

DE LA PEREGRINACIÓN MEDIEVAL AL VIAJE IMAGINARIO: LA EVOLUCIÓN LITERARIA Y ESTÉTICA DE UN GÉNERO COMO PREFIGURACIÓN DEL HECHO TURÍSTICO¹

Juan Camilo Conde Silvestre
Universidad de Murcia

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es analizar algunas fuentes escritas relacionadas con las peregrinaciones medievales con el objetivo de detectar aquellos pasajes que, recreándose en el detalle visual y estético, podrían trascender el carácter práctico y salvífico reclamado a las guías de peregrinos al uso, como el *Liber Peregrinationis* incluido en el famoso *Codex Calixtinus* (s. XII). Se propone que, en cierto sentido, estos textos podrían apuntar hacia una experiencia más humana del recorrido, la cual prefigura el concepto posterior de viaje como forma de conocimiento, exploración, deleite o fruto de la curiosidad. La segunda parte del trabajo explora estos aspectos en *Los viajes de John Mandeville* (s. XIV), un tratado de intención literaria evidente, heredero en parte de las guías prácticas de peregrinos a Tierra Santa.

Palabras clave: peregrinación, viaje, Edad Media, *Codex Calixtinus*, John Mandeville.

From pilgrimage accounts to imaginary journeys in the Middle Ages. Literary and aesthetic clues on the evolution of the genre as an early patterning of touristic events

ABSTRACT

This paper studies some of the primary sources related to medieval pilgrimage, especially concentrating in those passages which render visual and aesthetic details and, in doing so, transcend the practical and eschatological aims that the Christian hierarchy associated with

Fecha de recepción: 7 de febrero de 2011

Fecha de aceptación: 25 de mayo de 2011

Departamento de Filología Inglesa. Universidad de Murcia. Campus de La Merced. 30001 MURCIA (España). E-mail: jconde@um.es

¹ La investigación que ha conducido a la redacción de este trabajo cuenta con la financiación de la Fundación Séneca, Agencia Regional de Ciencia y Tecnología, Región de Murcia (Programa de Apoyo a la Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales 2008, proyecto 08629).

pilgrim guides, such as the well-known *Liber Peregrinationis* in *Codex Calixtinus* (12th century). I believe that, to a certain extent, these passages would point to a human experience of travelling: a kind of precedent to later conceptions of the journey as a means to acquire knowledge, to explore the world, to fill one's curiosity or simply to enjoy oneself. The second part deals with a proper literary text, like *Mandeville's Travels* (14th century), which, however, owes a lot to previous pilgrim guides to the Holy Land and, as such, clearly reflects the evolution of the genre.

Key words: pilgrimage, journey, Middle Ages, *Codex Calixtinus*, John Mandeville.

1. BASES DE LA AUTO-CONCEPCIÓN ITINERANTE DEL HOMBRE MEDIEVAL

Desde la perspectiva que nos da la vida cotidiana del siglo XXI es fácil caer en visiones del pasado estereotipadas. Este es con frecuencia el caso de la Edad Media, un periodo histórico que tiende a ser apreciado por su estatismo, por contener una sociedad para la cual la movilidad espacial sería rara o inexistente. Aunque sólo sea por contraste con la realidad actual, cuando en el transcurso de pocas horas podemos viajar de un confín al otro del globo, visualizamos la Edad Media como una época eminentemente rural, donde la vida cotidiana quedaría circunscrita al ámbito de la aldea y las relaciones sociales se ceñirían al trato con los vecinos —en el caso de poblamientos agrupados—, hasta el punto de que pensamos que el común de los hombres y mujeres de entonces apenas saldría de su entorno para desplazarse a otros lugares. Sin embargo —dejando a un lado la simplificación que supone cualquier generalización con respecto a una época histórica que engloba varios siglos— los expertos confirman que esto no era así: desde finales del siglo IX se verifica un proceso de concentración de la población, que se traslada desde núcleos dispersos originales hasta formar pueblos y ciudades, las cuales contemplarán su época de esplendor en el XIII y el XIV. La población de la Edad Media (especialmente en sus siglos finales) gozaba de movilidad espacial: ya fuera para colonizar nuevas tierras, ya fuera en sus desplazamientos regulares a la ciudad vecina donde se celebraban ferias y mercados, ya acompañando a las cortes itinerantes o a los monarcas en sus desplazamientos por el reino, el caso es que los historiadores están de acuerdo en que la sociedad medieval era mucho menos estable, inmóvil y cerrada de lo que popularmente se cree (Miller y Hatcher 1978: 8; Campbell 1990: 93; Holt 2000: 79-104; Ladero Quesada 2002: 8-11; Dyer 2003: 62-63, 94-99).

No deben resultar extrañas en este contexto las palabras que el caballero anglo-normando John o Jean de Mandeville incluía en la relación de sus viajes, escrita hacia 1350 y un auténtico *best-seller* hasta el siglo XVI —casualmente uno de los libros de cabecera de Colón. En el capítulo XIX se refiere Mandeville al sedentarismo propio de las gentes de la India, que atribuye a la influencia de Saturno, un planeta «lento y dado a moverse poco [...] que tarda treinta años en girar por los doce signos» [*'slow and little moving, for he tarryeth to make his turn by the twelve signs thirty*

years’].² Frente a ellos, los occidentales vivimos bajo la influencia de la Luna, «que es un planeta de movimiento rápido [...] [y] se mueve alrededor de la tierra más rápidamente que ningún otro planeta» [‘the moon is of lightly moving [...] [and] environeth the earth more hastily than any other planet’]. Así que «su influencia hace que sintamos deseos de viajar y de ir a diferentes partes del mundo en busca de cosas exóticas y diferentes» [‘for that skill it giveth us will of kind for to move lightly and for to go divers ways, and to seek strange things and other diversities of the world’].

Esta realidad móvil e itinerante del ser medieval tuvo, sin duda, efectos en la constitución de ciertas mentalidades propias del periodo. En este sentido, el eminente medievalista francés Paul Zumthor en *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media* (1994a: 32) llamaba la atención sobre «la progresiva conquista [...] del espacio» por parte de los hombres y mujeres medievales, cuando, desde el siglo XI, comienza a percibirse su capacidad para apropiarse de la naturaleza, superando, de este modo, su contemplación casi exclusiva en términos simbólicos, como un don divino que protege y asegura el sustento. Un efecto subdidiario será la asunción mental de la distinción entre el ‘aquí’ y el ‘allá’, aparentemente ajena para la gente común en los primeros siglos del medievo. La realidad y la premura del desplazamiento cotidiano y la propia familiaridad con el mismo permitirán, en palabras de Zumthor, que «el allá [se aparezca] como un lugar de actividad posible, de modo que Occidente llega a penetrar en un universo mental nuevo, en el que lo contrario de presencia no es ausencia, sino alejamiento» (Zumthor 1994a: 61).

Por otro lado, la cosmovisión cristiana imponía al hombre medieval su propia autoconcepción como ‘ser en movimiento’, ‘ser en camino hacia algo’ (*homo viator*). La exégesis patrística enraizó la noción bíblica (Hebreos 11: 13-16) de que hombres y mujeres somos peregrinos en la tierra, exiliados y separados al nacer del reino celestial al que, por naturaleza, ansiamos regresar. Desde esta perspectiva la vida terrenal no es sino una condena a errar en busca de nuestra verdadera patria, que sólo hallaremos fuera de ella, al final de los tiempos. De alguna manera, el arraigo de esta concepción cristiana, difundida por la élite intelectual desde los púlpitos, hubo de afectar al modo en que los seres humanos medievales interiorizaban el espacio, de forma plenamente dinámica y trascendente, como una prolongación de sí mismos (Zumthor 1994a: 160). En palabras de Ladero Quesada (2002: 55): «la curiosidad hacia el espacio [...] es considerada parte del deseo de saber sobre sí mismo que tiene el hombre medieval, viajero por el efímero espacio-tiempo de su vida individual».

Se trata de dos pilares complementarios —la propia experiencia del desplazamiento, por un lado y la doctrina cristiana, por otro— que resultan fundamentales para la comprensión del espacio durante la Edad Media, y que, sin duda, alimentaron la curiosidad de los hombres y mujeres de la época por dominarlo y conocerlo. Son los dos principios desde

2 Las citas del texto original proceden de la edición de Seymour (1967), basada en la primera versión inglesa de finales del siglo XIV (Ms British Library Cotton Titus C.XVI), tal como se incluye en <http://www.romanization.com/books/mandeville/> [10-2-2011]. La traducción a nuestro idioma es la ofrecida por Ana Pinto (2001: 198). Véase también Lemarchand (2002), para una versión derivada del manuscrito anglo-normando.

los que cabe aproximarse al concepto de viaje, indisolublemente unido, en sus inicios, al acto de la peregrinación.

2. DE LA PEREGRINACIÓN AL VIAJE

En el origen medieval del viaje están las peregrinaciones, que empiezan a generalizarse en el siglo X, precisamente cuando la leyenda jacobea, originaria del 800, se había difundido por Europa y la peregrinación a Santiago se había consolidado. El motivo de toda peregrinación era necesariamente religioso o penitencial, por lo que su trayecto está próximo, en términos simbólicos, al propio recorrido existencial del *homo viator*. Zumthor las define como «la representación en el espacio del tiempo de la salvación» (1994a: 179) y, en este sentido, no cabe duda de que sus características como viaje estaban mediatizadas por ese objetivo salvífico o ascético. Por un lado, en todas las peregrinaciones adquiere gran importancia el componente finalista. Se trataba de viajes que no se emprendían por el placer del recorrido, ni por la posibilidad de encontrar aventuras fascinantes a lo largo del camino, sino que tenían siempre un destino final inevitable, que era necesario alcanzar sin alteraciones en el itinerario y menos aún en su meta última espiritual: tal como la propia vida en la concepción del *homo viator* avanzaba de manera lineal desde el nacimiento a la muerte y al juicio posterior. Cualquier deleite durante la travesía no pasaría de ser un simple añadido a la recompensa que suponía para el viajero alcanzar el objetivo final. Por otro lado —siguiendo con la analogía de la peregrinación con la vida humana— una vez que el viaje finalizaba el peregrino había alcanzado su objetivo vital, de ahí que las peregrinaciones (especialmente las primeras a Tierra Santa) fueran vistas en términos simbólicos como viajes sin retorno, como actos de sacrificio que abrían las puertas del Reino Celestial (Webb 1999; Sumption 2003: 136-159; Castro Carracedo 2009: 542-550). Necesariamente, ante las dificultades, peligros y penurias del camino, no hay duda de que esto debía haber sido así. De hecho, desde la perspectiva actual las peregrinaciones medievales podrían parecer actos ‘casi suicidas’, dado el elevado número de viajeros que morían en el intento, a causa de enfermedades, ataques por saltadores de caminos o víctimas de desastres marítimos (Sumption 2003: 256-260; Castro Carracedo 2009: 547).

En todo caso, la propia voz eclesiástica nos indica que esta dimensión espiritual y ascética de las peregrinaciones a menudo se veía teñida por otros valores, estéticos, culturales o sociales, cuando no por el ocio o la búsqueda de diversión: valores que la propia Iglesia englobaba bajo el hiperónimo *curiositas*. Los tratados religiosos estiman positivamente la peregrinación que se entiende como emulación del recorrido del cristiano hacia el Reino de Dios, pero critican a quienes se echan al camino por el afán de conocer y visitar tierras extrañas, por la mera curiosidad geográfica o el instinto explorador (Hall 1973; Zacher 1976; Turner y Turner 1978; Zumthor 1994b). Y sin embargo las fuentes literarias insisten —a veces con sentido crítico— en esta dimensión lúdica o estética de la peregrinación. Por ejemplo, William Langland (c.1332-c.1400) criticaba en el «Prólogo» (B Prol., ll. 46-49) a su incalificable *Piers Plowman* (*Pedro el labriego*) (1360-1399) a los peregrinos y romeros [‘pilgrymes and palmeres’] que viajaban a Roma y Compostela en acto de hipocresía y quienes, tras el viaje, contaban un sinfín de aventuras falsas:

Wenten forth in hire wey with many wise tales,
 And hadden leve to lyen al hire lif after.
 I seigh somme that seiden thei hadde ysought seintes:
 To ech a tale that thei tolde hire tonge was tempred to lye
 Moore than to seye sooth, it semed bi hire speche (Schmidt 1987)

[P]roferían inteligentes peroratas sobre el viaje que emprendían, del que se permitían contar mentirijillas durante el resto de su vida. Y de algunos escuché historias tan inverosímiles sobre los santuarios que habían visitado que, por su forma de hablar, fuese cual fuese su relato, resultaba evidente que tenían una lengua más afilada para contar mentiras que verdades (Guardia Massó 1999: 39).

Por otro lado, entre los personajes que peregrinan a Canterbury en los famosos *Cuentos* de Chaucer (1387-1400) figura la viuda de Bath («The Wife of Bath») —una mujer independiente, casada cinco veces y otras tantas viuda, alegre y parlanchina y bien versada en el arte del amor— cuya descripción en el «Prólogo» (ll. 463-467) contiene también una referencia a sus hazañas como peregrina (Zacher 1976: 108-109):

And thries hadde she been at Jerusalem;
 She hadde passed many a straunge strem;
 At Rome she hadde been and at Boloigne,
 In Galice at Seint-Jame and at Coloigne.
 She koude muchel of wandrynge by the weye (Benson 1987: 31)

Había estado en Jerusalén tres veces; había cruzado muchos ríos extranjeros; había estado en Roma y en Bolonia, en Santiago de Compostela en Galicia y en Colonia, por lo que sabía mucho de peregrinaciones (Serrano Reyes y León Sendra 2004: 76).

Es llamativo el tono hiperbólico del pasaje, en contraste con la descripción de experiencias reales contemporáneas. Las *Revelaciones* de Santa Brígida de Suecia (1303-1373) apuntan a la imposibilidad física de viajar en la época a todos estos lugares y de sobrevivir a tres periplos hasta Tierra Santa. Santa Brígida cuenta cómo abandonó su reino para peregrinar a Compostela, después a Roma y finalmente a Jerusalén hasta morir en 1373 —un cuarto de siglo después de su partida— en el camino de vuelta (Friedman y Figg eds. 2000). Además, del relato de la viuda de Bath cabe inferir cierto contraste entre los motivos espirituales y religiosos que debían inspirar a los peregrinos y las motivaciones no-nombradas del personaje para acometer sus viajes. Chaucer sutilmente deja sin resolver la posibilidad de que el afán peregrino del personaje estuviera relacionado con su historial amoroso.

Estas críticas a los falsos peregrinos, directas o veladas y no exentas de ironía, responden a una concepción religiosa, canónica y oficialmente establecida. Pero cabe también preguntarse hasta qué punto no reflejan otra realidad de las peregrinaciones,

como un desplazamiento movido por la curiosidad, por la búsqueda de conocimientos o simplemente por el placer de disfrutar de las distintas etapas del recorrido, obviando el objetivo salvífico final; se trataría de una concepción propia de un periodo de crisis como lo fueron las últimas décadas del XIV que, de alguna manera, prefigura el concepto de viaje renacentista (Zacher 1976). En las páginas que siguen intentaré rastrear el posible origen de esta dimensión extrasimbólica de las peregrinaciones medievales en algunas de las fuentes escritas relacionadas con ellas, tratando de detectar aquellos pasajes que, por su dimensión estética, por su propia construcción discursiva, llaman la atención del receptor sobre aspectos extrareligiosos, los cuales, en razón de ello, pueden estar prefigurando un nuevo concepto de viaje como estímulo para el disfrute y el conocimiento, más próximo al valor que puede darse a la actividad turística en la actualidad.

3. LA PEREGRINACIÓN Y EL VIAJE EN LAS FUENTES ESCRITAS

En las fuentes escritas medievales dedicadas a la descripción del viaje, se detecta una evolución desde las primeras guías de peregrinos, que proliferan a partir del XII, hasta los libros de viajes, reales o imaginarios, propios de finales del medievo (XIV-XV). En todo caso, se suele atribuir a estos dos tipos de textos una serie de características compartidas, que derivan, inicialmente, de su dimensión religiosa o espiritual; no en vano ambos forman los extremos de un continuo, de una evolución genérica desde las primeras a los segundos. Estas son algunas de estas características compartidas (Howard 1980; Richard 1981; Ladero Quesada 2002).

Destaca, en primer lugar, su función testimonial. El relato de una peregrinación culminada supone la obtención del beneficio espiritual esperado, de manera que el objetivo principal de quien la cuenta es transmitir su experiencia a los receptores para hacerlos partícipes de su cercanía al Reino Prometido. En palabras de Zumthor: «[l]os relatos de peregrinación [...] pretenden aportar un testimonio [...] El autor desea, al dar testimonio de la visión que tuvo o de su experiencia, convencer a sus hermanos en la fe para que lo imiten» (1994a: 286). En relación directa con esta función testimonial se encuentran otros dos aspectos comunes a la construcción de estos relatos. Por un lado, la que se puede calificar como ‘alegorización del espacio’. El viaje medieval añade a la dimensión física del desplazamiento una concepción geográfica espiritual, de manera que el recorrido por las distintas etapas del viaje se hace equivalente al tránsito por la historia de la salvación. Así, en conexión con el objetivo primordial de alcanzar la meta final, la descripción de las distancias entre los diferentes espacios del peregrinaje (sus distintas etapas) es secundaria, hasta el punto de que en los textos se llega a establecer una especie de conexión igualitaria entre todas ellas. Cualquier diferenciación entre lugares geográficos se difumina, pues como tales se subordinan a la Jerusalén celestial y «el itinerario real se hace coincidir con un peregrinaje espiritual anclado en la aspiración escatológica» (Zumthor 1994a 178-179). Además, destaca la ausencia común de la narración del regreso del viajero a casa. Se trataría de un acontecimiento cuyo interés queda supeditado al significado trascendental del viaje y que se resuelve mediante breves indicaciones de que el viajero se encuentra ya en su país, desde donde redacta su testimonio (Castro Carracedo 2009: 549).

Una característica añadida de los relatos de peregrinación y viajes medievales es la irrelevancia aparente de la distinción entre factualidad y ficción (si es que estas dos categorías estaban claramente delimitadas en la Edad Media). Todo escrito medieval de viajes, desde el momento en que somete sus contenidos a un propósito más trascendente, transmite un elevado grado de ficcionalidad, el cual se ve reforzado en este caso tanto por su origen en la experiencia subjetiva de su relator, como por su propio sometimiento a ideas preconcebidas sobre el espacio y el tiempo, en las que lo material y lo espiritual se entremezclan. Las guías de peregrinos, independientemente de que sus autores hubieran vivido o no el periplo del que dejan constancia, se ciñen muchas veces a la convención, siguen de cerca la exposición de otros textos religiosos y realzan su función didáctica inspirándose en las hagiografías que narran la vida del santo patrón (Santiago en Compostela o St. Tomás Becket en Canterbury), o en la propia historia sagrada cuando se trata de Roma y Jerusalén.

Finalmente, cabe mencionar la falta de atención hacia las formas de paisaje como otra cualidad común en el tratamiento de las peregrinaciones en las fuentes escritas. Suelen coincidir los expertos en apreciar cómo durante la alta Edad Media la estrecha sujeción del hombre a la naturaleza había impedido que ésta se convirtiese en objeto de juicios estéticos (Gurevich 1985: 26-39). Más tarde, cuando a partir del XIII empieza a valorarse el paisaje como tal, no se hará mediante desarrollos descriptivos, sino a partir de tópicos o estereotipos que suelen proceder de otras fuentes librescas. De ahí la torpeza descriptiva, la ausencia, en general, de detalles concretos sobre el paisaje contemplado, que con frecuencia se ve distorsionado por anécdotas y digresiones (Zumthor 1994a: 289). En palabras de Zumthor: «[l]a descripción propiamente dicha de los lugares, de las distancias, de los movimientos, de los volúmenes, está determinada no tanto por la visión de estos objetos como por una tópica asociada a ellos» (1994a: 370); y esto será así hasta los siglos XV y XVI.

4. LAS GUÍAS DE PEREGRINOS: EL *CODEX CALIXTINUS* O *LIBER SANCTI IACOBI*

Las guías de peregrinos proliferan entre los siglos XII y XIV con una función espiritual, unida de forma indisoluble tanto al objetivo religioso del camino emprendido, como a la literatura hagiográfica asociada con él. Su objetivo era ayudar al peregrino a recordar los acontecimientos sagrados que habrían ocurrido en cada lugar, de modo que pudiera apreciar el valor religioso de cada etapa del recorrido y mantuviese siempre en su conciencia la magnitud espiritual de la empresa que había acometido. Subsidiariamente estas guías aportan información y consejos sobre cuestiones más mundanas: la organización del viaje, los itinerarios y etapas del camino, las posibilidades de avituallamiento, los peligros de cada ruta, etc. Una de las más conocidas es el *Liber Sancti Iacobi*. Se trata de un manuscrito del siglo XII, de 225 folios, conocido también como *Codex Calixtinus*, por su atribución al Papa Calixto II (c. 1050-1124), aunque los estudiosos vinculan la compilación a Aymeric Pecaud, oriundo de Parthenay, en la Picardía francesa, y capellán de Vezelay, quien figura en documentos contemporáneos como la persona que trasladó el códice desde Roma a Compostela. El manuscrito consta de cinco secciones: una relación

de sermones, textos y formularios para la liturgia de Santiago; una colección de veintidos milagros debidos a la intercesión del Apóstol; el relato de la traslación del cuerpo de Santiago a Compostela; la leyenda que atribuye a Turpín —el par de Carlomagno— la expedición para liberar el camino de sarracenos (la *Historia Karoli Magni et Rhotolandi*, también conocida como *Pseudo-Turpín*); y la *Guía del Peregrino* o *Liber Peregrinationis*, en la que centraré mi atención.

El *Liber Peregrinationis* constituye la parte práctica del compendio. Consta de once secciones, en su mayor parte dedicadas a describir los itinerarios franceses (I), las jornadas y etapas que los componen (II), las villas que se recorren (III) «para que los peregrinos [...] se preocupen de proveer los gastos del viaje cuando partan para Santiago» (Bravo 1989: 23) [‘ut peregrini ad Sanctum Iacobum proficiscentes expensas itineri suo necessarias sibi’ (Herbert y Santos Noia eds. 1998: 236)].³ Hay también una sección dedicada a los ríos (VI), «para que los peregrinos [...] traten de evitar beber en los que son mortíferos y puedan elegir los sanos» (30) [‘ut peregrini [...] evitare studeant ad bibendum, que sunt letifera, et eligere valeant que sunt sana sibi’ (238)]. Se mencionan también los tres grandes hospitales de peregrinos en la cristiandad: Jerusalén, Mount-Joux en la ruta hacia Roma y Santa Cristina de Somport en la ruta tolosana (por Toulouse) hacia Compostela (IV), y se hace una breve mención de los constructores de partes del camino durante el mandato del Arzobispo Diego II Gelmírez (c. 1065-1140) (V).

Llama la atención en un contexto tan pragmático la vaguedad con que el picardo Aymeric acomete la descripción espacial de las jornadas o etapas en que divide el recorrido (II). Así, refiere tres «cortas» (*pauce*) etapas desde Somport a Puente la Reina, donde la vía tolosana confluye con otras rutas francesas: desde Borce hasta Jaca, desde Jaca a Monreal, y desde Monreal hasta Puente la Reina. Cuando se reconstruye la distancia kilométrica de cada una se observa cierta asimetría: 27 km. para la primera, 36 km. para la segunda y 97 km. para la tercera. La misma asimetría se detecta en la descripción de las trece etapas desde Roncesvalles —donde confluían las vías podense (por Le Puy), lemoviense (por Limoges) y turonense (por Tours)— hasta Santiago. Dos de ellas son calificadas de «pequeñas» (*parva*): la primera, entre Saint-Michel y Viscarret, supone un recorrido de 21 kms., mientras que la décimotercera, también «pequeña» o «moderada» (*modica*), transcurre entre Palas de Rey y Santiago con un recorrido de 63 kms. Se trata de imprecisiones llamativas en un texto que se erige como guía práctica de peregrinos. En mi opinión cabría atribuir esta vaguedad a la influencia en su propia redacción de la ‘alegorización del espacio’ antes mencionada, según la cual las etapas del viaje se convierten en secundarias ante el objetivo primordial de alcanzar el destino final: en este caso, la tumba del apóstol en Compostela.

Algunas secciones del *Liber peregrinationis* recuerdan a las guías turísticas actuales, tal es la variedad de aspectos sobre el camino que refieren. Así, la sección VII está dedicada a las regiones y características de las gentes del camino de Santiago, aunque en ella resulta llamativa la actitud despreciativa del autor ante algunas comunidades, como los gascones y los vasco-navarros, a quienes llega a describir en tono jocoso y, en ocasio-

3 Las citas del texto original proceden de la edición de K. Herbers y M. Santos Noia (1998). La traducción a nuestro idioma es la ofrecida por Bravo (1989).

nes, insultante.⁴ La sección IX trata sobre la ciudad y la basílica de Santiago y en ella se describe con suma minuciosidad la iglesia románica del siglo XII.⁵ La información que se ofrece es completísima, desde las dimensiones de las naves y capillas, las ventanas, el número y características de las puertas, las torres y altares, hasta datos sobre el principio y fin de su construcción. Se trata de una descripción pormenorizada de todo lo que el peregrino podía contemplar ante sí a mediados del XII, digna, salvando las distancias, de una guía turística actual, si no fuera porque el énfasis en la grandiosidad y majestuosidad del lugar tendría como objetivo evidente acompañarse a la altura del objetivo religioso de la peregrinación. Con todo, resulta llamativa en estas dos secciones (VII y IX), la descripción de la contemplación del paisaje y de los ricos objetos artísticos que rodean al peregrino. La minuciosidad de Aymeric, el detalle con el que se menciona cada elemento, parecen querer transmitir a la redacción de algunos fragmentos una dimensión de placer estético, que, según la crítica y la tradición, habría de ser ajena a los objetivos de una guía de peregrinos. Así, en la parte dedicada a las regiones del camino (VII), cuando se menciona el Port de Cize como uno de los montes más altos que el peregrino ha de atravesar, Aymeric no puede evitar referirse a las vistas que se obtendrían tras «ocho millas de subida» en términos que parecen remitir a una experiencia estética: «[a] quien lo sube le parece que puede palpar el cielo con su propia mano. Desde su cumbre puede verse el mar británico y occidental, así como los confines de tres regiones: Castilla, Aragón y Francia» (34-35).⁶

La misma sensación se obtiene cuando se lee la descripción del arca de oro que contenía los restos de San Gil en la ciudad de Arlés (VIII) o el templete del altar de la basílica de Santiago (IX). Se trata en ambos casos de largas y minuciosas descripciones, que comienzan de forma neutra, casi técnica; sin embargo, la propia acumulación de los detalles y su riqueza no impiden que trascienda el propio deleite estético del narrador, manifestado en el recurso a la adjetivación, por lo general ausente en otros pasajes. En estos términos se describe la cubierta del arca de S. Gil:

4 Contrasta, en este sentido, la caracterización de los habitantes de la Picardía (de donde procedía Aymeric) como «gente valiente y aguerrida [...] animosos en el combate [...] atildados en el vestido, de facciones distinguidas, astutos en su expresión [...] y pródigos en la hospitalidad» (31) [*'heroes fortes et viri bellatores [...] in acie freti [...] in veste venusti, in facie predari, in verbis astuti [...] in hospitibus prodigi'* (238)], con la de los gascones —«ligeros de palabra [...] burlones, libidinosos, borrachines, comilones, desastrados en su indumentaria» (32) [*'levilegi, verbosi, derisores, libidinosi, ebriosi, cibis prodigi, male induti pannis et gazis'* (238)], y, especialmente, con el tono despreciativo utilizado para describir a los vasco-navarros: «de aspecto innoble, malvados, perversos, pérfidos, desleales, lujuriosos, borrachos, agresivos, feroces y salvajes, desalmados y réprobos, impíos y rudos, crueles y pendencieros, desprovistos de cualquier virtud y enseñados a todos los vicios e iniquidades» (36) [*'visu iniqua, prava, perversa, perfida, fide vacua et corrupta, libidinosa, ebriosa, omni violenta docta, ferox et silvestris, improba et reproba, impia et austera, dira et contentiosa, ullis bonis inculta, cunctis viciis et iniquitatibus edocta'* (240)]. El autor se muestra finalmente más condescendiente con los castellanos y, especialmente, con los gallegos, a quienes, sin dejar de mirar por encima del hombro, se refiere en estos términos: «el pueblo que, entre los demás pueblos incultos de España, más se asemeja a nuestra nación gala, si no fuera porque son muy iracundos y litigiosos» (39) [*'genti nostre gallie magis, pre ceteris gentibus yspanicus incultis, moribus congrue concordantur, sed iracundi et litigiosi valde habentur'* (241)].

5 La descripción remite a la estructura basilical anterior a las reformas acometidas por el Maestro Mateo y sus colaboradores entre finales del XII y principios del XIII, por lo que resulta de suma utilidad también para la historia del arte y de la arquitectura.

6 [*'C]uius ascensori visum est propria manu celum posse palpitari: de cuius fastigio potest videri mare Britannicum et occidental e et hora etiam trium regionum, scilicet Castelli et Aragoni et Gallie'* (239).

[E]jecutada [en su parte superior] a ambas aguas, a modo de escamas de peces. En el remate hay engarzadas trece piedras de cristal de roca, unas a modo de escaques, otras en forma de manzanas o de granadas. Uno de los cristales es enorme y tiene la forma de un gran pez erguido, una trucha, con la cola vuelta hacia arriba. El primer cristal, semejante a una gran olla sobre la que reposa una preciosa cruz de oro muy resplandeciente, es enorme (44).⁷

De igual modo, el templete románico sobre el altar del apóstol, hoy perdido, puede reconstruirse siguiendo la minuciosa descripción incluida en el *Liber peregrinationis*, en la que no faltan referencias a «sus admirables pinturas y dibujos, con diversos adornos» (79) [‘mirabiliter picturis et debuxatoris speciebusque diversis deintus’ (255)] y al remate, sobre el que descansa «una bola de plata resplandeciente sobre la que se alza una preciosa cruz» (81) [‘pomus argenteus lucifluus superquem crux ponitur preciosa’ (256)]. Parece, en este sentido, que incluso una guía de peregrinos canónica, como el *Codex Calixtinus*, no evitaría dar ocasión al deleite que deriva de la contemplación del paisaje y de los objetos artísticos, de manera que la *curiositas*, denostada por la jerarquía eclesiástica, podría haber hallado su espacio a través de la construcción narrativa y estilística del texto.

5. LOS LIBROS DE VIAJES IMAGINARIOS: *LOS VIAJES DE SIR JOHN MANDEVILLE*

El libro *Voyages d’outre-mer*, conocido en nuestro idioma como *Los viajes de Sir John Mandeville* fue uno de los más populares de la Edad Media y el Renacimiento. Se conservan unos trescientos manuscritos y noventa ediciones impresas fechadas entre 1480 y 1600, en lenguas tan variadas como el francés (en cuya variedad anglo-normanda fue inicialmente escrito en la segunda mitad del XIV), el inglés (de donde procede el manuscrito a partir del cual cito el texto original), el alemán, el latín, el danés, el checo y el italiano. En nuestro país circuló traducido en dos ediciones de principios del XVI (Valencia 1521 y Alcalá 1547).

El libro se divide en dos partes bien diferenciadas. En la primera (dieciséis capítulos), después de un prólogo de contenido religioso donde se exhorta a venerar la Tierra Santa, se relata la peregrinación que el autor supuestamente realizó hasta los sagrados lugares en 1322, como primera etapa de un viaje a ultramar al que fue enviado por el rey de Inglaterra, Eduardo II (1307-1327), con la misión de recabar información sobre las maravillas de la India y de Cathay, descritas por Marco Polo un par de décadas atrás (1298). El narrador, que indica haber compuesto el libro en 1356, treinta y cuatro años después de su regreso, menciona las distintas rutas para llegar a Jerusalén e introduce —como si se tratase de una guía para peregrinos— información secular y religiosa sobre los lugares

7 [E]x utraque parte in modum scamarum piscium operantur. In cacumine vero eius sunt profecto tredecim lapides cristallini infixi, alii in modum scaquorum, alii in modum malorum vel millegranorum; una cristallus est ingens in modum magni piscis, trostee scilicet erectus cauda versus desursum. Prima quippe cristallus instar magne olle ingens habetur, super quam crux aurea valde splendens ponitur preciosa’ (243).

que jalonan el itinerario: Constantinopla, Chipre, Babilonia, Arabia, El Cairo y, una vez en Tierra Santa, Belén, Jerusalén, Jordán, Galilea y Damasco. Desde allí la narración del viaje continúa en la segunda parte hasta el capítulo XXXV por los territorios situados al este de Palestina, hasta llegar a las tierras exóticas que el imaginario tardo-medieval situaba en aquellos confines: el imperio Persa, la India, Cathay, Java y las islas del Extremo Oriente. Estos territorios se describen como lugares exóticos, donde habitan seres monstruosos y maravillosos (*mirabilia*), de costumbres y comportamientos asombrosos (véanse: Zumthor 1994a: 248-269; Ladero Quesada 2002: 28-30). Mandeville no deja de referirse en esta segunda parte al imperio del Gran Khan y su gobierno —en pasajes que recuerdan el *Devisement du monde* de Marco Polo (1298, ya mencionado)—, al reino del Preste Juan y a los misteriosos reinos de Gog y Magog, cercanos ya a las puertas del Paraíso (véase: Zumthor 1994a: 235-236).

La primera parte, en la que centraré mi exposición, se plantea como una peregrinación real y, de esta manera, sigue de cerca el modelo de las guías de peregrinos (como el *Codex Calixtinus*), alternando la información sobre las costumbres de gentes y lugares en las diferentes rutas hacia Tierra Santa, con la descripción de algunos hitos sagrados de cada etapa del itinerario. Así, los capítulos II y III se dedican respectivamente a la Vera Cruz y a las reliquias que se conservan en Constantinopla, y exponen las leyes y creencias de los griegos. Resulta poco usual, en este contexto —en contraste evidente con otras guías de peregrinos— la ausencia casi total de información de tipo práctico, como la que encontrábamos en el *Codex Calixtinus*: no hay en el libro de Mandeville referencias a los mejores lugares para avituallarse, ni se menciona si los ríos son seguros o peligrosos, ni siquiera se hace alusión a las distancias, a los hospitales y hospederías donde el peregrino puede hallar refugio. Por otro lado, es también llamativa la interpolación de leyendas y relatos fantásticos, que trascienden lo esperado en la literatura hagiográfica y lo aparentemente aceptable en una guía de peregrinos al uso. Así, el capítulo IV está dedicado a la ruta marítima que lleva desde Grecia por Turquía a Constantinopla. Mandeville menciona algunas islas de este itinerario, entre otras Patmos, Creta, Cos y Lango, donde vivió Hipócrates en la antigüedad. Allí sigue habitando, según reza el texto, la hija de Hipócrates, bajo la forma de un inmenso dragón en el que se convirtió por mediación de Diana. Según la leyenda referida, sólo recobrará su forma natural cuando un caballero tenga el valor de besarla en la boca (Pinto 2001: 72-74). De igual modo, en el capítulo V, cuando el autor describe la ciudad de Acre, se detiene en otra maravilla, cuya fantástica descripción difícilmente encontraría un hueco en las guías de peregrinos. Se trata del foso de Memnón, junto al río Belos, «lleno de arena brillante con la cual se hacen claros y bellos vidrios» (Pinto 2001: 79) [*'all full of gravel, shining bright, of the which men make fair verres and clear'* (Seymour 1967)].⁸ La gran maravilla, nos informa Mandeville, es que

...por mucha [arena] que se saque al día, a la mañana siguiente el foso está tan lleno como lo estaba antes [...] Y si se pone cualquier metal dentro, se convierte

8 Véase nota 2, a propósito de las fuentes utilizadas para citar el original y la traducción.

inmediatamente en cristal. Y si se pone en la arena el cristal hecho de esa misma arena, se convierte al instante en la arena que era al principio (80).⁹

Se trata de un elemento maravilloso que difícilmente podría encontrar un hueco en las guías de peregrinos tradicionales, no tanto en virtud de la maravilla descrita en sí misma, como porque no está supeditado al objetivo religioso del itinerario que se describe. La descripción de un fenómeno como éste sólo podría aparecer en una guía de peregrinación vinculándose directamente con las acciones milagrosas de los santos y sus reliquias.

Estas dos características del relato de los viajes de John Mandeville, tan llamativas en el contexto de la primera parte planteada como peregrinación a Jerusalén, adquieren todo su sentido cuando se nos descubre que no se trata del relato de un viaje auténtico —de un *itinerarius* o de una guía de peregrinos al uso— sino de la obra de un divulgador literario, que crea a un personaje de ficción, el propio caballero John Mandeville, y le atribuye en primera persona el conocimiento de gentes, lugares y leyendas extraídas de las fuentes librescas más diversas: la *Historia naturalis* de Plinio (siglo I), el *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (c.1190-c.1264/1267), el *Itinerarius* a Tierra Santa de Wilhelm von Boldensele (c.1285-1338/1339) y el del franciscano Odorico de Pordenone (c.1286-1331), la *Legenda Aurea* de Jacobus de Voragine (1230-1298) o la *Historia orientalis sive hierosolymitana* del obispo de Acre Jacques de Vitry (c.1160/70-1240), así como, entre otros, el propio relato de los viajes de Marco Polo (1298), ya mencionado. La figura de este narrador ficticio, John Mandeville, está muy bien delineada por el autor factual anónimo mediante la inclusión de supuesta información biográfica en el *incipit* y el *explicit*. Por ejemplo, se menciona su lugar de nacimiento (la ciudad de Saint Albans), la fecha en que inició su viaje (1322), e incluso la razón de su regreso: «muy a mi pesar, para descansar a causa de la artritis gotosa» (317) [‘to rest, for gouts artetykes that me distract [...] against my will’]. Estas referencias personales hicieron que durante siglos nadie cuestionase la existencia real de Mandeville, cuya biografía llegó a figurar en las historias de la literatura, a partir de una versión espúrea recogida por John Bale en su *Scriptorium illustrium maioris Britanniae catalogus* (1557). Sin embargo, resulta muy difícil imaginar que un intelectual vivo se hubiese arriesgado exhibiendo su tolerancia con los dogmas de otras religiones, como se hace en el capítulo XVI («De las costumbres de los sarracenos y de su religión»), criticando indirectamente la decadencia de las costumbres occidentales (en el mismo capítulo) o acusando a la jerarquía eclesiástica de soberbia y avaricia o de haber alterado algunos ritos católicos primitivos, como se hace en el capítulo III («Sobre la fe de los griegos»), recurriendo al artificio de una carta acusadora enviada por el Patriarca de la iglesia ortodoxa al Papa Juan XXII de Roma: «[c]reemos firmemente que tu poder es grande sobre tus súbditos. No podemos soportar tu gran soberbia, ni estamos dispuestos a saciar tu gran avaricia» (68) [‘we trow well, that thy power is great upon thy subjects. We may not suffer thine high pride. We be not in purpose to fulfil thy great covetise’]. Estas y otras razones, entre las que algunos críticos incluyen la insistencia del narrador Mandeville en haber

9 [T]hough there be never so much taken away thereof in the day, at morrow it is as full again as ever it was [...] And if any man do therein any manner metal, it turneth anon to glass. And the glass, that is made of that gravel, if it be done again into the gravel, it turneth anon into gravel as it was first’.

visitado efectivamente todos los lugares que describe y haber contemplado realmente las maravillas que menciona, avalan la conclusión de que Sir John Mandeville no existió, sino que se trataría de un personaje de ficción tras el cual el verdadero autor de la obra escondió su identidad. De este modo, el volumen constituye claramente una apropiación literaria del motivo de la peregrinación y de su modelo narrativo usual —el formato del *liber peregrinationis, itinerarius* o guía de peregrinos— dirigida tanto a quienes se planteaban iniciar su propio viaje a Tierra Santa, como a los lectores curiosos, a quienes cabría calificar, no sin cierto anacronismo, de peregrinos ‘de sillón’ (Zacher 1976: 133).

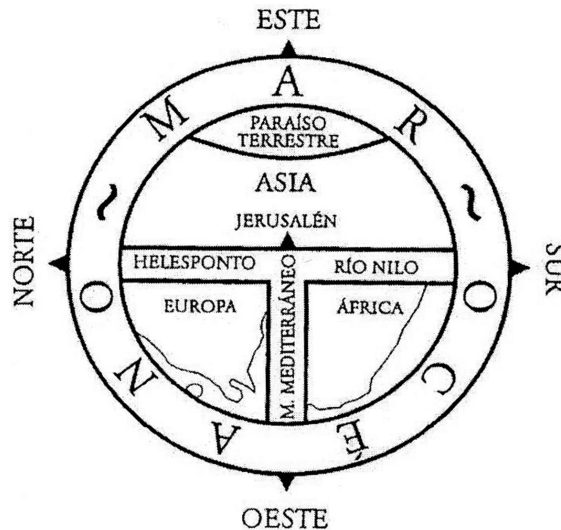
6. LA DESCRIPCIÓN DE JERUSALÉN EN LOS VIAJES DE JOHN MANDEVILLE

Tratándose de la narración de una peregrinación (*sui generis*) a Jerusalén, la descripción de esta ciudad ocupa una porción sustancial de la primera parte. En su tratamiento queda patente, en mi opinión, la intención literaria y estética de su autor, en paralelo a algunos pasajes de las guías de peregrinos que le sirven de fuente, las cuales, recreándose en el detalle visual y estético, en ocasiones trascendían el carácter práctico y salvífico reclamado de estos textos, a la vez que apuntaban hacia una experiencia más humana del recorrido y, de esta manera, prefiguraban el concepto posterior de viaje como forma de conocimiento, exploración, deleite o curiosidad.

En la concepción espacial vigente durante toda la Edad Media, Jerusalén era considerada el *axis mundi*, el centro del mundo físico y, en virtud de su carácter sagrado y de su papel como origen de la creación terrenal y punto de partida de la redención, se ubicaba como el lugar central que conectaba la dimensión terrenal y la celestial: era el *omphalos* o *umbilicus regionis terrae*, según Rabano Mauro (c.776-856) en *De Universo* (12.4). Esta ubicación simbólica de la ciudad santa se refleja muy claramente en los mapamundi medievales, los típicos mapas circulares en forma T-O. Como muestra la figura 1, se trata de una representación esquemática del orbe con el formato de un disco, rodeado por el océano y dividido en dos ejes en forma de T: el eje vertical corresponde al mar Mediterráneo, mientras que el horizontal remite al río Nilo y al Helesponto. Los tres espacios diferenciados por el eje de la T representan los tres continentes conocidos: Asia (en la mitad superior, encima del eje horizontal), y Europa y África debajo, a izquierda y derecha del eje vertical respectivamente. Jerusalén, como puede verse, ocupa el centro del orbe.

El viaje a Jerusalén, en razón del simbolismo de la ciudad santa, se convirtió en peregrinación por excelencia y, como tal, mantuvo su continuidad a lo largo de la Edad Media, desde que S. Jerónimo iniciase la tradición a finales del siglo IV (Hall 1973). Ni las dificultades de la empresa, ni las guerras derivadas de las Cruzadas, ni siquiera la reconquista de la ciudad por Saladino I (1187) o su anexión por parte de los mamelucos (siglo XIII) y los otomanos (1517), ni las propias disposiciones del papado prohibiendo el viaje después de la caída de San Juan de Acre (1289) impidieron la continuidad de este movimiento (Zumthor 1994a: 187; Morris 2002). Los peregrinos que emprendían la ruta serían siempre conscientes de esta dimensión simbólica y entenderían su viaje como un recorrido espiritual —un verdadero ‘compendio de la historia de la salvación’. Las dimensiones escatológica y salvífica del viaje se trasladarían también a las descripciones

Figura 1
REPRESENTACIÓN ESQUEMÁTICA DE UN MAPAMUNDI CON FORMATO T-O



Fuente: Pinto 2001: 41.

acometidas en los innumerables *itineraria* que, fomentados por los franciscanos en el siglo XIV, orientaban a los peregrinos; algunos de ellos, como los ya mencionados de Wilhelm von Boldensele y de Odorico de Pordenone, funcionaron como fuentes indiscutibles del relator de los viajes del espúreo Mandeville.

Sirva como muestra el *Itinerario de Londres a Apulia* incluido en la *Chronica Maiora* de Matthew Paris (c. 1200-1259). El manuscrito donde se conserva el texto —British Library Royal 14, c.vii, fols. 3-4 (1250-59)— incluye un mapa detallado con el formato T-O. La presencia de Jerusalén destaca en el mapa en comparación con las demás ciudades (figura 2). Por un lado, porque se trata de la única con un contorno perfectamente geométrico, dibujada como un cuadrado rodeado de murallas. Por otro lado, es la única urbe cuyo nombre está escrito en latín, en mayúscula y alternando la tinta roja y azul (CIVITAS IERUSALEM). Por último, dentro de las murallas, el iluminador ha dibujado los tres edificios emblemáticos de la ciudad: el Santo Sepulcro, el templo de Salomón y el templo de Jerusalén, de obligada visita para que los peregrinos recibieran las indulgencias futuras. De esta manera la ciudad sagrada se ve realzada en contraste con las demás etapas del camino, incluso frente a Roma cuyos edificios no se detallan, y adquiere un realce cartográfico paralelo a su ubicación simbólica superior.

En *Los viajes de John Mandeville* también contrasta el tratamiento de Jerusalén con la descripción de otras ciudades que jalonan el itinerario de la primera parte. No sólo en lo que se refiere a extensión —dos capítulos completos (XI y XII) en el caso de la primera,

frente a algunas líneas compartidas dentro de otras secciones para el resto— sino también por lo que respecta a la técnica descriptiva utilizada. En general, como antes apuntaba, las descripciones en los libros de viaje medievales no se recrean en la apreciación estética y tienden a seguir una *topica* bien asentada. Así, la descripción de ciudades (*descriptio civitatis*) procede por acumulación de calificativos hiperbólicos, en general de escasa precisión (como ‘grande’, ‘bella’, etc.), que suelen verse acompañados por referencias a la presencia humana y a las actividades que se realizan en ellas, principalmente aquellas necesarias para el bienestar de la comunidad; además, muchas descripciones no van más allá de la perspectiva externa, de manera que mencionan las torres, las puertas y las edificaciones que sobresalen, pero apenas prestan atención al espacio interior delimitado por la muralla (Zumthor 1994a: 112, 114-115). Este esquema es común también en algunas descripciones incluidas en los viajes de Mandeville, como muestra el pasaje dedicado a la ciudad de Damasco (capítulo XV):

[U]na ciudad muy bella, noble y rica en todo tipo de productos [...] En ella transportan en camellos, mulas, caballos, dromedarios y otros animales sus mercancías. Y allí llegan los mercaderes con mercancías traídas por mar de la

Figura 2
JERUSALÉN EN EL MAPAMUNDI DE BRITISH LIBRARY ROYAL 14 C VII,
FF. 3-4



Fuente: http://www.bl.uk/onlinegallery/sacredtexts/mparis_lg.html [10-2-2011]

India, Persia, Caldea, Armenia la Mayor y de otros muchos reinos [...] En la ciudad de Damasco hay gran abundancia de manantiales, y dentro y fuera de la ciudad hay muchas huertas hermosas con gran variedad de árboles frutales. No existe ninguna ciudad que sea comparable a ella en jardines hermosos y atractivos pasatiempos. La ciudad es grande, está muy poblada y muy bien amurallada con una doble muralla (161-162).¹⁰

La aceptación de la tradición heredada es evidente: a los adjetivos de significado general e impreciso ('bella' y 'noble') y al tono hiperbólico utilizado por el autor para referirse a sus innumerables jardines y lugares de esparcimiento, cabe añadir la referencia directa a su función mercantil, acompañada de una descripción general y desde la perspectiva exterior. El tratamiento de Jerusalén es distinto. Mandeville intenta transmitir la idea de que se trata de una urbe de propiedades celestiales, de manera que la ciudad santa es descrita intramuros, con gran minuciosidad. Se trata de una atención esperable, si atendemos a los itinerarios y guías de peregrinos en las que el autor se inspira, donde se ofrece información tan detallada como la que encontrábamos en el *Codex Calixtinus* en relación con la basílica y la ciudad de Santiago. Así, además de los tres hitos monumentales —reflejados en el mapa de Matthew Paris: la iglesia del Santo Sepulcro, el templo del Señor y el templo de Salomón— se mencionan otros lugares asociados de forma emblemática con la pasión de Cristo, como el Calvario, la columna donde Cristo fue flagelado, la cripta donde Santa Helena halló la Vera Cruz, la puerta dorada que Jesús cruzó el Domingo de Ramos, las casas de Pilatos y de Herodes, la iglesia de Santa Ana, etc. Todas las referencias a estos santos lugares se ven acompañadas por alusiones a las huellas de la presencia de Jesucristo, las cuales, según las fuentes de Mandeville, todavía podían verse en la Jerusalén del siglo XIV: como la pisada de la borrica a lomos de la cual entró Jesús en la ciudad, que se conservaría, según Mandeville, junto a la famosa puerta dorada (Pinto 2001: 125).

Abundan también las digresiones, como la dedicada al cálculo de la edad de Cristo (Pinto 2001: 122). Cabe señalar que algunas de ellas parecen buscar un efecto literario, en un texto que, como se ha indicado, trasciende lo aparentemente factual para situarse en la esfera de lo ficcional. Esta finalidad cabría asociar, por ejemplo, a la truculenta descripción de la crueldad de Herodes el Ascalonita, el culpable de la matanza de los inocentes:

[P]rimero hizo matar a su mujer, a la que amaba mucho, y por el gran amor que sentía hacia ella, al verla muerta, se enfureció de tal modo que enloqueció durante un tiempo. Después [...] hizo matar a los dos hijos que había tenido con ella. Y después hizo matar a otra de sus mujeres, a un hijo que había tenido

10 '[A] full fair city and full noble, and full of all merchandises [...] [U]pon camels, mules, horses, dromedaries and other beasts, men carry their merchandise thither. And thither come the merchants with merchandise by sea from India, Persia, Chaldea, Armenia, and of many other kingdoms [...] In that city of Damascus there is great plenty of wells. And within the city and without be many fair gardens and of diverse fruits. None other city is not like in comparison to it of fair gardens, and of fair disports. The city is great and full of people, and well walled with double walls'.

con ella [...] Lo mismo hubiera hecho con su hermano, si no hubiera muerto él. Pero hasta el último momento hizo todo el mal que pudo. Al caer enfermo y cuando se dio cuenta de que iba a morir mandó llamar a su hermana y a todos los nobles del país y cuando llegaron hizo que los encarcelaran; luego dijo a su hermana que estaba seguro de que las gentes del país no habrían de sentir pena alguna por su muerte; y para que eso no ocurriese hizo jurar a su hermana que haría cortar la cabeza a todos los nobles cuando él muriese. De esta forma, toda la nación se apenaría por su muerte (131-132).¹¹

Es con todo el estudio detallado de la descripción del Templo, donde el autor de este relato de viajes derrocha todo lujo de detalles, el que nos permite detectar cierta ruptura (o desautomatización) en relación con las guías de peregrinos tradicionales, de manera que el texto se aproxima al tratamiento literario que estoy reivindicando. El templo es, de acuerdo con la tradición bíblica, el edificio más importante de la ciudad. Comparte esta función con la iglesia del Santo Sepulcro, verdadero *axis mundi*, centro físico y espiritual del mundo, pues allí depositó José de Arimatea el cuerpo yacente de Cristo. Con todo, la presencia simbólica del templo en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, en la tradición judaica y en la cristiana, así como en el Apocalipsis, hace de este edificio el lugar emblemático de la ciudad. Por ello, Mandeville no ahorra detalles en la descripción del exterior y del interior del edificio:

Este templo mide sesenta y cuatro codos de ancho y aproximadamente los mismos de largo; tiene ciento veinte codos de altura. Está construido por dentro, todo alrededor, con columnas de mármol. En el centro del templo, a una altura de catorce escalones, hay una plataforma elevada con hermosas columnas alrededor. Los judíos llaman a ese lugar *Sancta Sanctorum* (127).¹²

Junto a esta minuciosidad descriptiva convive una tendencia clara a trascender la realidad física del templo, realzando su suntuosidad mediante la inclusión de detalles que van más allá de su propia realidad física e histórica para acompañarse, de alguna manera, con las versiones bíblicas. Así, la descripción que ofrece Mandeville deriva, en parte, de la que ofrece el libro de los Reyes del Antiguo Testamento (6: 15-30), sin embargo hay elementos, como la mención de siete candelabros de oro, de lámparas de fuego, de las

11 'First he let slay his wife that he loved right well; and for the passing love that he had to her when he saw her dead, he fell in a rage and out of his wit a great while [...] And after he let slay his two sons that he had of that wife. And after that he let slay another of his wives, and a son that he had with her [...] and he would have slain his brother also, but he died suddenly. And after that he did all the harm that he could or might. And after he fell into sickness; and when he felt that he should die, he sent after his sister and after all the lords of his land; and when they were come he let command them to prison. And then he said to his sister, he wist well that men of the country would make no sorrow for his death; and therefore he made his sister swear that she should let smite off all the heads of the lords when he were dead; and then should all the land make sorrow for his death'.

12 'This temple is sixty-four cubits of wideness, and as many in length; and of height it is six score cubits. And it is within, all about, made with pillars of marble. And in the middle place of the temple be many high stages, of fourteen degrees of height, made with good pillars all about: and this place the Jews call *Sancta Sanctorum*'

cuatro figuras rodeando el trono, que parecen inspiradas en textos apocalípticos, incluidos los capítulos 21-22 del atribuido a Juan de Patmos, dedicados a la descripción de la Nueva Jerusalén. De esta manera, el texto va más allá de la descripción factual del templo para añadirle una dimensión espiritual y escatológica, en consonancia con la propia dimensión santa de la ciudad y, en cierto sentido, de la dimensión literaria que adquiere el relato de estos viajes.

6. CONCLUSIÓN

En mi opinión los ejemplos aportados en estas páginas apuntan, junto con otras referencias literarias, a la posibilidad de que textos canónicos, como las guías de peregrinos y, en este caso, el propio *Codex Calixtinus*, tuvieran ocasión de trascender el objetivo salvífico o escatológico de las peregrinaciones cuando, en ocasiones, sus redactores se recreaban en el detalle estético, paisajístico o costumbrista, al modo —salvando las distancias— de las guías turísticas actuales. Esta misma intención estética se manifestará sin ambages en un libro de viajes —probablemente imaginario— como el atribuido a John Mandeville. En su primera parte, que adopta el formato propio de un *itinerarius* a Tierra Santa, se incluyen referencias a acontecimientos extraordinarios y maravillosos, se narran hechos truculentos y se describen algunos paisajes del camino con mucho lujo de detalles. Estos aspectos habrían contribuido a alimentar la *curiositas* y el placer estético dentro de un texto con intención literaria, que, sin embargo, no deja de respetar la dimensión religiosa-escatológica, a través de las fuentes bíblicas, en el tratamiento de la ciudad de Jerusalén.

REFERENCIAS

Fuentes primarias

- BRAVO LOZANO, M. (trad.) (1989): *Guía del peregrino medieval. Codex Calixtinus*. Sahagún: Centro de Estudios del Camino de Santiago.
- BENSON, L. (ed.) (1987): *The Riverside Chaucer*. Oxford: Oxford University Press (3ª edición).
- GUARDIA MASSÓ, P. (trad.) (1997): *William Langland. Pedro el Labriego*. Madrid: Gredos.
- KLAUS, H. y SANTOS NOIA, M. (eds.) (1999): *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. Santiago de Compostela. Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo.
- LEMARCHAND, M.J. (trad.) (2002): *Benedeit/Jehan de Mandeville. Libros de Maravillas*. Madrid: Siruela.
- PINTO, A. (trad.) (2001): *Los viajes de Sir John Mandeville*. Madrid: Cátedra.
- SCHMIDT, A.V.C. (ed.) (1987): *William Langland. The Vision of Piers Plowman*. London: Dent.
- SERRANO REYES, J. L. y LEÓN SENDRA, A. (trads.) (2004): *Geoffrey Chaucer. Cuentos de Canterbury*. Madrid: Gredos.

SEYMOUR, M.C. (ed.) (1967): *Mandeville's Travels*. Oxford: Early English Text Society
<http://www.romanization.com/books/mandeville/> [10-2-2011].

Fuentes secundarias

- CAMPBELL, B.M.S. (1990): «People and land in the Middle Ages, 1066-1500». *An Historical Geography of England and Wales* (eds. R.A. Dodgshon y R.A. Butlin). Londres: Academic Press, pp. 69-121.
- CASTRO CARRACEDO, J.M. (2009): *Tipología y caracterización del pensamiento apocalíptico en la literatura medieval inglesa*. Tesis doctoral inédita. Salamanca: Universidad de Salamanca, Facultad de Filología.
- DYER, C. (2003): *Making a Living in the Middle Ages. The People of Britain, 850-1520*. Harmondsworth: Penguin.
- FRIEDMAN, J.B. y MOSSLER FIGG, K. (eds.) (2000): *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia*. Nueva York: Garland.
- GUREVICH, A.J. (1985): *Categories of Medieval Culture*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- HALL, D.J. (1973) *Early Medieval Pilgrimage*. Bath: Cedric Chivers.
- HOLT, R. (2000): Society and population, 600-1300. *The Cambridge Urban History of Britain. Vol. 1: 600-1540* (ed. D.M. Palliser). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 79-104.
- HOWARD, D. (1980): *Writers and Pilgrims. Medieval Pilgrimage Narratives and their Posterity*. Berkeley: University of California Press.
- LADERO QUESADA, M.A. (2002): *Espacios del hombre medieval*. Madrid: Arco Libros.
- MILLER, E. y HATCHER, J. (1978): *Medieval England. Rural Society and Economic Change*. Londres: Longman.
- MORRIS, C. (2002): Pilgrimage to Jerusalem in the late Middle Ages. *Pilgrimage. The English Experience from Becket to Bunyan* (eds. C. Morris y P. Roberts). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 141-163.
- RICHARD, J. (1981) : *Les récits de voyages et de pèlerinage*. Turnhout: Brepols.
- SUMPTION, J. (2003): *The Age of Pilgrimage. The Medieval Journey to God*. Mahwah, Nueva Jersey: Hidden Spring.
- TURNER, V. y TURNER, E. (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. Nueva York: Columbia University Press.
- WEBB, D. (1999): *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*. Londres: I.B. Tauris.
- ZACHER, C.K. (1976): *Curiosity and Pilgrimage. The Literature of Discovery in 14th-Century England*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- ZUMTHOR, P. (1994a): *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra [La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge. Paris : De Seuil 1993].
- ZUMTHOR, P. (1994b): The medieval travel narrative. *New Literary History* 25: 809-824.

