacional, Madrid, 1983.

- Libro del Infante don Pedro de Portugal, el cual anduvo las cuatro partidas del mundo*, ed. Elena Sánchez Lasmariás, “Edición del *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, de Gómez de Santiesteban”, *Memorabilia*, 11, 2008, pp. 1-30.
- Los viajes de Sir John Mandeville*, ed. Ana Pinto, Cátedra, Madrid, 2001.
- Odorico de Pordenone, *Relación de viaje*, ed. Nilda Guglielmi, Biblos, Buenos Aires, 1987.
- Pero Tafur, *Andanzas e viajes*, ed. Miguel Ángel Pérez Priego, Cátedra, Madrid, 2018.
- Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, ed. Francisco López Estrada, Editorial Castalia, Barcelona, 2018.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.
- San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, IV, parte II-II (b), Tratado de la Religión, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.
- Willielmi de Rubruquis, *Itinerarium*, ed. Raymond Beazley, Hakluyt Society, Londres, 1903.

Bibliografía general

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993.
- Abrams, M. H., *A glossary of Literary Terms*, Cornell University, Heinle & Heinle, Massachusetts, 1999.
- Adler, Ethan Nathan, *Jewish Travellers*, George Routledge & Sons, Broadway House, Carter Lane, London, 1930.
- Adler, Ethan Nathan, *Jewish Travellers in the Middle Ages, 19 Firsthands Accounts*, Dover Publications, New York, 1987.
- ADMYTE, *La versión aragonesa del Libro de Marco Polo*, Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles, Micrones, CDRom, Madrid, 1992.
- Adorno, Rolena, “Todorov y de Certeau: la alteridad y la contemplación del sujeto”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 17, núm. 33, 1991, pp. 51-58.
- Aguilar Perdomo, María del Rosario, “Artificio, maravilla y técnica. Hacia una tipología de los autómatas en los libros de caballerías”. En José Manuel Lucía Mejías y María

- Carmen Marín Pina, *Amadís de Gaula: quinientos años después*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2008, pp. 15-42.
- Aigle, Denise, “Le grand jasaq de Gengis-Khan, l’empire, la culture mongole et la shari’a”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 47, núm. 1, 2004, pp. 31-79.
- Akbari, Suzanne Conklin, “The diversity of mankind in *The Book of John Mandeville*”. En Rosamund Allen (ed.), *Eastward Bound. Travel and Travellers, 1050-1550*, Manchester University Press, Manchester & New York, 2004, pp. 168-169.
- Akbari, Suzanne Conklin, *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2012.
- Alba, Ramón (ed.), Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Miraguano, Madrid, 1984.
- Albaladejo, Manuel, “La imagen de los pueblos lejanos en la obra de Heródoto”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, núm. 43, 2007, pp. 267-281.
- Albuquerque García, Luis, “Los ‘libros de viajes’ como género literario”. En Manuel Lucena Giraldo y Juan Pimentel (eds.), *Diez estudios sobre literatura de viajes*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2006, pp. 67-87.
- Albuquerque García, Luis, “El ‘relato de viajes’: hitos y formas en la evolución del género”, *Revista de Literatura*, LXXIII, núm. 145, 2011, pp. 15-34.
- Alexandrescu-Dersca, M. M., *La campagne de Timur en Anatolie (1402)*, Variorum Reprints, London, 1977, pp. 68-79.
- Allaigre, Claude, “Mahoma protopícaro en el *Viaje de la Tierra Santa* (Zaragoza, 1498)”, *Bulletin Hispanique*, vol. 104, núm. 2, 2002, pp. 529-537.
- Allen, Rosamund, *Eastward Bound. Travel and travellers, 1050-1550*, Manchester University Press, Manchester and New York, 2004.
- Alocco, Luciana, “La ‘magia’ tra letteratura e lessicografia”. En Luciana Alocco y Gianni Ferracuti, *Identità e modernità. Studi comparativi e interculturali*, Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2006, pp. 20-41.
- Alphandéry, Paul y Dupront, Alphonse, *La Cristiandad y el Concepto de Cruzada*, UTEHA, México, 1959.

- Al-Sayyid Marsot, Afaf Lufti, *Historia de Egipto. De la conquista árabe al presente*, Akal, Madrid, 2008.
- Altamirano, Gerardo, “«En medio del enclaustrado, lugar tan acabado, / sedía un rico árbol en medio levantado»: contextos y funciones ecfrásticas del árbol autómatas en el *Libro de Alexandre*”, *Medievalia*, núm. 49, 2017, pp. 5-19.
- Alvar, Carlos, “De autómatas y otras maravillas”. En Nicasio Salvador Miguel, et al., *Fantasia y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro*, Iberoamericana Vervuert, Madrid, 2004, pp. 29-54.
- Álvarez Moctezuma, Israel y Gutiérrez Trapaga, Daniel (eds.), *Historia y literatura: maravillas, magia y milagros en el Occidente medieval*, Memorias del Segundo Coloquio Interdisciplinario de Estudios Medievales, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2015.
- Álvarez Moreno, Raúl, “Del espacio devocional a destino turístico religioso y *locus* discursivo: el jardín de Matarea (*hortus balsami*) en la tradición española de los libros de viajes de finales de la Edad Media”, *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, vol. 44, núm. 1, 2015, pp. 135-161.
- Antelo Iglesias, Antonio, “Estado de las cuestiones sobre algunos viajes y relatos de viajes por la Península Ibérica en el siglo XV: caballeros y burgueses”. En José Luis Hernando, Miguel Ángel García Guinea y Pedro Luis Huerta Huerta, *Viajes y viajeros en la España medieval*, Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 1989, pp. 37-58.
- Antweiler, Christoph, “Ethnicity from an anthropological perspective”. En *Ethnicity as a Political Resource*, Transcript Verlag, University of Cologne Forum, Bielefeld, 2015, pp. 25-38.
- Añíbarro Rodríguez, Javier, “Peligros marítimos de marineros del norte de la corona de Castilla a finales de la Edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, núm. 17, 2016, pp. 173-195.
- Arciniega García, Luis, “Evocaciones y ensueños hispanos del reino de Jerusalén”. En Inmaculada Rodríguez y Víctor Mínguez (eds.), *Arte en los confines del Imperio. Visiones hispánicas de otros mundos*, Universitat Jaume I, Castellón, 2011, pp. 49-97.

- Ares, Alida, “Sobre el término *cocatriz*, variantes y acepciones”, *Revista de Lexicografía*, vol. 3, 1996-1997, pp. 7-30.
- Ariza Moreno, Valentina, “En torno a la cartografía medieval”, *Revista Forma*, vol. 00, 2009, pp. 25-37. En: <https://www.raco.cat/index.php/Forma/article/view/150749/202649> (Marzo, 2021).
- Atwood, Christopher, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Indiana University, Bloomington, 2004.
- Aurell, Jaume, et. al., *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Akal, Madrid, 2013.
- Axworthy, Michael, *Irán: una historia desde Zoroastro hasta hoy*, Turner, Madrid, 2010 (Ed. Kindle).
- Ayala Martínez, Carlos de, “El Preste Juan: el «otro» cristiano en la frontera del mito (siglos XII-XIII)”, *Intus-Legere Historia*, vol. 12, núm. 2, 2018, pp. 155-186.
- Aznar Vallejo, Eduardo, *Viajes y descubrimientos en la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 2007.
- Azuela Bernal, María Cristina, “Lo maravilloso entre el cristianismo y el paganismo: la materia de Bretaña y la herencia celta”. En Israel Álvarez Moctezuma y Daniel Gutiérrez Trápaga (eds.), *Historia y Literatura: maravillas, magia y milagros en el Occidente medieval*, Biblioteca Medieval, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2015, pp. 15-33.
- Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1965.
- Bachelard, Gaston, *El agua y los sueños*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1978.
- Bailey, Michael D., “From sorcery to witchcraft: clerical conceptions of magic in the later Middle Ages”, *Speculum*, vol. 76, núm. 4, 2001, pp. 960-990.
- Bailey, Michael D., “The meanings of magic”, *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 1, núm. 1, 2006, pp. 1-23.
- Bailey, Michael D., *Magic and Superstition in Europe. A concise history from Antiquity to the present*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth, 2007.
- Bailey, Michael D., “The Age of Magicians: Periodization in the History of European Magic”, *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 3, núm. 1, 2008, pp. 1-28.

- Baldelli Boni, Gio. Batt., “Notizia dei manoscritti del Milione”, *Il Milione di Marco Polo. Testo di lengua del secolo decimoterzo*, tomo I, Da’ Torchi di Giuseppe Pagani, Firenze, 1827, pp. CXXIII-CXXXVI.
- Baltrusaitis, Jurgis, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell’arte gotica*, Adelphi Edizioni, Milano, 1997.
- Banks, Marcus, *Ethnicity: anthropological constructions*, Routledge, London & New York, 1996.
- Bari, María Cristina, “La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 16, 2002, pp. 149-163.
- Barja López, Ana, “La maravilla en *Il Milione*: milagros y elementos diabólicos”, *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 36, 2016, pp. 67-74.
- Barja López, Ana, “Los animales fantásticos en *Il Milione*: varios ejemplos de *descriptio*”, *Estudios Románicos*, vol. 26, 2017, pp. 117-129.
- Barros, Carlos, “La humanización de la naturaleza en la Edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, vol. 2, 1999, pp. 169-194.
- Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1976.
- Bartlett, Robert, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Bartra, Roger, *El mito del salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2014.
- Beazley, Raymond C. (ed.), *The Texts and Versions of John de Plano Carpini and William Rubruquis*, Hakluyt Society, London, 1903.
- Becker, Audrey, “Ethnicité, identité ethnique. Quelques remarques pour l’ Antiquité tardive”, *Gerión*, vol. 32, 2014, pp. 289-305.
- Beckingham, C. F. y Huntingford, G. W. B., *The Prester John of the Indies. A true relation of the Lands of the Prester John being the narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 written by Father Francisco Alvares*, Hakluyt Society and The University Press, Cambridge, 1961.

- Béguelin-Argimón, Victoria, “Lo maravilloso en tres relatos de viajeros castellanos del siglo XV”. En Julio Peñate Rivero (ed.), *Relato de viaje y literaturas hispánicas*, Visor Libros, Madrid, 2004, pp. 87-99.
- Béguelin-Argimón, Victoria, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, Hispanica Helvetica, Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, Lausanne, 2011.
- Béguelin-Argimón, Victoria. “Decir, preguntar y responder: la interacción con el *Otro* en la *Embajada a Tamorlán* y las *Andanças e Viajes de un hidalgo español*”. En Victoria Béguelin-Argimón, Gabriela Cordone y Mariela de La Torre (eds.), *En pos de la palabra viva: huellas de la oralidad en textos antiguos. Estudios en honor al profesor Rolf Eberenz*, Peter Lang, Bern, 2012, pp. 371-392.
- Béguelin-Argimón, Victoria, “Viaje y diferencias culturales: la visión del otro en la *Embajada a Tamorlán*”. En María Pilar Celma Valero, María Jesús Gómez del Castillo y Susana Heikel (Eds.), *El español y la cultura hispánica en la ruta de la seda*, Actas del Coloquio Internacional de la AEPE (Tashkent, 2012), Valladolid, 2013, pp. 27-38.
- Béguelin-Argimón, Victoria, “Alimentación y retórica de la alteridad en los relatos de viajeros españoles a China en el siglo XVI”. En Rafael Beltrán, *Viajeros en China y libros de viaje a Oriente (siglos XIV-XVII)*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2019, pp. 125-150.
- Béguelin-Argimón, Victoria, “Castellanos en Oriente (siglos XV-XVI). Traspasar las fronteras de la alteridad”, *Atlante. Revue d'études romanes*, núm. 12, 2020, pp. 263-278.
- Béguelin-Argimón, Victoria, “La descripción de Samarcanda en la *Embajada a Tamorlán*: de la imagen visual a la imagen de poder”, *e-Spania*, núm. 37, 2020, 33. Disponible en: <https://journals.openedition.org/e-spania/36172> (Julio, 2021).
- Béguelin-Argimón, Victoria, “De las iglesias de Constantinopla a los campamentos de Samarcanda: la éfrasis en la *Embajada a Tamorlán*”. En Meritxell Simó (coord.), *Prenga xascú ço qui millor li és de mon dit. Creació, recepció i representació de la literatura medieval*, Cilengua, San Milán de la Cogolla, 2021, pp. 167-180.
- Béguelin-Argimón, Victoria, “Retórica de la alteridad y comunicación: voces forasteras, lenguas extranjeras y trujamanes en la *Embajada a Tamorlán* y las *Andanzas y viajes*”.

- En Victoria Béguelin-Argimón, *Viajes hacia Oriente en el mundo hispánico durante el Medioevo y la Modernidad*, Visor, Madrid, 2021, pp. 123-165.
- Béguelin-Argimón, Victoria, “Relatos de peregrinos castellanos a Jerusalén a finales del Medioevo: entre tradiciones discursivas y subjetividad”. En Ruth Fine, Florinda F. Goldberg y Or Hasson (eds.), *Mundos del hispanismo. Una cartografía para el siglo XXI: AIH Jerusalén 2019*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid, 2022. En: https://www.iberoamericana-vervuert.es/capitulos/06_3_9783968693002_cap70.pdf (Enero, 2023).
- Bellini, Giuseppe, Pero Tafur, *Andanças e viajes por diversas partes del mundo avidos*, Bulzoni, Roma, 1986.
- Bellini, Giuseppe, *Dal Mediterraneo al Mare Oceano. Saggi tra storia e letteratura*, Oèdipus, Salerno, 2008.
- Belting, Hans, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Akal, Madrid, 2009.
- Beltrán, Rafael, “Del «Diario de a bordo» a la biografía: las campañas marítimas (1407 y 1410) en la *Crónica de Juan II* de Álvar García de Santa María y la doble redacción de *El Victorial*”, *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 20, 1990, pp. 171-209.
- Beltrán, Rafael, “Libros de viajes medievales castellanos”, *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 121-164.
- Beltrán, Rafael, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002.
- Beltrán, Rafael, “Introducción”. En Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, Taurus, Madrid, 2005, pp. 21-159.
- Beltrán, Rafael, “Huellas de Alejandro Magno y del *Libro de Alexandre* en la Castilla del siglo XV: un modelo para la historia y la biografía”. En Catherine Gaullier-Bougassas, *L'historiographie médiévale d'Alexandre le Grand*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 155-172.
- Beltrán, Rafael, “El caballero en el mar: don Pero Niño, conde de Buelna, entre el Mediterráneo y el Atlántico”, *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 3, 2013, pp. 71-102.

- Beltrán, Rafael, “La mise en prose et en biographie des vers du *Libro de Alexandre* dans les manuscrits du XV^e siècle du *Victorial*”. En Catherine Gaullier-Bougassas, *Alexandre le Grand à la lumière des manuscrits et des premiers imprimés en Europe (XII^e – XVI^e siècle)*. *Materialité des textes, contextes et paratextes: des lectures originales*, Brepols, Turnhout, 2015, pp. 475-483.
- Beltrán, Rafael, “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-Florença (1438-1439)”, *Medievalia*, núm. 21, 2018, pp. 25-74.
- Beltrán, Rafael, *Viajeros en China y libros de viaje a Oriente. Siglos XIV-XVII*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2019.
- Beltrán, Rafael, “La fiesta de los ahorcados: paisajes de degradación, injusticia y crueldad en la corte de Samarcanda (*Embajada a Tamorlán*)”. En Victoria Béguelin-Argimón, *Viajes hacia Oriente en el mundo hispánico durante el Medioevo y la Modernidad. Retórica, textos y contextos*, Visor, Madrid, 2021, pp. 49-91.
- Beltrán, Rafael, “Don Juan de Mata Carriazo, editor de crónicas medievales”. En Juan Luis Carriazo Rubio (ed.), *Juan de Mata Carriazo y Arroquia: perfiles de un centenario, 1899-1999*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2001, pp. 59-109.
- Beltrán, Rafael y Zygmunt, Karolina, “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)”. En Juan José Pomer Monferrer y Jordi Redondo (Eds.), *Piedat, prodigi y mitificació a la tradició literària occidental*, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 2019, pp. 9-31.
- Benito, Ana, “El viaje literario de las amazonas: desde las *Estorias* de Alfonso X a las crónicas de América”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 239-251.
- Bennet, Andrew y Royle, Nicholas, *Introduction to Literature, Criticism and Theory*, Pearson Longman, Edinburgh, 2004.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2003.

- Beriain, Josetxo, “Encuentros con la alteridad e identidades múltiples”, *ARBOR. Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. 189-761, 2013, pp. 1-12.
- Bermejo Larrea, Esperanza, “Alteridad y anomalía. Hombres extraños en la literatura francesa medieval”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 10, 2002, pp. 81-112.
- Biedermann, Hans, *Dictionary of Symbolism. Cultural icons & the meanings behind them*, Meridian, New York, 1994.
- Biglieri, Aníbal, “Jerusalén: de la Gran Conquista de Ultramar a Pero Tafur”, *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, vol. 36, núm. 2, 2008, pp. 59-74.
- Biglieri, Aníbal, *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, Medievalia Hispanica, Iberoamericana, Vervuert, Madrid, Frankfurt y Main, 2012.
- Biglieri, Aníbal, “Sobre etnografía medieval: el Oriente de Marco Polo y Juan de Mandevilla”, *Revista de Literaturas Modernas*, núm. 42, 2012, pp. 9-26.
- Biran, Michal, “Il-Khanate Empire”. En John M. MacKenzie, *The Encyclopedia of Empire*, John Wiley & Sons, 2016. En: <http://mongol.huji.ac.il/sites/default/files/wbeoe362-ilkhanate%20biran2016%20eoe.pdf> (Marzo, 2021).
- Birch, Debra, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and change*, The Boydell Press, Woodbridge, 2000.
- Blánquez Augier, Rosario, “Marco Polo y sus viajes”. En Marco Polo, *Viajes «Il Milione»*, Iberia, Barcelona, 1957, pp. 7-15.
- Bloch, Raymond, *La adivinación en la Antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1985.
- Block Friedman, John, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Syracuse University Press, New York, 2000.
- Block Friedman, John y Mossler Figg, Kristen, *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia*, Routledge, New York, 2011.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate, “Miracles and social status in the Middle Ages”, *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, núm. 19, 2010, pp. 231-234.
- Bolaffi, Guido, et. al., *Dictionary of Race, Ethnicity & Culture*, Sage Publications, London, California & New Delhi, 2003.

- Bonser, Wilfred, "The cult of relics in the Middle Ages", *Folklore*, vol. 73, núm. 4, 1962, pp. 234-256.
- Bovey, Alixe, *Monstruos y grotescos en los manuscritos medievales*, AyN Ediciones, The British Library, Madrid, 2006.
- Boyle, John Andrew, "Alexander and the Mongols", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, núm. 2, 1979, pp. 123-136.
- Brasey, Édouard, *Gigantes y dragones. El universo féerico IV*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2001.
- Bravo García, Antonio, "Viejo y nuevo sobre los viajeros a y desde Bizancio". En Miguel Cortés Arrese, *Caminos de Bizancio*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007, pp. 13-46.
- Bravo García, Antonio; Guzmán Guerra, Antonio (ed.); Pérez Martín, Inmaculada (ed.) y Signes Codoñer, Juan (ed.), *Viajes por Bizancio y Occidente*, Dykinson, Madrid, 2014.
- Bremmer, Jan N., "The birth of the term 'Magic'", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 126, 1999, pp. 1-12.
- Bresc, Henri, Guichard, Pierre y Mantran, Robert, *Europa y el Islam en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 2001.
- Bridges, Venetia, *Medieval narratives of Alexander the Great*, D. S. Brewer, Cambridge, 2018.
- Brummett, Palmira, *The 'Book' of Travels: Genre, Ethnology and Pilgrimage, 1250-1700*, Brill, Leiden-Boston, 2009.
- Buell, Paul D., *Historical Dictionary of the Mongol World Empire*, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland & Oxford, 2003.
- Buesa Oliver, Tomás, "Variaciones en el discurso y alternancias personales del narrador en la versión aragonesa del *Libro de Marco Polo*", *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 6, 1987, pp. 289-295.
- Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Burke, Peter, *Formas de Historia Cultural*, Alianza, Madrid, 2000.
- Bynum, Caroline Walker y Gerson, Paula, "Body-part reliquaries and body parts in the Middle Ages", *Gesta*, vol. 36, núm. 1, 1997, pp. 3-7.

- Bynum, Caroline Walker, “Wonder”, *The American Historical Review*, vol. 102, núm. 1, 1997, pp. 1-26.
- Campbell, Mary, *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991.
- Campo, Juan E., *Encyclopedia of Islam*, Facts on File, New York, 2009.
- Carbó García, Juan Ramón, “La venida de Gog y Magog. Identificaciones de la prole del Anticristo entre la tradición apocalíptica, la Antigüedad Tardía y el Medievo”, *ARYS*, núm. 10, 2012, pp. 381-408.
- Carbó, Laura, “El otro lejano: la descripción del extranjero y su entorno natural en la embajada a Tamorlán”, *VII Jornada de Estudios Clásicos y Medievales ‘Diálogos Culturales’* (Ensenada, Argentina, 2015), Universidad Nacional de La Plata, Ensenada, 2015, pp. 1-12.
- Carbó, Laura, “La corte femenina de Tamorlán. Sensorialidad y poder desde la perspectiva de Ruy González de Clavijo (1403-1406)”, *Mirabilia*, 29, 2, 2019, pp. 144-175.
- Carbó, Laura, “Protocolo y hospitalidad: estrategias de acercamiento al extranjero en el relato de viaje de Clavijo”. En Daiana Agesta y Omar Chauvié (ed.), *VI Jornada de Investigación en Humanidades: homenaje a Cecilia Borel*, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2019, pp. 1188-1196.
- Carceller Cerviño, María del Pilar (coord.), *Viajes y viajeros en la Edad Media*, La Ergástula, Madrid, 2021.
- Cardini, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Península, Barcelona, 1982.
- Cardini, Franco, “Il Pellegrinaggio in Terrasanta”. En Bonita Clero, *Homo Viator: nella fede, nella cultura, nella storia*, QuattroVenti, Urbino, 1996, pp. 9-36.
- Cardini, Franco, “I viaggi immaginari”. En Sergio Gensini, *Viaggiare nel Medioevo*, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Pacini, Pisa, 2000, pp. 493-516.
- Cardini, Franco y Vanoli, Alessandro, *La ruta de la seda. Una historia milenaria entre Oriente y Occidente*, Almuzara, Córdoba, 2022.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, Clásicos y Contemporáneos en Antropología, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social,

- Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana, México D.F., 2007.
- Carl, Beverly May, “The Laws of Genghis Khan”, *Law and Business Review of the Americas*, vol. 18, núm. 2, 2012, pp. 147-170.
- Carmona Fernández, F. y Martínez Pérez, A. (eds.), *Libros de viaje*, Actas de las Jornadas sobre *Los libros de viaje en el mundo románico* (Murcia, 1995), Universidad de Murcia, Murcia, 1996.
- Carrera Díaz, Manuel, “Introducción”, en Marco Polo, *Libro de las maravillas del mundo*, Cátedra, Madrid, 2013, pp. 9-85.
- Carriazo y Arroquia, Juan de Mata (ed.), *El Victorial. Crónica de Pero Niño, conde de Buelna. Por su alférez Gutierre Díaz de Games*, Colección de Crónicas Españolas, 1, Espasa-Calpe, Madrid, 1940.
- Carrizo Rueda, Sofía, “El viaje y la crisis del mundo caballeresco en el relato de Pero Tafur”, *Literatura Hispánica*, Reyes Católicos y Descubrimiento, 1989, pp. 417-422.
- Carrizo Rueda, Sofía, “Analizar un relato de viajes. Una propuesta de abordaje desde las características del género y sus diferencias con la *literatura de viajes*”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías. Literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 343-358.
- Carrizo Rueda, Sofía, “Símbolos, mitos y prodigios en el horizonte de los viajeros medievales”, *Quimera: Revista de Literatura*, núm. 246-247, 2004, pp. 12-20.
- Carrizo Rueda, Sofía, “Construcción y recepción de fragmentos de mundo”. En Sofía Carrizo Rueda (ed.), *Escrituras del viaje. Construcción y recepción de ‘fragmentos de mundo’*, Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 9-33.
- Carvajal González, Helena, “San Jorge”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. IV, núm. 7, 2012, pp. 21-28.
- Cary, George, *The Medieval Alexander*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.
- Casas Rigall, Juan, “Excerpts from the *Libro de Alexandre* in *El Victorial* by Gutierre Díaz de Games”, *Troianalexandrina*, 7, 2007, pp. 261-271.
- Casas Rigall, Juan, “Razas humanas portentosas en las partidas remotas del mundo (de Benjamín de Tudela a Cristóbal Colón)”. En Rafael Beltrán, *Maravillas*,

- peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 253-290.
- Castro, Pablo, “Monstruos, rarezas y maravillas en el Nuevo Mundo. Una lectura a la visión europea de los indios de la Patagonia y Tierra del Fuego mediante la cartografía de los siglos XVI y XVII”, *Revista Sans Soleil*, Estudios de la Imagen, núm. 4, 2012, pp. 30-52.
- Castro, Pablo, “Un estado de la cuestión sobre las *Andanças e viajes* de Pero Tafur: discusiones historiográficas y problemáticas de estudio”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, vol. 6, 2013, pp. 27-71.
- Castro, Pablo, “La tradición de las maravillas en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur (1436-1439)”, *LEMIR. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, núm. 18, 2014, pp. 329-382.
- Castro, Pablo, “Los milagros en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, núm. 13, 2014, pp. 110-131.
- Castro, Pablo, “Enciclopedias de monstruos y prodigios: una aproximación al libro de viajes de John Mandeville como catálogo de las maravillas del mundo a fines de la Edad Media”. En Marta Piñol Lloret (ed.), *Monstruos y monstruosidades. Del imaginario fantástico medieval a los X-Men*, Sans Soleil Ediciones, Barcelona, Buenos Aires, 2015, pp. 111-148.
- Castro, Pablo, “Los libros de viajes a fines de la Edad Media y el Renacimiento. Una revisión a la tradición narrativa en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur”, *LEMIR. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, núm. 19, 2015, pp. 69-102.
- Castro, Pablo, “La magia en los libros de viajes medievales: una aproximación a la nigromancia y los encantamientos en las andanzas de Pero Tafur”, *Revista Sans Soleil, Estudios de la Imagen*, vol. 8, 2016, pp. 66-75.
- Castro, Pablo, “La peregrinación de Egeria. Una aproximación a la geografía sagrada y los sucesos milagrosos en Tierra Santa (s. IV d.C.)”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, vol. 11, 2016, pp. 23-52.

- Castro, Pablo, *Marco Polo y el tiempo de los mercaderes. Especies, rarezas y maravillas en las ciudades de Oriente. Aproximaciones a la cultura material y las construcciones imaginarias*, Taller de Libros, Valparaíso, 2016.
- Castro, Pablo, “Monstruos, prodigios y maravillas en los viajes de Pero Tafur”, *Revista Medievalista*, Universidade Nova de Lisboa, núm. 20, 2016, pp. 2-25.
- Castro, Pablo, “‘La batalla tan santa’, ‘el martirio’ y la ‘palma de la victoria’ en la Crónica de Pero Niño. La búsqueda de la honra y la fama caballeresca”, *LEMIR. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, núm. 21, 2017, pp. 107-124.
- Castro, Pablo, “El imaginario de la otredad en los viajes de Heródoto: una aproximación a la intencionalidad narrativa de los «espejos» monstruosos, maravillosos y barbáricos en los confines del mundo”, *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 39, 2018, pp. 11-21.
- Castro, Pablo, “El otro mundo en los libros de viajes medievales: una aproximación a la imagen maravillosa del infierno (siglos XII-XIV)”, *Revista Ab Initio*, núm. 12, 2018, pp. 23-57.
- Castro, Pablo, “La magia en el mundo medieval: percepciones y actitudes de los viajeros frente a los encantamientos, hechicerías y nigromancias (ss. XIII-XV)”. En Marta Piñol Lloret (ed.), *Relaciones ocultas: símbolos, alquimia y esoterismo en el arte*, Ediciones Sans Soleil, Vitoria-Gasteiz, Buenos Aires, 2018, pp. 113-149.
- Castro, Pablo, “La Santa Lanza y las emociones de los cronistas medievales: una aproximación a la función moralizante de la alegría (*laetitia*) en las crónicas de cruzadas. De la *Gesta Francorum* a la *Gran Conquista de Ultramar* (ss. XI-XIII)”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, núm. 21, 2018, pp. 76-97.
- Castro, Pablo, “Comidas, especias y prácticas alimentarias en los viajes medievales a Oriente (ss. XIII-XV)”. En Rafael Beltrán, *Viajeros en China y libros de viaje a Oriente (siglos XIV-XVII)*, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2019, pp. 175-201.
- Castro, Pablo, “La visión estética de las Amazonas en la Edad Media: una aproximación a la belleza femenina en las crónicas y literatura de la materia de Troya (ss. XII-XV)”, *Fortvnatae*, núm. 31, 1, 2020, pp. 7-27.

- Castro, Pablo, “La representación del espacio en los libros de viajes medievales: geografía mítica, sagrada y maravillosa (ss. XIII-XV)”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 30, 2022, pp. 149-175.
- Chareyron, Nicole, *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Ages*, Columbia University Press, New York, 2005.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- Chartier, Roger, “El sentido de la representación”, *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo*, núm. 42, 2013, pp. 39-51.
- Cheak, Aaron, “Magic through the Linguistic Lenses of Greek μάγος, Indo-European *mag(h)-, Sanskrit māyā and Pharaonic Egyptian Heka”, *Journal for the Academic Study of Magic*, núm. 2, 2004, pp. 260-286.
- Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alan, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 2015.
- Chicote, Gloria B., “Las representaciones de la alteridad en *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games”, *Alp: Cuadernos Angers*, vol. 4, núm. 4, 2001, pp. 69-82.
- Childs, Peter y Fowler, Roger, *The Routledge Dictionary of Literary Terms*, Routledge, London & New York, 2006.
- Chimeno del Campo, Ana Belén, “El mito a través de sus textos. Antología de la leyenda del Preste Juan”, *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, núm. 39, 2014, pp. 429-521.
- Chimeno del Campo, Ana Belén, “La leyenda del Preste Juan y los precursores de Marco Polo”. En Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz, *Medievalismo en Extremadura: estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2009, pp. 1009-1017.
- Chimeno del Campo, Ana Belén, “Viajeros y paraísos (4). El *Libro del Infante don Pedro de Portugal*”, *Rinconete*, Centro Virtual Cervantes, Literatura, 2010. Disponible en: https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antiores/noviembre_10/19112010_01.htm (Julio, 2022).
- Chimeno del Campo, Ana Belén, “La ‘Carta del Preste Juan’ y la literatura utópica”, *Hesperia. Anuario de Filología Hispánica*, XIII, 2, 2010, pp. 117-135.

- Choza, Jacinto, “Fronteras geográficas, sociológicas y metafísicas”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 82-83, 2008, pp. 77-92.
- Cid López, Rosa María, “Egeria, peregrina y aventurera. Relato de un viaje a Tierra Santa en el siglo IV”, *ARENAL*, 17, 1, 2010, pp. 5-31.
- Ciprés Palacín, M. Ángeles, “La versión aragonesa del *Libro de Marco Polo* (siglo XIV): en la frontera del ámbito galorrománico e iberorrománico”. En Rafael Alemany Ferrer y Francisco Chico-Rico, *Literatures ibèriques medievals comparades: Literaturas ibéricas medievales comparadas*, Universidad de Alicante, Alicante, 2012, pp. 147-159.
- Circourt y Puymaigre, condes de (ed. y traducción), *Le Victorial. Chronique de Don Pedro Niño, comte de Buelna, par Gutierre Díaz de Gamez son alférez (1379-1449)*, Victor Palmé, París, 1867.
- Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Siruela, Madrid, 2005.
- Cirlot, Victoria, “La estética de lo monstruoso en la Edad Media”, *Revista de Literatura Medieval*, núm. 2, 1990, pp. 175-182.
- Claramunt, Salvador, “Los viajeros y los viajes nexos de unión entre Oriente y Occidente”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, vol. 43, 1991-1992, pp. 195-210.
- Collis, Maurice, *Marco Polo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1955.
- Cordier, Henri, “Marco Polo”, *Centenaire de Marco Polo*, Conférence faite à la Société d’Études Italiennes, a la Sorbonne, Ernst Leroux, París, 1896.
- Cordier, Henri (ed.), *Ser Marco Polo*, John Murray, Albemarle Street, London, 1920.
- Coromines, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Barcelona, 2012.
- Cortés Arrese, Miguel, *Caminos de Bizancio*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007.
- Crespo Amat, Carlos y Soler Milla, J. Leonardo, “Fronteras marítimas en el Mediterráneo bajomedieval. Incidencias, conflicto y negocio entre la corona de Aragón y Túnez a partir de un episodio de 1413”, *Aragón en la Edad Media*, núm. 29, 2018, pp. 69-90.
- Crivat, Anca, “*Mirabilis Oriens*: fuentes y transmisión”, *Revista de Filología Románica*, 11-12, 1994-95, pp. 471-479.

- Crivat, Anca, “El viaje de Nicolo dei Conti en los relatos de Pero Tafur y Poggio Bracciolini”, *Revista de Filología Románica*, núm. 13, 1997, pp. 231-252.
- Crivat, Anca, “Los libros de viajes de la Edad Media española”, Universitatea din Bucuresti, Bucarest, 2003. Disponible en: <http://ebooks.unibuc.ro/filologie/AncaCrivat/s%20u%20m%20a%20r%20i%20o.htm> (Julio, 2020).
- Crone, G. R., *Historia de los mapas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1966.
- Cuddon, J. A., *The Penguin Dictionary of Terms & Literary Theory*, Penguin Books, London, 1999.
- Daly, Karen M., “Here there be no dragons: *Maravilla* in two Fifteenth-Century Spanish *libros de viajes*”, *Notandum*, núm. 29, 2012, pp. 25-34.
- Darwin, John, *El sueño del Imperio. Auge y caída de las potencias globales, 1400-2000*, Taurus, Barcelona, 2014 (Ed. Kindle).
- Daston, Lorraine y Park, Katharine, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, Zone Books, New York, 1998.
- Drège, Jean-Pierre, *Marco Polo y la ruta de la seda*, Ediciones B, Barcelona, 2000.
- Delemeau, Jean, *En busca del paraíso*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2014.
- Del Busto Duthurburu, José Antonio, *Historia de los descubrimientos geográficos (siglos V al XV)*, Arica, Didáctica, Izcalli, Lima, 1974.
- Del Mar, Alexander, “History of money en China (continued)”, *American Journal of Numismatics, and Bulletin of the American Numismatic and Archaeological Society*, vol. 20, núm. 1, 1885, pp. 1-5.
- Del Mar, Alexander, “History of money en China”, *American Journal of Numismatics, and Bulletin of the American Numismatic and Archaeological Society*, vol. 19, núm. 4, 1885, pp. 73-78.
- De la Iglesia Duarte, José Ignacio (ed.), *Viajar en la Edad Media*, XIX Semana de Estudios Medievales, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2009.
- De la Ossa, Iván Alexander, “De los poetas de la Antigüedad a la literatura fantástica: una historia general de los dragones en Occidente”, *Literatura: teoría, historia, crítica*, 22, 1, 2020, pp. 13-49.

- Deluz, Christiane, “Los viajes de los mercaderes: Marco Polo (siglo XIII)”. En Feliciano Novoa Portela y F. Javier Villalba Ruiz de Toledo (eds.), *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Lunwerg Editores y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, Madrid, 2007, pp. 101-126.
- De Miguel Irureta, Ainhoa, “La recepción de las maravillas de la antigüedad en España a través de los testimonios de viajeros a Egipto entre el s. XII y los albores del XVI”, *El Futuro del Pasado*, núm. 11, 2020, pp. 31-52.
- De Riquer, Martín, “La heráldica en el *Libro del Conoscimiento* y el problema de su datación”, *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 6, 1987, pp. 313-319.
- Deyermond, Alan, *Historia de la literatura española, La Edad Media*, I, Ariel, Barcelona, 1999.
- Deyermond, Alan, “El Alejandro medieval, el Ulises de Dante y la búsqueda de las Antípodas”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 15-32.
- Diccionario Griego-Español*, vol. 2, ed. Florencio Sebastián Yarza, Editorial Ramón Sopena, Barcelona, 1998.
- Diccionario Esencial VOX Latino-Español*, Larousse Editorial, Barcelona, 2010.
- Diccionario Manual Griego. Griego Clásico-Español*, ed. José M. Pabón, Vox, Barcelona, 2007.
- Dierkens, Alain, “Réflexions sur le miracle au haut Moyen Age”, *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 25e congrès, Orléans, 1994, pp. 9-30.
- Dierkens, Alain y Sansterre, Jean-Marie, *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, Actas du colloque international (1994), Université Libre de Bruxelles, Université de Liège, Droz, Liège, 2000.
- Díez de Revenga Torres, Pilar, “El uso de los nombres de los minerales en la literatura medieval hispánica”. En Antonia Martínez Pérez y Ana Luisa Baquero Escudero (coords.), *Estudios de Literatura Medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de Murcia, Murcia, 2012, pp. 293-299.

- Dinzelbacher, Peter, "The Way to the Other World in Medieval Literature and Art", *Folklore*, vol. 97, núm. 1, 1986, pp. 70-87.
- Domínguez, César, "'E contauan vna grand maravilla'. Lo Maravilloso y sus fórmulas retóricas en los relatos de viajes medievales", *Scriptura*, núm. 13, 1997, pp. 179-191.
- Domínguez, César, "El relato de viajes como intertexto: el caso particular de las crónicas de cruzada". En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 187-210.
- Dos Santos, Luis Miguel, "Generación de Poniente: natura y alteridad religiosa en los viajes de Pero Tafur y el *Libro del Infante don Pedro de Portugal*", *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, vol. 47, núm. 2, 2019, pp. 59-82.
- Dozy, Reinhart y Engelmann, W. H., *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, E. J. Brill, Leyde, 1869.
- Dubost, Francis, *La Merveille médiévale*, Honoré Champion, Paris, 2016.
- Duce García, Jesús, "Magia y maravillas en los libros de caballerías hispánicos". En José Manuel Lucía Megías y María Carmen Marín Pina, *Amadís de Gaula: quinientos años después. Estudios en homenaje a Juan Manuel Cacho Bleuca*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2008, pp. 191-200.
- Duchesne, Annie, "Miracles et merveilles chez Gervais de Tilbury", *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 25e congrès, Orléans, 1994, pp. 151-158.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 2007.
- Dutour, Thierry, *La ciudad medieval. Orígenes y triunfo de la Europa urbana*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010.
- Eco, Umberto, *Historia de las tierras y los lugares legendarios*, Lumen, Barcelona, 2013.
- Eliade, Mircea y Couliano, Ioan P., *Diccionario de religiones*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Embree, Ainslie T. y Wilhelm, Friedrich, *India. Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*, Siglo XXI, México D.F., 2006.

- Entwistle, William J., "The Spanish Mandevilles", *The Modern Language Review*, vol. 17, núm. 3, 1922, pp. 251-257.
- Eriksen, Thomas Hylland, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*, Pluto Press, New York, 2010.
- Estévez Benítez, Estela, "Colón y la transmisión de los mitos de los pueblos monstruosos a América", *Revista Historias del Orbis Terrarum*, núm. 15, 2015, pp. 78-100.
- Evans, John, *The Unconquered Knight. A chronicle of deeds of don Pero Niño, count of Buelna, by his standard-bearer Gutierre Díaz de Games (1431-1449)*, Broadway Medieval Library, Routledge & Sons, Londres, 1928.
- Falcón Martínez, Constantino, et. al., *Diccionario de mitología clásica*, 2 vols., Alianza, Madrid, 2008.
- Farga Mullor, María del Rosario, *Monstruos y prodigios. El universo simbólico desde el Medioevo a la Edad Moderna*, Universidad Iberoamericana Puebla, Puebla, 2011.
- Faucon, Jean-Claude, "La représentation de l'animal par Marco Polo", *Médiévales*, núm. 32, 1997, pp. 97-117.
- Favereau, Marie, "The Golden Horde and the Mamluks", *Golden Horde Review*, vol. 5, núm. 1, 2017, pp. 93-115.
- Favier, Jean, *Los grandes descubrimientos. De Alejandro a Magallanes*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2004.
- Fenton, Steve, *Ethnicity*, Polity Press, Cambridge, 2010.
- Fernández de Córdova Miralles, Álvaro, "El 'Rey Católico' de las primeras guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón y V de Castilla entre la expectación profética y la tensión internacional (1493-1499)", *Medievalismo*, núm. 25, 2015, pp. 197-232.
- Fernández Duro, César, *Viajes del Infante D. Pedro de Portugal en el siglo XV con indicación de los de una religiosa española por las regiones orientales mil años antes*, Imprenta del Cuerpo de Artillería, Madrid, 1903.
- Fernández Götz, Manuel A., y Ruiz Zapatero, Gonzalo, "Hacia una Arqueología de la Etnicidad", *Trabajos de Prehistoria*, 68, núm. 2, 2011, pp. 219-236.
- Fernández Izaguirre, Penélope Marcela, "El fénix, el basilisco y el dragón: trascendencia de la animalia fabulosa y su simbolismo en los libros de emblemas", *Janus*, núm. 11, 2022, pp. 44-80.

- Fernández Marco, Natalio, “Interpretaciones helenísticas del pasado de Israel”, *Cuadernos de Filología Clásica*, núm. 8, 1975, pp. 157-186.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1965.
- Ferrer Mallol, María Teresa, “Curso y piratería entre el Mediterráneo y Atlántico en la Baja Edad Media”. En Manuel González Jiménez (coord.), *La península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico, siglos XIII-XV*, V Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval (Cádiz, 2003), Servicio de Publicaciones – Sociedad Española de Estudios Medievales, Sevilla, Cádiz, 2006, pp. 255-322.
- Fick, Bárbara W., *El libro de viajes en la España medieval*, Editorial Universitaria, Seminario de Filología Hispánica, Santiago, 1976.
- Firpo Reggio, María Emilia, “Fronteras simbólicas. Aproximación a las discusiones sobre los procesos regulados de construcción de la otredad”, *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, Año IV, núm. 1, 2019, pp. 47-57.
- Fleck, Andrew, “Here, there and in between: representing difference in the ‘Travels’ of Sir John Mandeville”, *Studies in Philology*, vol. 97, núm. 4, 2000, pp. 379-400.
- Fletcher, R. A., “Reconquest and Crusade in Spain, c.1050-1150”, *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 37, 1987, pp. 31-47.
- Flori, Jean, *Pedro el Ermitaño y el origen de las cruzadas*, Edhasa, Barcelona, 2006.
- Flori, Jean, *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Akal, Madrid, 2010.
- Fontana, Josep, *Europa ante el espejo*, Crítica, Barcelona, 2000.
- Forshaw, Peter J., “The occult Middle Ages”. En Christopher Partridge (ed.), *The Occult World*, Routledge, London, 2015, pp. 34-48.
- Fought, Carmen, *Language and Ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Franco, Hilário, “La construction d’une utopie: l’Empire de Prêtre Jean”, *Journal of Medieval History*, 23, 3, 1997, pp. 211-225.
- Franco Aliaga, Tomás y López-Davalillo Larrea, Julio, “La representación cartográfica del mundo en la Edad Media”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie III, Historia Medieval, tomo 17, 2004, pp. 157-165.
- Franke, Herbert y Trauzettel, Rolf, *El imperio chino*, Siglo XXI, México D.F., 2010.

- Franklin-Brown, Mary, “Fugitive Figures: on the Modes of Existence of Medieval Automata”, *Romanic Review*, 111, 1, 2020, pp. 66-84.
- Frankopan, Peter, *El corazón del mundo. Una nueva historia universal*, Crítica, Barcelona, 2019.
- Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2011.
- Freedman, Paul, *Lo que vino de Oriente. Las especias y la imaginación medieval*, Universitat de València, Valencia, 2010.
- Gabbert, Wolfgang, “Ethnicity in history”. En *Ethnicity as a Political Resource*, Transcript Verlag, University of Cologne Forum, Bielefeld, 2015, pp. 183-200.
- Gadrat, Christine, “Le rôle de Venise dans la diffusion du livre de Marco Polo (XIV-début XVI siècle)”, *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, 58, 2010, pp. 63-78.
- Garin, Eugenio, *Medioevo y Renacimiento. Estudios e Investigaciones*, Taurus, Madrid, 2001.
- García Arranz, José Julio, “La salamandra: distintas interpretaciones gráficas de un mito literario tradicional”, *Norba. Revista de Arte*, núm. 10, 1990, pp. 53-68.
- García Arranz, José Julio, “Monstruos y mitos clásicos en las primeras crónicas e imágenes europeas de América: los acéfalos”. En J. M. Maestre, J. Pascual Barea y Luis Charlo Brea (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Luis Gil*, Ayuntamiento de Alcañiz – Universidad de Cádiz, Cádiz, 1997, pp. 337-347.
- García Avilés, Alejandro, “‘Falsas estatuas’: ídolos mágicos y dioses artificiales en el siglo XIII”, *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, vol. 36, núm. 1, 2007, pp. 71-96.
- García Barrios, Ana, Ozcáriz Gil, Pablo y Rodríguez Cerezo, Tomás Martín, *Viajes y viajeros en el mundo antiguo y medieval*, Dykinson, Madrid, 2018.
- García de Cortázar, José Ángel, *Los viajeros medievales*, Santillana, Madrid, 1996.
- García Espada, Antonio, *Marco Polo y la Cruzada. Historia de la literatura de viajes a las Indias en el siglo XIV*, Marcial Pons, Madrid, 2009.
- García Espada, Antonio, *El Imperio Mongol*, Síntesis, Madrid, 2017.

- García Espada, Antonio, “Marco Polo, semuren de Qublai Khan”. En María del Pilar Carceller Cerviño, *Viajes y viajeros en la Edad Media*, La Ergástula, Madrid, 2021, pp. 269-290.
- García Iglesias, Luis, “Las peregrinaciones en la Antigüedad”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, núm. 13-14, 1986-87, pp. 301-312.
- García Paredes, José C. R., *Mariología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.
- García Piqueras, Isabel, “Análisis de los elementos maravillosos en la redacción de *La Fazienda de Ultramar*”. En José Manuel Lucía Megías, *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 1995)*, vol. 1, Alcalá de Henares, 1997, pp. 653-660.
- García Sánchez, Enrique, “Libros de viaje en la península ibérica durante la Edad Media: bibliografía”, *LEMIR. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, núm. 14, 2010, pp. 353-402.
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Mahoma*, UTEHA, México D.F., 1960.
- Geary, Patrick, “Sacred commodities: the circulation of medieval relics”. En Arjun Appadurai (ed.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 169-191.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2006.
- Gensini, Sergio, *Viaggiare nel Medioevo*, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Pacini, Pisa, 2000.
- Gernet, Jacques, *El mundo chino*, Crítica, Barcelona, 2019.
- Gil, Juan, “De los mitos de las Indias”. En Carmen Bernard, *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1994, pp. 266-288.
- Gil, Juan, *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad clásica y del Medioevo occidental*, Alianza, Madrid, 1995.
- Gil, Juan, “Los ríos del Paraíso”, *Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, vol. 17, núm. 17-18, 2005, pp. 193-230.
- Giménez, Gilberto, “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, *Culturas y representaciones sociales*, vol. 1, núm. 1, 2006, pp. 129-144.

- Gingras, Francis, *Une étrange constance. Les motifs merveilleux dans les littératures d'expression française du Moyen Age à nos jours*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2006.
- Giralt, Sebastià, "Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c.1230-1310", *Clío & Crimen*, núm. 8, 2011, pp. 14-72.
- Glacken, Clarence J., *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1996.
- Glare, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press – Oxford University Press, London, 1968.
- Góngora, María Eugenia, "El diamante y el imán, dos temas tradicionales en la escritura medieval", *Revista Chilena de Literatura*, núm. 24, 1984, pp. 29-45.
- González Luis, José, "Origen y espíritu de las antiguas peregrinaciones *Ad Loca Sancta*", *Fortunatae: Revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, núm. 3, 1992, pp. 265-285.
- Gonzalez, Sara, "D'une histoire à l'autre: la mystification du lignage de Pero Tafur dans son récit de voyage *Andanças e viajes (XV siècle)*", *Atalaya. Revue d'études médiévales romanes*, 13, 2013. Disponible en: <https://journals.openedition.org/atalaya/957> (Junio, 2020).
- González Marrero, José Antonio, "La importancia de la Biblia en la redacción de la *Navigatio Sancti Brendani*", *Fortvnatae*, 11, 1999, pp. 205-214.
- González Marrero, José Antonio, "Predicar en un mar desértico: la *Vita Sancti Machutis*", *Medievalia*, 37, 2005, pp. 61-68.
- González Marrero, José Antonio, "Concepto o conceptos de *peregrinatio* en las *Vitae Sanctorum Hiberniae*", *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades*, 33, 2021, pp. 1-14.
- González Rolán, Tomás y Saquero Suárez-Somonte, Pilar, "La imagen polimórfica de Alejandro Magno desde la Antigüedad latina al Medioevo hispánico: edición y estudio de las fuentes de un desatendido *Libro de Alexandre* prosificado", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 23, núm. 1, 2003, pp. 107-152.

- González Rolán, Tomás, “La carta del Preste Juan de las Indias. Un ejemplo de la superación de las fronteras culturales y del interés europeo por el mundo maravilloso de Oriente”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 22, 2014, pp. 11-28.
- González Rolán, Tomás, “Viaje imaginario y utopía: la difusión de la *Carta del Preste Juan* en la España del siglo XV”, *Revista de Estudios Latinos*, núm. 14, 2014, pp. 97-117.
- Goodich, Michael E., *Miracles and Wonders. The development of the concept of miracle, 1150-1350*, Routledge, London & New York, 2016.
- Goodwin, Jason, *Los Señores del Horizonte. Una historia del Imperio Otomano*, Alianza, Madrid, 2004.
- Goulding, Robert, “Illusion”. En Sophie Page y Catherine Rider, *The Routledge History of Medieval Magic*, Routledge, London and New York, 2019, pp. 312-330.
- Greenblatt, Stephen, *Marvelous Possessions. The wonder of the New World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Greenblatt, Stephen, *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*, Marbot, Barcelona, 2008.
- Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1981.
- Grossberg, Lawrence, “Identity and Cultural Studies: Is that all there is?”. En Stuart Hall y Paul Du Gay, *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications, London, California & New Delhi, 2003, pp. 87-107.
- Grousset, René, *Historia de Asia*, Eudeba, Buenos Aires, 1962.
- Grousset, René, *El Conquistador del Mundo. Vida de Gengis Kan*, Acantilado, Barcelona, 2015.
- Grunebaun, G. E. Von, *El Islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Siglo XXI, México D.F., 2009.
- Guénon, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Paidós, Barcelona, 2020.
- Guerrero Arias, Patricio, *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Ediciones Abya-Yala, Escuela de Antropología Aplicada, UPS, Quito, 2002.
- Haag, Herbert, *Breve diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, 2001.

- Hall, Stuart, "Introduction: Who Needs 'Identity'?" En Stuart Hall y Paul Du Gay, *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications, London, California & New Delhi, 2003, pp. 1-17.
- Hambly, Gavin, *Asia central*, Siglo XXI, México D.F., 2006.
- Harris, Jonathan, "Las últimas cruzadas. El desafío otomano". En Thomas Madden, *Cruzadas*, Blume, Barcelona, 2008, pp. 173-199.
- Hartog, François, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.
- Heers, Jacques, *Marco Polo*, Biblioteca ABC, Folio, Barcelona, 2004.
- Helleiner, Karl F., "Prester John's Letter: A Mediaeval Utopia", *Phoenix*, vol. 13, núm. 2, 1959, pp. 47-57.
- Hernando, José Luis; García Guinea, Miguel Ángel y Huerta Huerta, Pedro Luis, *Viajes y viajeros en la España medieval*, Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 1989.
- Herrero Massari, José Manuel, "La percepción de la maravilla en los relatos de viajes portugueses y españoles de los siglos XVI y XVII". En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 291-305.
- Hope, Michael, "Some notes on Revenge and Justice in the Mongol Empire and the Il-Khanate of Iran", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 136, núm. 3, 2016, pp. 551-566.
- Horne, Charles Francis, *The Sacred Books and Early Literature of the East*, Parke, Austin and Lipscomb, New York and London, 1917.
- Hourani, Albert, *La historia de los árabes*, Ediciones B, Barcelona, 2003.
- Huizinga, Johan, *El concepto de historia y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1980.
- Hutchinson, John y Smith, Anthony D., *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1996.
- Iglesias Rodríguez, Juan José, "Las entradas de cristianos en Berbería (siglos XV-XVI). Relaciones pacíficas y violentas", *Revista de Historia El Puerto*, núm. 50, 2013, pp. 9-34.

- Imber, Colin, *El Imperio Otomano, 1300-1650*, Ediciones B, Barcelona, 2004.
- Izaola, Amaia y Zubero, Imanol, “La cuestión del otro: forasteros, extranjeros, extraños y monstruos”, *Papers*, 100, 1, 2015, pp. 105-129.
- James, E. O., *Historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 2016.
- Jackson, Isaac, “Who was sir John Mandeville? A fresh clue”, *The Modern Language Review*, vol. 23, núm. 4, 1928, pp. 466-468.
- Jackson, Peter, *The Delhi Sultanate. A political and Military History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Jackson, Peter, *The Mongols and the Islamic World. From conquest to conversion*, Yale University Press, New Haven & London, 2017.
- Jackson, Peter, *The Mongols and the West, 1221-1410*, Routledge, London & New York, 2018.
- Jaspert, Nikolas, “Objetos jerosolimitanos medievales: actantes transmediterráneos”. En A. Orriols, J. Cerdà y J. Duran-Porta (eds.), *Imago & mirabilia. Las formas del prodigio en el Mediterráneo medieval*, Publicacions de la UAB, Bellaterra, 2020, pp. 215-236.
- Jenkins, Richard, *Social Identity*, Routledge, London & New York, 2008.
- Jiménez de la Espada, Marcos (ed.), *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439)*, Imprenta de Miguel Ginesta, Colección de Libros Españoles Raros y Curiosos, VIII, Madrid, 1874.
- Jiménez de la Espada, Marcos (ed.), *Libro del Conosçimiento*, Imprenta de T. Fortanet, Madrid, 1877.
- Jiménez de la Espada, Marcos (ed.), *Andanzas y viajes de un hidalgo español*, Miraguano-Polifemo, Madrid, 1995.
- Jirousek, Charlotte, “Clothing”. En Richard Martin, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, vol. 1, A-L, Macmillan Reference USA, Thomson Gale, New York, 2004, pp. 149-151.
- Jones, Siân, *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*, Routledge, London & New York, 2003.
- Justice, Steven, “Did the Middle Ages believe in their Miracles?”, *Representations*, vol. 103, núm. 1, 2008, pp. 1-29.

- Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1986.
- Kappler, Claude, “Le mónstre médiéval”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 58, núm. 3, 1978, pp. 253-264.
- Karnes, Michelle, “Marvels in the medieval imagination”, *Speculum*, vol. 90, núm. 2, 2015, pp. 327-365.
- Khanmohamadi, Shirin A., *In Light of Another’s Word: European Ethnography in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014.
- Khvalkov, Ievgen y Pérez Tostado, Igor, “El mercado de esclavos en la región del Mar Negro, siglos XIV y XV”, *Historia Social*, núm. 87, 2017, pp. 89-110.
- Kinoshita, Sharon, “Reorientations: The Worlding of Marco Polo”. En John M. Ganim y Shayne Aaron Legassie, *Cosmopolitanism and the Middle Ages*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, pp. 39-57.
- Kinoshita, Sharon, “Travelers: texts and contexts”. En Elizabeth Lambourn, *A cultural history of the sea. In the Medieval Age*, vol. 2, Bloomsbury Academic, London, 2021, pp. 141-160.
- Kitsikis, Dimitri, *El Imperio Otomano*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989.
- Klassen, Frank, “Necromancy”. En Sophie Page y Catherine Rider, *The Routledge History of Medieval Magic*, Routledge, London and New York, 2019, pp. 201-211.
- Klingshirn, William E., “Isidore of Seville’s taxonomy of magicians and diviners”, *Traditio, Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, vol. 58, 2003, pp. 59-90.
- Knust, H. y Stuebe, R., ‘*El libro de Marco Polo*’. *Aus dem vermächtnis der Dr. Hermann Knust nach der Madrider Handschrift*, Dr. Steele & Co., Leipzig, 1902.
- Kroeber, A. L. y Kluckhohn, Clyde, *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Vintage Books, New York, 1952.
- Krotz, Esteban, “Alteridad y pregunta antropológica”, *Alteridades*, vol. 4, núm. 8, 1994, pp. 5-11.
- Labarge, Margaret Wade, *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos*, Nerea, Madrid, 2000.

- Lacarra, María Jesús, “La imaginación en los primeros libros de viajes”. En María Isabel Toro Pascua (ed.), *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 1989)*, vol. 1, 1994, pp. 501-509.
- Lacarra, María Jesús, “El *Libro del Conosçimiento*: un viaje alrededor de un mapa”. En María Jesús Lacarra, María del Carmen Lacarra Ducay y Alberto Montaner (eds.), *Libro del Conosçimiento de todos los rregnos et tierras et señoríos que son por el mundo, et de las señales et armas que han*, edición facsimilar del manuscrito Z, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1999, pp. 77-93.
- Lacarra, María Jesús, “El *Libro del conosçimiento de todos los reinos del mundo*: la lectura sapiencial de un libro de viajes imaginarios”, *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, núm. 4, 2000. Disponible en: <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Lacarra.htm> (Mayo, 2020).
- Lacarra, María Jesús, “Aventuras y desventuras del *Libro del Anticristo* de Martín Martínez de Ampíes [Zaragoza: Pablo Hurus, 1496]”, en *La razón es Aurora. Estudios en Homenaje a la profesora Aurora Egido*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2017, pp. 69-79.
- Lacarra, María Jesús; Lacarra Ducay, María del Carmen y Montaner, Alberto (eds.), *Libro del conosçimiento de todos los rregnos et tierras e señoríos que son por el mundo et de las señales et armas que han*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1999.
- Lacarra Ducay, María del Carmen, “Las ilustraciones figurativas del manuscrito Z del *Libro del Conosçimiento*”. En María Jesús Lacarra, María del Carmen Lacarra Ducay y Alberto Montaner, *Libro del Conosçimiento de todos los rregnos et tierras et señoríos que son por el mundo, et de las señales et armas que han*, edición facsimilar del manuscrito Z, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1999, pp. 31-42.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, *El mundo de los viajeros medievales*, Anaya, Madrid, 1992.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Mundo real y mundos imaginarios: John Mandeville”. En AA.VV., *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Lunweg, Barcelona, 2007, pp. 55-76.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Espacios y viajes. El mundo exterior de los europeos en la Edad Media*, Dykinson, Madrid, 2020.

- Ladner, Gerhart B., "Homo Viator: medieval ideas on alienation and order", *Speculum*, vol. 42, núm. 2, 1967, pp. 233-259.
- Lama de la Cruz, Víctor de, *Relatos de viaje por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, Miraguano, Madrid, 2013.
- Lama de la Cruz, Víctor de, "Maravilla en libros de peregrinación a Tierra Santa". En José María Díez Borque (dir.), Jaime Olmedo y Laura Puerto (eds.), *Heterodoxia, marginalidad y maravilla en los siglos de Oro*, Visor, Madrid, 2016, pp. 149-166.
- Lama de la Cruz, Víctor de, *Urbs Beata Hierusalem. Los viajes a Tierra Santa en los siglos XVI y XVII*, Biblioteca Nacional de España, Madrid, 2017.
- Lama de la Cruz, Víctor de, "El último reino del Preste Juan: la utopía de Luis de Urreta en su *Historia eclesiástica, política, natural y moral de los grandes y remotos reynos de la Etiopía*". En Rafael Beltrán (ed.), *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente, siglos XIV-XVII*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2019, pp. 91-121.
- Lama de la Cruz, Víctor de, "Andanzas y espejismos del Preste Juan: de la leyenda medieval al motivo retórico de los Siglos de Oro". En Victoria Béguelin-Argimón (ed.), *Viajes hacia Oriente en el mundo hispánico durante el Medioevo y la Modernidad. Retórica, textos, contextos*, Visor, Madrid, 2021, pp. 169-205.
- Lane, George, *Daily life in the Mongol Empire*, Greenwood Press, Wesport-London, 2006.
- Lapidus, Ira M., "The grain economy of Mamluk Egypt", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 12, núm. 1, 1969, pp. 1-15.
- Lapidus, Ira M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Lapina, Elizabeth, *Warfare and the miraculous in the chronicles of the First Crusade*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2015.
- Larner, John, *Marco Polo and the Discovery of the World*, Yale University Press, New Haven and London, 1999.
- Lasso de la Vega, Ángel, *Viajeros españoles en la Edad Media*, Conferencia pronunciada en la Sociedad Geográfica de Madrid (7 de marzo de 1882), Imprenta de Fortanet, Madrid, 1882.

- Lawrence-Mathers, Anne y Escobar-Vargas, Carolina, *Magic and Medieval Society*, Routledge, London and New York, 2014.
- Layard, Arthur, *Voyages and Travels by Sir John Mandeville*, D. Appleton and Company, New York, 1899.
- Leahy, Chad, “La retórica del deseo en los relatos de viaje a Tierra Santa”, *Criticón*, 128, 2016, pp. 85-101.
- Leclercq-Marx, Jacqueline, “Monstruos en la escritura, monstruos en imágenes. La doble tradición medieval”, *Quintana*, núm. 4, 2005, pp. 13-53.
- Legassie, Shayne Aaron, “Chivalric Travel in the Mediterranean: Converts, Kings and Christian Knights in Pero Tafur’s *Andanças*”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 41, 3, 2011, pp. 515-544.
- Legassie, Shayne Aaron, *The Medieval Invention of Travel*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2017.
- Le Goff, Jacques, *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1962.
- Le Goff, Jacques, “El Occidente medieval y el Océano Índico: un horizonte onírico”. En *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 265-278.
- Le Goff, Jacques, “Las mentalidades. Una historia ambigua”. En Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la Historia*, vol. 3, Laia, Barcelona, 1985, pp. 81-98.
- Le Goff, Jacques, “Lo maravilloso”. En Le Goff, Jacques y Schmitt, Jean-Claude, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003, pp. 468-479.
- Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 2008.
- Le Goff, Jacques, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2010.
- Le Goff, Jacques y Schmitt, Jean-Claude, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003.
- Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2016.
- Lemarchand, Marie-José, “Introducción”. En Benedeit y Mandeville, *Libros de Maravillas*, Siruela, Madrid, 2002, pp. 11-30.

- Lemarchand, Marie-José, “La recepción de un manuscrito francés del *Libro de las Maravillas del Mundo*: ¿un dato nuevo sobre la identidad del autor?”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 307-313.
- León-Dufour, X., *Vocabulario de la teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1965.
- Le Strange, Guy (trad.); Clavijo, *Embassy to Tamerlane, 1403-1406*, George Routledge and Sons, Broadway House, Carter Lane, London, 1928.
- Letts, Malcolm; Pero Tafur, *Travel and Adventures 1435-1439*, George Routledge and Sons, Broadway House, Carter Lane, London, 1926.
- Letts, Malcolm, *The Pilgrimage of Arnold von Harff knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499*, Hakluyt Society, London, 1946.
- Levinson, David, *Ethnic Relations: a Cross-Cultural Encyclopedia*, ABC-CLIO, California, 1994.
- Lewis, Bernard, *El mundo del Islam. Gente, cultura, fe*, Destino, Barcelona, 1995.
- Lewis, Bernard, *Los árabes en la historia*, Edhasa, Barcelona, 2004.
- Liberatori, Filomena, “Ideale cavalleresco e mercantilismo nelle *Andanças* di Pero Tafur”, *Studi di Iberistiche*, núm. 9, 1987, pp. 109-138.
- Lida de Malkiel, María Rosa, “Alejandro en Jerusalén”, *Romance Philology*, vol. 10, núm. 3, 1957, pp. 185-196.
- Lightsey, Scott, *Manmade Marvels in Medieval Culture and Literature*, Palgrave Macmillan, New York, 2007.
- Lindberg, David C., *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450)*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Lindsay, James E., *Daily life in the Medieval Islamic World*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2008.
- Lionarons, Joyce Tally, “Magic, machines and deception: technology in the *Canterbury Tales*”, *The Chaucer Review*, vol. 27, núm. 4, 1993, pp. 377-386.
- Liria Montañés, Pilar (ed.), *Libro de las maravillas del mundo, de Juan de Mandevilla*, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, Zaragoza, 1979.

- Lizabe, Gladys y Beltrán, Rafael, “Viajeras y santas contra dragones: de la *peregrinatio* de Egeria (s. IV) a la leyenda de la doncella en la Embajada a Tamorlan (s. XIV)”, *Revista Melibea*, vol. 15, 1, 2021, pp. 53-73.
- Llaguno y Amírola, Eugenio (ed.), Gutierre Díaz de Games, *Crónica de don Pero Niño, conde de Buelna*, Real Academia de Historia, Madrid, 1782.
- Llinares, Joan B., “Edward Said y la reflexión sobre Europa”, *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, núm. 6, 2006, pp. 37-63.
- Longinotti, María Cristina, “Los agüeros en la España medieval”, *Estudios de Historia de España*, núm. 5, 1996, pp. 21-41.
- Lopes, Paulo, “A representação do corpo dos habitantes dos confins do mundo no *Libro del Conosçimiento*”, *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, Edições Colibri, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005, pp. 77-93.
- Lopes, Paulo, “Os libros de viagens medievais”, *Medievalista*, Año 2, núm. 2, 2006, pp. 1-32.
- Lopes, Paulo, “O mundo como lugar de poderes no *Libro de Conhecimento*”, *Armas e Troféus. Revista de História, Heráldica, Genealogia e Arte*, Serie IX, Tomo XVII, 2015, pp. 141-196.
- Lopes, Paulo, “*Peregrinatio ad Terram Sanctam*. The Mediterranean geography of Christian wonders in the Book of the Infante Pedro of Portugal”. En A. Orriols, J. Cerdà & J. Duran-Porta (eds.), *Imago & mirabilia. Las formas del prodigio en el Mediterráneo medieval*, Publicacions de la UAB, Bellaterra, 2020, pp. 99-109.
- López Estrada, Francisco (ed.), Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Madrid, CSIC, 1943.
- López Estrada, Francisco, *Introducción a la literatura medieval española*, Gredos, Madrid, 1962.
- López Estrada, Francisco, “Procedimientos narrativos en la *Embajada a Tamorlán*”, *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, núm. 1, 1984, pp. 129-130.
- López Estrada, Francisco (ed.), Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Clásicos Castalia, Madrid, 1999.
- López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2003.

- López Estrada, Francisco, “Ruy González de Clavijo. La embajada a Tamorlán. Relato del viaje a Samarcanda y regreso (1403-1406)”, *Arbor*, CLXXX, 711-712, 2005, pp. 515-535.
- López Estrada, Francisco, “Introducción”, en Ruy González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, Castalia, Barcelona, 2018, pp. 9-51.
- Lopez, Robert Sabatino, *La revolución comercial en la Europa medieval*, El Albir, Barcelona, 1981.
- Low, Katherine, “Lot’s wife is still standing: in search of the pillar of salt”, *Journal of the Bible and its Reception*, 8, 1, 2021, pp. 81-95.
- Lyman, Thomas, “The Pilgrimage Roads Revisited”, *Gesta*, vol. 8, núm. 2, 1969, pp. 30-44.
- Macleod Higgins, Iain, *Writing East. The ‘Travels’ of Sir John Mandeville*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997.
- Madden, Thomas, *Cruzadas*, Blume, Barcelona, 2008.
- Maíllo Salgado, Felipe, “Diacronía y sentido del término Elche. Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. XXXI, fasc. 1, Universidad de Granada, 1982, pp. 79-98.
- Maíllo Salgado, Felipe, *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media. Consideraciones históricas y filológicas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998.
- Maíllo Salgado, Felipe, *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, Abada, Madrid, 2013.
- Malaxacheverría, Ignacio, *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid, 2002.
- Malesevic, Sinisa, *The Sociology of Ethnicity*, SAGE Publications, London, 2004.
- Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press, Illinois, 1948.
- Malinowski, Bronislaw, *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid, 1984.
- Mann, Stuart, *An Indo-European Comparative Dictionary*, Helmut Busket Verlag, Hamburg, 1984/7.
- Mansefield, John (ed.), *The travel of Marco Polo the Venetian*, J. M. Dent, London, 1908.
- Mantel, María Marcela, “Etnogénesis, relatos de origen, etnicidad e identidad étnica: en torno a los conceptos y sus definiciones”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 51, 2017, pp. 78-79.

- Mantran, Robert, *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*, Labor, Barcelona, 1982.
- Manuel Cuenca, Carmen, “Elementos fantásticos en *Los Viajes* de Juan de Mandeville”, *Atlantis*, vol. 8, núm.1-2, 1986, pp. 21-35.
- Marcos Casquero, Manuel Antonio, “El tema de Bruto, fundador de Britania, en la Crónica medieval de Díez de Games”, *Helmántica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, tomo 45, núm. 136-138, 1994, pp. 421-450.
- Marcos Marín, Francisco, “Notas de literatura medieval (Alejandro, Mainete, Marco Polo...) desde la investigación léxica de «brahmán» y sus variantes”. En J. Jud y A. Steiger, *Vox Romanica. Annales Helvetici Explorandis Linguis Romanicis Destinati*, 36, Francke Verlag Bern, 1997, pp. 121-161.
- Marino, Nancy, “Introduction”, en *El Libro del conocimiento de todos los reinos (The Book of the Knowledge of All Kingdoms)*, Arizona Center of Medieval and Renaissance Studies, Arizona, 1999, pp. XI-LVII.
- Markham, Clements R., *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timour, at Samarcand, A.D. 1403-06*, Hakluyt Society, London, 1859.
- Markham, Clements R., *Book of the Knowledge of All the Kingdoms, Lands, and Lordships that are in the world*, The Hakluyt Society, London, 1912.
- Marozzi, Justin, *Tamerlán. Espada del Islam y conquistador del mundo*, Ariel, Barcelona, 2009.
- Marsden, William, *The travels of Marco Polo*, Cox and Baylis, London, 1818.
- Marsh, John Osborn, *The Spanish Version of Sir John Mandeville's 'Travels'. A critical edition*, PhD Thesis, University of Wisconsin, Madison, 1950.
- Marti, Melisa Laura, “Noticias de reinos lejanos. La imagen del mundo medieval en los relatos de viajes de la Baja Edad Media”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, núm. 40, 2018, pp. 195-211.
- Marín Pina, María Carmen, “Aproximación al tema de la *Virgo Bellatrix* en los libros de caballería españoles”, *Criticón*, núm. 45, 1989, pp. 81-94.
- Martín Prieto, Pablo, “Las huellas del miedo en la literatura de viajes medieval: una aproximación metodológica”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, tomo 25, 2012, pp. 255-284.

- Martín Santo, Noemí, “El espacio y la maravilla en el *Libro de Alexandre*”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, núm. 32, 2016, pp. 559-569.
- Martínez, Adriana, “Los monstruos y los lugares de maravilla”, *Stylos*, núm. 18, 2009, pp. 63-74.
- Martínez García, Pedro, “*Andanças e viajes*: el otro Pero Tafur”, *Edad Media. Revista de Historia*, núm. 11, 2010, pp. 263-284.
- Martínez García, Pedro, *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, 2015.
- Martínez García, Pedro, “«Esto yo non lo vi, pero dicho me fue»: lo maravilloso y lo monstruoso en el relato de viajes bajomedieval”. En María del Pilar Carceller Cerviño (coord.), *Viajes y viajeros en la Edad Media*, La Ergástula, Madrid, 2021, pp. 111-127.
- Martínez Calvo, Pascual, *Diccionario Latino-Castellano Etimológico*, Cometa, Colección Cultura Clásica, Zaragoza, 2009.
- Mattoso, José, “A necromancia na Idade Média”, *Humanitas*, vol. L, tomo 1, Coimbra University Press, 1998, pp. 263-283.
- Mauss, Marcel, *A general theory of magic*, Routledge, New York, 2005.
- May, Timothy, *The Mongol Empire. A historical encyclopedia*, ABC-CLIO, California, Colorado, 2017.
- Mayor, Adrienne, *The Amazons. Lives & Legends of Warrior Women across the Ancient World*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2014.
- Mazzi, Maria Serena, *Los viajeros medievales*, Machado Libros, Madrid, 2018.
- Medel, Marchena, Ignacio, “Viajar en la Edad Media: bibliografía”. En José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), *Viajar en la Edad Media*, XIX Semana de Estudios Medievales, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2009, pp. 509-572.
- Meillet, Antoine y Ernout, Alfred, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1951.
- Mejía, Carmen, “El Libro del Infante don Pedro de Portugal”. En *Medievo y Literatura, Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* [27 de septiembre – 1 de octubre, 1993, Granada], ed. Juan Paredes, vol. 3, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 311-319.

- Mejía, Carmen, “El libro del Infante don Pedro de Portugal: estudio crítico y problemas de transmisión”, *Revista de Filología Románica*, núm. 15, 1998, pp. 215-232.
- Ménard, Philippe, “L’edition du *Devisement du Monde* de Marco Polo”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 149, 1, 2005, pp. 407-435.
- Ménard, Philippe, “Les mots orientaux dans le texte de Marco Polo”, *Romance Philology*, vol. 63, núm. 2, 2009, pp. 87-135.
- Meregalli, Franco, “Las memorias de Pero Tafur”, *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 6, 1987, pp. 297-305.
- Mérida Jiménez, Rafael, *‘Fuera de la orden de natura’: magias, milagros y maravillas en el «Amadís de Gaula»*, Reichenberger, Kassel, 2001.
- Metzler, Irina, “Perceptions of hot climate in medieval cosmography and travel literature”, *Reading Medieval Studies*, XXIII, 1997, pp. 69-105.
- Millán, Silvia, *Reinos de amazonas en la literatura española de la Edad Media y los Siglos de Oro: arquetipos, género y alteridad*, Tesis Doctoral de Estudios Hispánicos Avanzados, Universitat de València, Valencia, 2017.
- Molina, Ángel Luis, “Pedro Tafur, un hidalgo castellano en Tierra Santa y Egipto”, *Cuadernos de Turismo*, núm. 27, Universidad de Murcia, 2011, pp. 641-662.
- Molina, Ángel Luis, “Pero Tafur en Italia (1436-1439)”, *Revista Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, núm. 16, 2014, pp. 277-230.
- Molina, Ángel Luis, “Viaje de Pero Tafur por las islas griegas, Constantinopla y Mar Negro (octubre de 1437-mayo de 1438)”, *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, vol. 18, núm. 3, 2016, pp. 855-903.
- Moll, Jaime (ed.); Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, edición facsímil, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1974.
- Mollat, Michel, *Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1990.
- Montaner, Alberto, “El *Libro del Conosçimiento* como libro de armería”. En María Jesús Lacarra, María del Carmen Lacarra Ducay y Alberto Montaner (eds.), *Libro del Conosçimiento de todos los rregnos et tierras et señoríos que son por el mundo, et de las señales et armas que han*, edición facsimilar del manuscrito Z, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1999, pp. 43-75.

- Montaner, Alberto, “Las maravillas de La Meca en el *Libro del Conoscimiento* y en el *Digenis Akritas*”. En Margarita Freixas y Silvia Iriso (eds.), *VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 1999)*, Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santander, 2000, pp. 1313-1325.
- Morales, Ana María, “Lo maravilloso medieval en literatura”, *El hilo de la fábula*, núm. 2, 2003, pp. 118-129.
- Morales Osorio, Susana y Fernández Hoyos, Sonia, “El Mediterráneo a través de la ficción: el extraño caso de Sir John Mandeville”, *Anuario de Estudios Medievales*, 36, 1, 2006, pp. 335-354.
- Morales Muñiz, Dolores Carmen, “El simbolismo animal en la cultura medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, tomo 9, 1996, pp. 229-255.
- Morgan, David, *Medieval Persia, 1040-1797*, Routledge, London and New York, 2016.
- Morgan, D. O., “The ‘Great «yasa» of Chingiz Khan’ and Mongol Law in the Ilkhanate”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 49, núm. 1, 1986, pp. 163-176.
- Moule, A. C., “Marco Polo’s Description of Quinsai”, *T’oung Pao*, vol. 33, 2, 1937, pp. 105-128.
- Moule, A. C., *Quinsai with other notes on Marco Polo*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Moule, A. C. y Pelliot, Paul, *Marco Polo. The description of the world*, George Routledge & Sons, Carter Lane, London, 1938.
- Moya Córdoba, Carlos, “El viaje en la era vikinga. Una aproximación”. En María del Pilar Carceller Cerviño (coord.), *Viajes y viajeros en la Edad Media*, La Ergástula, Madrid, 2021, pp. 247-267.
- Muchembled, Robert, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2021.
- Murray, Hugh, *Historical account of Discoveries and Travels in Asia. From the earliest ages to the present time*, Archibald Constable and Co. Edinburgh, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, London, Edinburgh, 1820.
- Murray, Hugh (ed.), *The travels of Marco Polo, greatly amended and enlarged*, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1845.

- Navas Sánchez-Élez, María Victoria, “‘Falsos amigos’ y ‘verdaderos amigos’ en el *Livro do Infante D. Pedro de Portugal* (1644)”, *Revista de Filología Románica*, núm. 22, 2005, pp. 59-95.
- Newby, Gordon D., *Breve Enciclopedia del Islam*, Alianza, Madrid, 2004.
- Newman, Paul B., *Travel and Trade in the Middle Ages*, McFarland & Company, Jefferson, North Carolina and London, 2011.
- Newton, Arthur Percival, *Travel and travellers of the Middle Ages*, Routledge, London and New York, 2002.
- Nicola, Bruno de, “Women and the Economy of the Mongol Empire”. En *Women in Mongol Iran. The Khatuns, 1206-1335*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017, pp. 132-149.
- Nieto Ibáñez, Jesús María, “La mitología universal de Pseudo-Eupólemo (Eus. PE IX 18, 2)”. En Luis Gil Fernández, et. al. (eds.), *Corolla Complutensis: in memoriam Josephi S. Lasso de la Vega contexta*, Editorial Complutense, Madrid, 1998, pp. 525-530.
- Nieto Orriols, Daniel, “En torno a la identidad romana: balance crítico de sus teorías contemporáneas”, *Revista Historia*, núm. 26, vol. 2, 2019, pp. 219-251.
- Nitti, John, *An edition, study and vocabulary of the unique aragonese ‘Book of Marco Polo’, translated by Juan Fernández de Heredia*, University of Wisconsin, Madison, 1972.
- Nitti, John, *Juan Fernández de Heredia’s Aragonese Version of the Libro de Marco Polo*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1980.
- Nitti, John y Kasten, Lloyd (eds.), *The electronic texts and concordances of Medieval-Aragonese Manuscripts*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1997.
- North, Michael, *The expansion of Europe, 1250-1500*, Manchester University Press, Manchester & New York, 2012.
- Novoa Portela, Feliciano, “Los viajeros de Dios en la Edad Media”. En AA.VV., *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Lunweg, Barcelona, 2007, pp. 159-196.
- Novoa Portela, Feliciano y Villalba Ruiz de Toledo, Francisco, *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Lunweg, Barcelona, 2007.
- Ochoa, José, “La Embajada a Tamorlán. Su recorrido por el Mediterráneo Occidental”, *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 10, 1991-1992, pp. 149-168.

- Ochoa, José, “La descripción de Jerusalén en Pero Tafur”. En Aires Nascimento y Cristina Almeida Ribeiro (eds.), *Literatura Medieval*, Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1991), vol. 3, Edições Cosmos, Lisboa, 1993, pp. 147-156.
- O’Doherty, Marianne y Schmieder, Felicitas, *Travels and Mobilities in the Middle Ages. From the Atlantic to the Black Sea*, Brepols, Turnhout, 2015.
- Olcina Cantos, Jorge, “El clima: factor de diferenciación espacial. Divisiones regionales del mundo desde la Antigüedad al siglo XVIII”, *Investigaciones Geográficas*, núm. 15, 1996, pp. 79-98.
- Ohler, Norbert, *The medieval traveller*, The Boydell Press, Woodbridge, 2010.
- Olschki, Leonardo, *Marco Polo’s Asia. An introduction to his ‘Description of the World’ called ‘Il Milione’*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1960.
- Orriols, Anna; Cerdà, Jordi & Duran-Porta, Joan, *Imago & Mirabilia. Las formas del prodigio en el Mediterráneo medieval*, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2020.
- Otto, Bernd-Christian, “Towards historicizing ‘Magic’ in Antiquity”, *Numen*, vol. 60, núm. 2/3, 2013, pp. 308-347.
- Page, Sophie, *La astrología en los manuscritos medievales*, The British Library, AyN Ediciones, Madrid, 2006.
- Page, Sophie, *La magia en los manuscritos medievales*, The British Library, AyN Ediciones, Madrid, 2006.
- Page, Sophie y Rider, Catherine, *The Routledge History of Medieval Magic*, Routledge, London & New York, 2021.
- Paniagua Pérez, Jesús, “Los *mirabilia* medievales y los conquistadores y exploradores de América”, *Estudios Humanísticos. Historia*, núm. 7, 2008, pp. 139-159.
- Pascual, Carlos, “Egeria, la dama peregrina”, *Arbor*, CLXXX, 711-712, 2005, pp. 451-464.
- Pasero Díaz-Guerra, David, “La razón de ser de las gemas a través de los lapidarios en castellano (ss. XIII-XVI)”, *Edad Media: Revista de Historia*, núm. 19, 2018, pp. 332-365.
- Pastoureau, Michel, *Diccionario de los colores*, Paidós, Barcelona, 2013.

- Patch, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1956.
- Pelaz Flores, Diana, “Miradas sobre el ‘otro’ de los ‘otros’. Las minorías religiosas en los libros de viajes castellanos de la Baja Edad Media”. En Rica Amrán y Antonio Cortijo Ocaña (eds.), *La mirada del otro. Las minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*, Publications of eHumanista, University of California, Santa Barbara, 2020, pp. 177-194.
- Penzer, N. M., *The most noble and famous travels of Marco Polo together with the Travels of Nicolò de’ Conti*, The Argonaut Press, London, 1929.
- Pérez, Paula, “Análisis de dos relatos maravillosos del *Libro del cavallero Zifar*”, *Tirant*, 21, 2018, pp. 433-456.
- Pérez Bosch, Estela, “Presentación: Mandeville. Un viajero de escritorio”. En Juan de Mandevilla (Valencia, Joan Navarro, 1540), *Libro de las maravillas del mundo*, Parnaseo, Lemir, Textos. Disponible en: https://parnaseo.uv.es/lemir/textos/mandeville/MAND_PAR.htm (Junio, 2020).
- Pérez Rodenas, Sandra, “Las hormigas guardianas de tesoros que encontraron los viajeros de Oriente: desde Heródoto hasta el siglo XIV”. En Rafael Beltrán (ed.), *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente, siglos XIV-XVII*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2019, pp. 297-312.
- Pérez-Embid Wamba, Javier, *La India medieval: siglos VI-XV*, Arco Libros, Madrid, 2008.
- Pérez, Santiago, “El motivo de los ‘Hombres salvajes’ en *El Victorial*”. En Chicote, Gloria B. (ed.), *Extraños en la casa. Alteridad y representaciones ficcionales en la literatura española (siglos XIII al XVII)*, Editorial de la Universidad de La Plata, Buenos Aires, 2007, pp. 55-66.
- Pérez Priego, Miguel Ángel, “Maravillas en los libros de viajes medievales”, *Compás de Letras*, núm. 7, 1995, pp. 65-78.
- Pérez Priego, Miguel Ángel (ed.), *Viajes medievales, II. Embajada a Tamorlán, Andanças e viajes de Pero Tafur, Diarios de Colón*, Biblioteca Castro, Madrid, 2006.
- Pérez Priego, Miguel Ángel (ed.), *Pero Tafur, Andanças e viajes*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2009.

- Pérez Priego, Miguel Ángel, “Encuentro del viajero Pero Tafur con el humanismo florentino del primer cuatrocientos”, *Revista de Literatura*, vol. LXXIII, núm. 145, 2011, pp. 131-142.
- Pérez Priego, Miguel Ángel, “Introducción”. En Pero Tafur, *Andanzas e viajes*, Cátedra, Madrid, 2018, pp. 13-59.
- Petit, Aimé, “Le traitement cortouis du thème des Amazones d’après trois romans antiques: ‘Eneas’, ‘Troie’ et ‘Alexandre’”, *Le Moyen Age*, 1, 1983, pp. 63-84.
- Phillips, J.R.S., *La expansión medieval de Europa*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1994.
- Phillips, Kim M., *Before Orientalism. Asian peoples and cultures in European travel writing, 1245-1510*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014.
- Pickerin, John, “The History of the Paper Money in China”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 1, núm. 2, 1844, pp. 136-142.
- Pinto, Ana, “Anotaciones sobre la versión inglesa de *Los viajes de sir John Mandeville*”, *Revista de Filología Románica*, núm. 8, 1991, pp. 163-164.
- Pirenne, Henri, *Historia económica y social de la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1990.
- Pochekaev, R. Yu., “Chinggis Khan’s Great Yasa in the Mongol Empire and Chinggisid States of the 13th-14th centuries: legal code or ideal ‘law and order’?”, *Golden Horde Review*, vol. 4, núm. 4, 2016, pp. 724-733.
- Pokorny, Julius, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke Verlag, Bern und München, 1959.
- Pollard, A. W., *The Travels of Sir John Mandeville. The version of the Cotton Manuscript in modern spelling*, The Macmillan Company, London and New York, 1900.
- Popeanga, Eugenia, “El discurso medieval en los libros de viajes”, *Revista de Filología Románica*, núm. 8, 1991, pp. 149-162.
- Popeanga, Eugenia, “Lectura e investigación de los libros de viajes medievales”, *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 9-26.
- Popeanga, Eugenia, “El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos”, *Revista de Filología Románica*, Anejo I, 1991, pp. 27-37.

- Popeanga, Eugenia, “El relato de viajes de Odorico de Pordenone”, *Revista de Filología Románica*, núm. 9, 1992, pp. 37-61.
- Popeanga, Eugenia, “La carta del Preste Juan: las versiones catalana y castellana”, *Cuadernos de Filología Italiana*, núm. extraordinario 1-2, 2000, pp. 149-160.
- Popeanga, Eugenia, “Viajeros en busca del Paraíso Terrenal”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 59-75.
- Postan, M., y Rich, E., *Historia económica de Europa: el comercio y la industria en la Edad Media*, 2 vols., Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1967.
- Pottier, Bernard, “Etude lexicologique sur les Inventaires aragonais”, *Vox Romanica*, núm. 10, 1948-1949, pp. 87-219.
- Pottier, Bernard, “Lexique médiéval hispanique”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, núm. 16, 1991, pp. 53-101.
- Prawdin, Michael, *The Mongol Empire. Its Rise and Legacy*, Routledge, London & New York, 2006.
- Quinn, Edward, *A dictionary of Literary and thematic terms*, Facts on File, New York, 2006.
- Ramírez Alvarado, María del Mar, *Construir una imagen. Visión europea del indígena americano*, Fundación el Monte, CSIC, Sevilla, 2001.
- Ramos, J. M. (eds.), *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos (1435-1439)*, Editorial Hernando, Madrid, 1934.
- Raña Dafonte, César, “*Natura optima parens*. La naturaleza en el siglo XII”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 16, 2009, pp. 43-55.
- Raspi, Eduardo Marcos, “Algunas expresiones del culto mariano (s. XIV-XV). Aportes para su estudio”, *Revista Escuela de Historia*, Año 6, vol. 1, núm. 6, Universidad Nacional de Salta, 2007, pp. 361-373.
- Ravenstein, E. G. (ed.), *A journal to the first voyage of Vasco da Gama (1479-1499)*, Hakluyt Society, London, 1898.
- Redhouse, James W., *A Turkish and English Lexicon*, Librairie du Liban, Beirut, 1987.
- Reguillo, Rossana, “El otro antropológico. Poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada”, *Anàlisi*, núm. 29, 2002, pp. 63-79.

- Reichert, Folker, “Los viajes políticos: embajadas y diplomacia”. En AA.VV., *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Lunwerg, Barcelona, 2007, pp. 197-232.
- Richard, Jean, “L’Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge: Roi David et Prêtre Jean”, *Annales d’Éthiopie*, vol. 2, 1957, pp. 225-244.
- Richard, Jean, “European voyages in the Indian Ocean and Caspian Sea (12th-15th century)”, *Iran*, vol. 6, 1968, pp. 45-52.
- Richard, Jean, “Le debut des relations entre la Papauté et les Mongols de Perse”. En *Les relations entre l’Orient et l’Occident au Moyen Age. Etudes et documents*, Variorum Reprints, Londres, 1977, pp. 291-297.
- Richard, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, Turnhout, 1996.
- Richard, Jean, “Marco Polo et les Tartares du Ponant. Sur les chapitres oubliés du *Devisement du Monde*”, *Comptes Rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 151, 4, 2007, pp. 1489-1504.
- Río Ruiz, Manuel Ángel, “Visiones de la etnicidad”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 98, 02, 2002, pp. 79-106.
- Robinson, Margaret, “Some fabulous beasts”, *Folklore*, vol. 76, núm. 4, 1965, pp. 273-287.
- Rodilla, María José, “*Laudibus Urbium*: ciudades orientales en libros de viaje”, *Medievalia*, núm. 34, 2002, pp. 3-8.
- Rodilla, María José, “Espacios sagrados y espacios míticos. La retórica del viaje en las *Andanças* de Pero Tafur”, *Revista Casa del Tiempo*, núm. 76, Universidad Autónoma Metropolitana, 2005, pp. 7-12.
- Rodrigues, Ana Maria, “O Infante Dom Pedro e as suas viagens reais e imaginárias”. En Vania Leite Fróes, et. al., *Viagens e espaços imaginários na Idade Média*, Anpuh-Rio, Rio de Janeiro, 2018, pp. 9-27.
- Rodríguez de la Peña, Manuel Alejandro, *Los reyes sabios: cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Actas, Madrid, 2008.
- Rodríguez López, María Isabel, “El asalto al Olimpo: la Gigantomaquia”, *De Arte*, núm. 8, 2009, pp. 7-26.
- Rodríguez Peinado, Laura, “La ascensión de Alejandro Magno: su iconografía en el mundo medieval”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. X, núm. 18, 2018, pp. 9-23.

- Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Fechos de Alexandre en un libro de viajes”. En Mabel Brizuela, Cristina Estofán, Gladys Gatti y Silvina Perrero, *El Hispanismo al final del Milenio*, V Congreso Argentino de Hispanistas, vol. 1, Comunicarte Editorial, Córdoba, 1999, pp. 243-251.
- Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Narrar, informar, conquistar: los viajes de Juan de Mandevilla en Aragón”, *Studia Neophilologica*, vol. 73, 2001, pp. 184-196.
- Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Estudio preliminar”. En Juan de Mandevilla, *Libro de las maravillas del mundo (Ms. Esc. M-III-7)*, SECRIT, Buenos Aires, 2005, pp. XV-CXLI.
- Roemer, H. R., “Tīmūr in Iran”. En Peter Jackson y Laurence Lockhart (eds.), *The Cambridge History of Iran. The Timurid an Safavid Periods*, vol. 6, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 42-97.
- Roig Condomina, Vicente M., “Rhinoceros versus Unicornem”, *Ars Longa. Cuadernos de Arte*, núm. 1, Universitat de València, 1990, pp. 81-88.
- Rogers, F. M., *The travels of the infante Dom Pedro de Portugal*, Harvard University Press, Massachusetts, 1961.
- Romano, John F., *Medieval Travel and Travelers. A reader*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo and London, 2020.
- Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2001.
- Ross, Denison, “Introduction”, *The travels of Marco Polo*, AES, Nueva Delhi, 2001.
- Rossabi, Morris, *The Mongols. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Roumier, Julia, “Construction de l’identité et rencontre de l’étranger dans un récit de voyage autobiographique: las *Andanças e viajes* de Pero Tafur”, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, Institute D’études Ibériques et Ibéro-Américaines, Burdeos, 2010, pp. 1-12.
- Roumier, Julia, “*El Libro del Infante Don Pedro de Portugal*: les fonctions de l’exemplarité religieuse dans un récit de voyage fictif (XV^e siècle)”. En Ghislaine Fournès (ed.), *Exemple et exemplarité en péninsule Ibérique*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2011, pp. 167-188.

- Roumier, Julia, “Réceptions hispaniques de Marco Polo et variations du regard sur l'étranger (XIV^e-XV^e siècles)”, *HispanismeS*, núm. 1, 2013, pp. 279-297.
- Roumier, Julia, “Un mundo de colores: fuerza y significado del cromatismo en los relatos de viajes hispánicos a finales de la Edad Media”, *Epos. Revista de Filología*, núm. 29, 2013, pp. 117-129.
- Roumier, Julia, “La Péninsule Ibérique et l'ancien monde. La littérature de voyages à la fin du XV^e siècle: connaissance, curiosité, convoitise”, *Le Verger – Bouquet*, núm. 5, 2014, pp. 1-20.
- Roumier, Julia, “La apreciación de lo extranjero: comprensión, elogio y placer en los relatos de viajes medievales cristianos (siglos XIV-XV)”, *LEMIR*, núm. 18, 2014, pp. 387-398.
- Roumier, Julia, “Au travers des frontières dans les récits de voyages du Moyen Âge espagnol: témoignage, mobilité et perméabilité des frontières”, *Roda da Fortuna*, vol. 5, núm. 2, 2016, pp. 73-88.
- Roumier, Julia, “Colonizar el imaginario. Imágenes medievales del Islam a través del interés por la Tierra Santa y el deseo de cruzada”, *Sharq Al-Andalus*, núm. 22, 2017-2018, pp. 139-157.
- Roumier, Julia, “Relatos de viajes y peregrinaciones (ss. XV y XVI): cuestionar la frontera de género a partir del tema de la religión y de la fe”. En Rafael Beltrán (ed.), *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente, siglos XIV-XVII*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2019, pp. 245-274.
- Roumier, Julia, “Confiance et lecture dans les récits de l'ailleurs: démonstrations et stratégies de véridiction. Les traductions castillanes de Marco Polo et de Mandeville”, *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, núm. 34, 2019. Disponible en: <https://journals.openedition.org/e-spania/32381> (Diciembre, 2022).
- Roumier, Julia, “Constructions de l'étranger en figure du mal. Récits de voyages hispaniques à la fin du Moyen Age”, *Alfinge*, 32, 2020, pp. 95-130.
- Roumier, Julia, “Espace du voyage, lieux de la foi: le passage dans les récits de voyages et de pèlerinages aux XV^e-XVI^e siècles en Espagne”, *Atlante. Revue d'études romanes*, núm. 12, 2020, pp. 119-148.

- Roumier, Julia, “Preuve et materialité du souvenir d’ailleurs. Les objets dans les récits de voyages et pèlerinages hispaniques la fin du Moyen Âge”, *Etudes Epistémè. Revue de Littérature et de Civilisation (XVI^e – XVIII^e siècles)*, núm. 36, 2020. Disponible en: <http://journals.openedition.org/episteme/5821> (Enero, 2023).
- Roumier, Julia, “Noblesse, corps et gloire: l’aventure dans une biographie chevaleresque du XV^e siècle, *Le Victorial*”, *Le Verger*, XXIV, 2022, pp. 1-19.
- Roumier, Julia; Paviot, Jacques y Serrano, Florence (eds.), Pero Tafur, *Aventures et voyages*, Presses Universitaires du Midi, Études Médiévales Ibériques, vol. 18, Toulouse, 2022.
- Roxburgh, David, “Ruy González de Clavijo’s narrative of courtly life and ceremony in Timur’s Samarcand, 1404”. En Palmira Brummett, *The ‘Book’ of Travels: Genre, Ethnology and Pilgrimage, 1250-1700*, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 113-158.
- Royle, Nicholas, *The Uncanny*, Routledge, New York, 2003.
- Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales (selección)*, Taurus, Madrid, 1986.
- Rubio Tovar, Joaquín, “Monstruos y seres fantásticos en la literatura y pensamiento medieval”. En *Poder y seducción de la imagen románica*, Universidad de Alcalá de Henares, Aguilar de Campoo, 2006, pp. 121-155.
- Rubio Tovar, Joaquín, “La peregrinación como encuentro”. En *Liébana y Letras*, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2008, pp. 67-82.
- Ruiz Domènec, J. E., “El viaje y sus modos: peregrinación, errancia, paseo”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, núm. 45, 1996, pp. 259-272.
- Rucquoi, Adeline, “Peregrinos medievales”, *Tiempo de Historia*, núm. 75, año VII, 1981, pp. 82-99.
- Rucquoi, Adeline, “El rey sabio: cultura y poder en la monarquía medieval castellana”. En *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval*, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 1993, pp. 77-87.
- Rucquoi, Adeline, “La percepción de la naturaleza en la alta Edad Media”. En Flocel Sabaté, *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l’Edat Mitjana*, Càtedra d’Estudis Medievals Comtat d’Urgell, Balaguer, 2007, pp. 73-98. Disponible en: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00530797> (Diciembre, 2021).

- Runciman, Steven, *Historia de las Cruzadas. La primera cruzada y la fundación del reino de Jerusalén*, vol. 1, Alianza, Madrid, 1980.
- Runciman, Steven, *Historia de las Cruzadas. El reino de Acre y las últimas cruzadas*, vol. 3, Alianza, Madrid, 1981.
- Rüth, Axel, “Representing wonder in medieval miracles narratives”, *MLN*, vol. 126, núm. 4, 2011, pp. 89-114.
- Said, Edward W., *Orientalismo*, Penguin Random House, Barcelona, 2016.
- Sales Dasí, Emilio José, “Algunos aspectos de lo maravilloso en la tradición del *Amadís de Gaula*: serpientes, naos y otros prodigios”. En Santiago Fortuño Llorens y Tomàs Martínez Romero (eds.), *Actes del VII Congrés de l’Associació Hispànica de la Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 1997)*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 1999, pp. 345-360.
- Salvador Miguel, Nicasio, “Descripción de islas en textos castellanos medievales”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 3, 1995, pp. 41-58.
- Sáenz-López Pérez, Sandra, “El vuelo de Oriente a Occidente del mítico pájaro Rujj y las transformaciones de su leyenda”, *Anales de Historia del Arte*, Volumen Extraordinario 1, 2010, pp. 327-344.
- Sanceau, Elaine, *The land of Prester John. A chronicle of Portuguese exploration*, Alfred A. Knopf, New York, 1944.
- Sánchez Lasmariás, Elena, “Edición del *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, de Gómez de Santiesteban”, *Memorabilia*, 11, 2008, pp. 1-30.
- Sangorrín Guallar, Francisco, “Algunos problemas en torno a la versión aragonesa del *Libro de Marco Polo* (siglo XIV)”, *Archivo de Filología Aragonesa*, vol. 70, 2014, pp. 59-85.
- Sangorrín Guallar, Francisco, *La versión aragonesa del Libro de Marco Polo (siglo XIV). Edición y estudio*, Tesis Doctoral, Departamento Lingüística General e Hispánica, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014.
- Santoro, Eduardo, “Percepción social”. En E. Sánchez, E. Santoro y F. F. Villegas, *Psicología social*, Trillas, México, 1980, pp. 77-109.
- Sanz, Jorge (ed.), Gutierre Díaz de Games, *El Victorial. Crónica de don Pero Niño*, Polifemo, Madrid, 1989.

- Sanz Serrano, R., “Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda”, *Anejos de Gerión*, II, 1989, pp. 365-389.
- Schlesier, Renate y Zellmann, Ulrike (eds.), *Mobility and Travel in the Mediterranean from Antiquity to the Middle Ages*, Lit, Münster, 2004.
- Scholberg, Kenneth, “Ingenuidad y escepticismo: nota sobre *El Victorial* de Gutierre Díez de Games”, *Hispania*, vol. 72, núm. 4, 1989, pp. 890-894.
- Seco de Lucena Paredes, Luis, “Las campañas de Castilla contra Granada en el año 1431”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. IV, fasc.1-2, Madrid, 1956, pp. 79-120.
- Segura Munguía, Santiago, *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Publicaciones Universidad de Deusto, Deusto, 2013.
- Sénac, Philippe, *El occidente medieval frente al islam. La imagen del otro*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2011.
- Serna, Justo y Pons, Anaclet, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Akal, Madrid, 2013.
- Sharrer, Harvey, “Evidence of a fifteenth-century *Libro del Infante don Pedro de Portugal* and its relationship to the Alexander cycle”, *Journal of Hispanic Philology*, I, 1976-1977, pp. 85-98.
- Sherwood, Merriam, “Magic and mechanics in medieval fiction”, *Studies in Philology*, vol. 44, núm. 4, 1947, pp. 567-592.
- Sierra Martín, César, “El ‘oro de las hormigas’: paradoxografía y geografía en el *lógos* indio de Heródoto (Hdt. III 98-106)”, *LVCENTVM*, XXXIV, 2015, pp. 173-182.
- Silva Santa-Cruz, Noelia, “El Paraíso en el Islam”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. III, núm. 5, 2011, pp. 39-49.
- Silva Santa-Cruz, Noelia, “El grifo”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. IV, núm. 8, 2012, pp. 45-65.
- Sims, Eleanor, “Clothing. In the Mongol and Timurid periods”, IX, *Enciclopedia Iranica*, vol. 5, fasc.7 y vol. 5, fasc.8, 1992. Disponible en: <https://www.iranicaonline.org/articles/clothing-ix> (Julio, 2021).
- Smith, Julia, “Portable Christianity: relics in the Medieval West”, *Proceedings of the British Academy, Raleigh Lecture on History*, núm. 181, 2012, pp. 143-167.

- Smith, Julie Ann, “‘My Lord’s Native Land’: Mapping the Christian Holy Land”, *Church History*, vol. 76, núm. 1, 2007, pp. 1-31.
- Soriano, Catherine, “‘Anglaterra, tierra de maravillas’ en *El Victorial*”. En Juan Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 351-362.
- Sourdel, D. y J., *La civilización clásica del Islam*, Juventud, Barcelona, 1981.
- Sourdel, Dominique, *Historia de los árabes*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989.
- Souviron Bono, Sebastián, “Imaginando el espacio: apuntes sobre la mutación de la concepción geográfica durante la Alta Edad Media”, *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, núm. 34, 2012, pp. 315-323.
- Spacey, Beth C., *The miraculous and the writing of crusade narrative*, The Boydell Press, Woodbridge, 2020.
- Spencer, Stephen, *Race and Ethnicity. Culture, identity and representation*, Routledge, London & New York, 2006.
- Steiner, Alyssa, “Interpolating Polemic: Islam, muslims, and Muhammad in Bernhard von Breidenbach’s late Medieval pilgrimage account *Peregrinatio in terram sanctam*”, *Oxford German Studies*, 50, 2, 2021, pp. 129-149.
- Steingass, F., *A comprehensive Persian-English Dictionary*, Routledge & Kegan Paul Limited, London, 1963.
- Stets, Jan E., y Burke, Peter J., “Identity Theory and Social Identity Theory”, *Social Psychology Quarterly*, vol. 63, núm. 3, 2000, pp. 224-237.
- Suárez, Luis, *Las guerras de Granada*, Ariel, Barcelona, 2017 (Ed. Kindle).
- Surtz, Ronald E., “Díez de Games deforming mirror of chivalry: the prologue to the *Victorial*”, *Neophilologus*, vol. 65, núm. 2, 1981, pp. 214-218.
- Taranu, Lauren, *Exploring Strange, New Worlds: Travellers and Foreigners in Medieval Iberian Literature*, All Theses and Dissertations, Washington University in St. Louis, Department of Romance Languages and Literatures, Missouri, 2014.
- Taylor, Barry, “Late medieval Spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa”. En Rosamund Allen, *Eastward Bound. Travel and travellers, 1050-1550*, Manchester University Press, Manchester and New York, 2004, pp. 221-234.

- Tena, Pedro (ed.), Bernhard von Breydenbach, *Peregrinatio in Terram Sanctam. Viaje siquiera peregrinación de la Tierra Sancta*, en *Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles*, Ministerio de Cultura, Sociedad Estatal para la Ejecución de Programas del Quinto Centenario, Madrid, 1992.
- Tena, Pedro, “Reivindicación de Bernardo de Breidenbach: huella de la literatura medieval alemana en España”. En María Cruz García de Enterría y Alicia Cordón Mesa (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)* [1996], vol. 2, Alcalá de Henares, 1998, pp. 1555-1562.
- Tena, Pedro, “La peregrinación a Jerusalén a finales del siglo XV”, *Sefarad*, 60, 2, 2000, pp. 369-395.
- Tena, Pedro, “Prólogo”. En Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2003, pp. 5-29.
- Tena, Pedro, “Miradas jerusalemitanas. Imagen de Tierra Santa en un incunable español”, *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, Universidad Complutense de Madrid, núm. 31, 2005. Disponible en: <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero31/jerusal.html> (Junio, 2020).
- Terrén, Eduardo, “La etnicidad y sus formas: aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica”, *Papers*, núm. 66, 2002, pp. 45-57.
- Thapar, Romila, *Historia de la India*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2014.
- Thorndike, Lynn, “Some medieval conceptions of magic”, *The Monist*, vol. 25, núm. 1, 1915, pp. 107-139.
- Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen centuries of our era*, vol. 2, Columbia University Press, New York, 1923.
- Tiapa, Francisco, “Identidad, alteridad y relaciones interétnicas en las fronteras de la Modernidad. Una aproximación desde la teoría antropológica”, *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, vol. 21, núm. 62, 2011, pp. 384-414.
- Todorov, Tzvetan, *Introducción a la literatura fantástica*, Ediciones Buenos Aires, Buenos Aires, 1982.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México D.F., 2003.

- Tolan, John V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2007.
- Toro Vial, José Miguel de, “*Quaedam monstra sunt hominum*: reflexiones medievales sobre la deformidad corporal y la monstruosidad”. En Diego Mundaca (ed.), *Un espacio a las aventuras del cuerpo. Estudios interdisciplinarios sobre la historicidad del cuerpo*, Universidad de Concepción, Concepción, 2015, pp. 97-125.
- Toro Vial, José Miguel de, “*Apud Indos ver est perpetuum*. El Extremo Oriente durante la Edad Media: una revisión del horizonte onírico de Jacques Le Goff”, *Revista de Historia*, núm. 23, vol. 1, 2016, pp. 73-99.
- Toro Vial, José Miguel de, “*Arboreas voces solis luneque loquentes*: la visita de Alejandro Magno a los árboles del Sol y la Luna en las crónicas del siglo XII”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 20, núm. 1, 2016, pp. 129-150.
- Toro Vial, José Miguel de, “Las invasiones mongolas del siglo XIII: entre historia y fantasía”, *Revista Europa*, núm. 9, 2016, pp. 35-48.
- Toro Vial, José Miguel de, “Cosmografía antigua y cristianismo”: hacia una concepción de una geografía universal en la Edad Media”. En Armando Torres Fauaz (ed.), *La Edad Media en perspectiva latinoamericana*, Editorial Universidad Nacional, Heredia, 2018, pp. 15-33.
- Toro Vial, José Miguel de, “A propósito de Gog y Magog: algunos eslabones textuales poco considerados en la transmisión de la leyenda”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, núm. 21, 2022, pp. 18-29.
- Touati, Houari, *Islam & Travel in the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2010.
- Trewartha, Glenn, “Chinese Cities: origins and functions”, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 42, núm. 1, 1952, pp. 69-93.
- Truitt, E. R., *Medieval Robots. Mechanism, Magic, Nature and Art*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2015.
- T’Serstevens, A., *Los precursores de Marco Polo*, Ayma, Barcelona, 1965.
- Tucker, Aviezer, “Miracles, historical testimonies and probabilities”, *History and Theory*, vol. 44, núm. 3, 2005, pp. 373-390.

- Tuczay, Christa, “Motifs in ‘The Arabian Nights’ and in Ancient and Medieval European Literature: A Comparison”, *Folklore*, vol. 116, núm. 3, 2005, pp. 272-291.
- Turner, Victor, “The Center out There: Pilgrim’s Goal”, *History of Religions*, vol. 12, núm. 3, 1973, pp. 191-230.
- Tylor, Edward, *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1977.
- Tyrrell, William Blake, *Las Amazonas: un estudio de los mitos atenienses*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989.
- Valentini, Carlos y Ristorto, Marcela, “Bestiarios medievales e imaginario social”, *Scripta*, vol. 8, 1, 2015, pp. 13-24.
- Valles Calatrava, José y Álamo Felices, Francisco, *Diccionario de Teoría de la Narrativa*, Alhulia, Granada, 2002.
- Van Duzer, Chet, “Hic sunt dracones: the geography and cartography of monsters”. En Asa Mittman y Peter Dendle (eds.), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, Ashgate Variorum, Farnham-Burlington, 2012, pp. 387-435.
- Van Duzer, Chet, *Sea monsters on Medieval and Renaissance Maps*, The British Library, London, 2013.
- Van Duzer, Chet, “Hic sunt dracones: la geografía y la cartografía de los monstruos”, *eHumanista*, núm. 47, 2021, pp. 29-88.
- Vargas Díaz Toledo, Aurelio, “Un mundo de maravillas y encantamientos: los libros de caballerías portugueses”. En Armando López Castro y María Luzdivina Cuesta Torre, *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (León, 2005)*, Universidad de León, 2007, pp. 1099-1108.
- Vargas Melgarejo, Luz María, “Sobre el concepto de percepción”, *Alteridades*, vol. 4, núm. 8, 1994, pp. 47-53.
- Vásquez Hoys, Ana María, “Aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la antigüedad”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, tomo 2, 1989, pp. 171-196.
- Vauchez, André, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Cátedra, Madrid, 1985.
- Vauchez, André, “Milagro”. En Le Goff, Jacques y Schmitt, Jean-Claude, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003, pp. 547-557.

- Vernadsky, George, "The Scope and Contents of Chingis Khan's Yasa", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 3, núm. 3-4, 1938, pp. 337-360.
- Verdon, Jean, *Travel in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2003.
- Verdon, Jean, *Las supersticiones en la Edad Media*, El Ateneo, Buenos Aires, 2009.
- Verne, Jules, *Histoire des Grands voyages et des grands voyageurs. Découverte de la Terre*, J. Hetzel, París, 1878.
- Verne, Julio, *Historia de los grandes viajes y los grandes viajeros*, Porrúa, México, 2011.
- Vernet, Juan, *Los orígenes del Islam*, Acanalado, Barcelona, 2001.
- Vicentini, Enrico, "Scribal culture and theory of authorship: the case of the Marco Polo manuscript tradition", *Scripta Mediterranea*, vol. XII-XIII, 1991-92, pp. 135-155.
- Vidal Castro, Francisco, "Frontera, genealogía y religión en la gestación y nacimiento del reino Nazarí de Granada. En torno a Ibn al-Ahmar". En *III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la frontera* (Alcalá la Real, 1999), Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2000, pp. 793-810.
- Vignolo, Paolo, "Una nación de monstruos. Occidente, los cinocéfalos y las paradojas del lenguaje", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 27, 2007, pp. 140-149.
- Villader Tricas, Rafael (ed.), *Johan Ferrández de Heredia. Libro de Marco Polo*, Aladrada Ediciones, Zaragoza, 2011.
- Villalba Ruiz de Toledo, F. Javier, "El encuentro de Pero Tafur y Niccolò dei Conti", *Isimu*, 14-15, 2011-2012, pp. 151-164.
- Villalba Ruiz de Toledo, F. Javier, "Fatigas y contratiempos del viaje en los albores del siglo XV: el relato de Ruy González de Clavijo", *Isimu*, núm. 18-19, 2015-2016, pp. 361-376.
- Villalba Ruiz de Toledo, F. Javier y Novoa Portela, Feliciano, "Los mitos medievales en la obra de John Mandeville", *Isimu*, núm. 9, 2006, pp. 37-56.
- Villiers, John, *Asia sudoriental. Antes de la época colonial*, Siglo XXI, México D.F., 2017.
- Vives, José, "Andanças e viajes de un hidalgo español (Pero Tafur, 1436-1439) con una descripción de Roma", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 19, 1946, pp. 123-215.
- Vives, José, *Andanças e viajes de un hidalgo español: Pero Tafur (1436-1439)*, Ediciones El Albir, Barcelona, 1982.

- Von Glahn, Richard, *Fountain of Fortune. Money and Monetary Policy en China, 1000-1700*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1996.
- Walde Moheno, Lillian von der, “Lo monstruoso medieval”, *La experiencia literaria*, núm. 2, 1993-1994, pp. 47-52.
- Ward, Benedicta, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215*, Wildwood House, Wiltshire, 1987.
- Weatherford, Jack, *Genghis Khan and the Making of the Modern World*, Crown Publishers, New York, 2004.
- Webb, Diana, *Pilgrims and Pilgrimages in the Medieval West*, I. B. Tauris, London, 2001.
- Webb, Diana, *Medieval European Pilgrimage, c.700-c.1500*, Palgrave, New York, 2002.
- Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002.
- Wehr, Barbara, “A propos de la genèse du ‘Devisement du Monde’ de Marco Polo”. En Maria Selig, Barbara Frank y Jörg Hartmann (eds.), *Le passage à l’écrit des langues romanes*, Narr, Tübingen, 1993, pp. 299-326.
- Weisz, Gabriel, *Tinta del exotismo. Literatura de la Otredad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2007.
- Welch, Kathleen Ethel, “Keywords from Classical Rhetoric: the example of Physis”, *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 17, núm. 2, 1987, pp. 193-204.
- Whalen, Brett Edward, *Pilgrimage in the Middle Ages. A reader*, University of Toronto Press, Toronto, 2011.
- White, Pamela, *Exploration in the World of Middle Ages, 500-1500*, Chelsea House Publishers, New York, 2010.
- Wilde, Lyn Webster, *Las amazonas: mito e historia*, Alianza, Madrid, 2017.
- Williams, David, *Deformed Discourse: the function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, McGill-Queen’s University Press, Montreal & Kingston, 1999.
- Wittkower, Rudolf, “‘Roc’: An Eastern Prodigy in a Dutch Engraving”, *Journal of the Warburg Institute*, vol. 1, núm. 3, 1938, pp. 255-257.
- Wittkower, Rudolf, “Marvels of the East. A study in the history of monsters”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 5, 1942, pp. 159-197.

- Wittkower, Rudolf, “Maravillas de Oriente: estudio de la historia de los monstruos”. En *La alegoría y la migración de los símbolos*, Siruela, Madrid, 2006, pp. 70-113.
- Wolpert, Stanley, *Encyclopedia of India*, vol. 1, A-D, Thomson Gale, Farmington Hills, 2006.
- Woodville Rockhill, William (ed.), *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine*, Hakluyt Society, London, 1900.
- Woodward, David, “Reality, Symbolism, Time and Space in Medieval World Maps”, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 75, núm. 4, 1985, pp. 510-521.
- Woodward, David, “Medieval Mappaemundi”. En J. B. Harley y David Woodward (eds.), *The History of the Cartography. Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1987, pp. 286-370.
- Woodward, David, “Geography”. En David C. Lindberg y Michael H. Shank, *The Cambridge History of Science. Medieval Science*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 548-568.
- Yordanova Mincheva, Denitsa, “Las relaciones entre cristianos, musulmanes y judíos en Tierra Santa a los ojos de los peregrinos españoles del siglo XVI”, *Sémata: Ciências Sociais e Humanidades*, 33, 2021, pp. 1-17.
- Yule, Henry (ed.), *Friar Jordanus, Mirabilia Descripta. The Wonders of the East, of the order of preachers and bishop of Columbum in India the Greater (circa 1330)*, Hakluyt Society, London, 1863.
- Yule, Henry (ed.), *Cathay and the way thither: being a collection of medieval notices of China*, Hakluyt Society, 2 vols., London, 1866.
- Yule, Henry (ed.), *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian*, John Murray, Albemarle, 1871.
- Zierer, Adriana, “O Livro del Infante don Pedro de Portugal: uma viagem ao reino do mítico Preste João”. En Manuela Mendonça y Maria de Fátima Reis (eds.), *Raízes Medievais: do Brasil moderno. A viagem*, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 2020, pp. 13-27.
- Zubillaga, Carina, “Realidades milagrosas y maravillas posibles en el *Libro del caballero Zifar*”, *Medievalia*, núm. 42, 2010, pp. 1-6.

- Zumthor, Paul, *Essai de poétique médiévale*, Editions du Seuil, París, 1972.
- Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 1994.
- Zumthor, Paul y Peebles, Catherine, “The medieval travel narrative”, *New Literary History*, vol. 25, núm. 4, 1994, pp. 809-824.
- Zuwiyya, David, “The Alexander tradition in Spain”. En David Zuwiyya (ed.), *A companion to Alexander literature in the Middle Ages*, Brill, Leiden & Boston, 2011, pp. 231-253.
- Zygmunt, Karolina, “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, pp. 59-81.
- Zygmunt, Karolina, *Viajar y escribir en la era del turismo de masas. Relatos de viajes contemporáneos por la Ruta de la Seda*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2021.

