

LA REPRESENTACIÓN DEL ESPACIO EN LOS LIBROS DE VIAJES MEDIEVALES: GEOGRAFÍA MÍTICA, SAGRADA Y MARAVILLOSA (SS. XIII-XV)*

Pablo Castro Hernández
Universidad Andrés Bello, Chile
E-mail: pabcastroh@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4863-8017>

RESUMEN

En el estudio analizamos la representación del espacio en los libros de viajes medievales, examinando la geografía mítica, sagrada y maravillosa. Primero, estudiamos el concepto de espacio en la Edad Media, revisando los simbolismos y percepciones que se forjan con su sociedad. Segundo, analizamos los elementos míticos, sagrados y maravillosos en la descripción de la geografía por parte de los viajeros europeos, considerando sus discursos e intencionalidades narrativas. Finalmente, los viajeros describen los espacios como construcciones simbólicas en las que se funden las percepciones reales e imaginarias. Así, los viandantes transmiten un conocimiento geográfico, histórico y religioso, el que resulta significativo como expresión de su memoria e identidad cultural, y con el cual definen su representación del mundo.

PALABRAS CLAVE: representación, espacio, libros de viajes medievales, geografía mítica y sagrada, maravilla.

THE REPRESENTATION OF SPACE IN MEDIEVAL TRAVEL BOOKS:
MYTHICAL, SACRED AND WONDERFUL GEOGRAPHY (13TH-15TH CENTURIES)

ABSTRACT

In this paper we analyze the representation of space in medieval travel books, examining the mythical, sacred and wonderful geography. First, we study the concept of space in the Middle Ages, reviewing the symbolism and perceptions that are forged with their society. Second, we analyze the mythical, sacred, and wonderful elements in the description of the geography of European travellers, considering their discourses and narrative intentions. Finally, the travellers describe the space as symbolic constructions in which real and imaginary perceptions merge. Therefore, travellers transmit geographic, historical, and religious knowledge, which is significant as an expression of their memory and cultural identity, and with which they define their representation of the world.

KEYWORDS: representation, space, medieval travel books, mythical and sacred geography, wonder.



0. INTRODUCCIÓN

Los viajeros medievales articulan diversas percepciones sobre la realidad geográfica y cultural de las tierras que recorren. Así, estos describen las ciudades, los paisajes y los espacios naturales, con lo cual transmiten ideas e impresiones de los lugares visitados, o de los que escuchan noticias. Junto con esto, el espacio natural o construido se vincula a tradiciones culturales que predominan en las construcciones imaginarias de los viajeros, de modo que se establecen relaciones con las representaciones míticas y sagradas en torno a estos espacios. En esta línea, los viandantes se refieren a lugares asociados a sucesos de la antigüedad en los que se funde una tradición histórica y mítica, tales como la guerra de Troya, las expediciones de Alejandro Magno hacia Oriente y la presencia de elementos fabulosos –sirenas, centauros, amazonas, entre otros–. Por otra parte, también se menciona una tradición religiosa y sagrada asociada a la cultura cristiana, en la que predominan relaciones de espacios en torno a eventos bíblicos, espacios de peregrinación y sucesos milagrosos. De esto, resulta fundamental cuestionar ¿cómo se concibe el espacio en la Edad Media? ¿De qué modo se perciben y representan los lugares míticos y religiosos en los libros de viajes medievales? ¿Y qué discursos e intencionalidades narrativas poseen los viajeros para incluir la geografía mítica y sagrada en sus relatos?

Para realizar el estudio se han considerado relatos y literatura de viajes europea de los siglos XIII al XV, enfatizando en el carácter laico y religioso de los viandantes y su percepción de la realidad geográfica. De este modo, se examina el *Libro de las maravillas del mundo* o *Il Milione* del mercader veneciano Marco Polo, escrito entre 1298-1299; los *Viajes* o *Libro de las maravillas del mundo* del escritor inglés John Mandeville, redactado entre 1356-1357; la *Relación de viaje* del fraile italiano Odorico de Pordenone, escrito alrededor de 1316-1330; la *Descripción de las maravillas* del misionero catalán Jordán de Séverac, elaborada entre 1328-1330; el *Libro del Conocimiento*, obra anónima hispana redactada entre 1376-1390; la *Embajada a Tamorlán* del diplomático castellano Ruy González de Clavijo, escrita entre 1403 y 1412; y las *Andanzas e viajes* del viajero hispano Pero Tafur, desarrollada hacia 1454. A partir de esto, los documentos escogidos reflejan un corpus en el que los viajeros refieren descripciones y representaciones de los espacios que visitan o que imaginan como parte de la tradición mítica, sagrada y maravillosa, acentuando en percepciones y discursos sobre la imagen del mundo, al igual que en las construcciones simbólicas e imaginarias que funden elementos de la tradición clásica y la cultura cristiana.

Desde nuestra mirada, los libros de viajes medievales incluyen la presencia de los espacios míticos y sagrados para articular un tejido narrativo en el cual se proyecte el pasado y memoria de la antigüedad clásica, así como también la cul-

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación FONDECYT regular n.º 1221397, de ANID, Gobierno de Chile, titulado *Imágenes de Oriente: percepciones europeas del extremo oriente y sus ciudades en las crónicas franciscanas del siglo XIV (1320-1358)*.



tura y tradición de la espiritualidad cristiana. De este modo, el espacio geográfico se percibe como una construcción simbólica, en el que la identidad de su espacio-presente se forja mediante la trama de episodios míticos y religiosos, en el que confluye el conocimiento enciclopédico, histórico y teológico de su realidad cultural. En este sentido, la presencia del espacio mítico alude a la referencia de la antigüedad clásica, considerando su historia, memoria e imaginario cultural, y que, expresado en episodios míticos, personajes y seres fabulosos del mundo antiguo, articulan un sentido referencial para reconocer ciertos espacios geográficos basados en informaciones anecdóticas del pasado. Por otro lado, la presencia del espacio sagrado alude a la referencia de la cultura y la espiritualidad cristiana, la cual relaciona los lugares a episodios bíblicos, personajes, eventos milagrosos y sucesos históricos relevantes del cristianismo, con lo que se resalta una visión teológica y sagrada del espacio y, a su vez, se establecen relaciones didácticas y moralizantes en torno a la transmisión de la fe y la valoración de su religiosidad en torno a la Creación divina y la imagen sagrada del mundo. Con todo, los viajeros medievales integran el discurso mítico y religioso como expresión del conocimiento del pasado y la tradición cultural de su espiritualidad, con el fin de articular una narración amplia y diversa en contenidos. La información debe generar atractivo e interés en la audiencia y los lectores, por lo cual, los pasajes se integran de manera breve y referencial, evocando anécdotas e historias que articulen una trama narrativa lúdica, singular y simbólica de los espacios referidos. En definitiva, los viajeros medievales transmiten una síntesis de la memoria e historia de la cultura clásica y cristiana mediante los lugares que recorren, construyendo puntos de referencia simbólicos, y que, a su vez, reflejan un estado del conocimiento geográfico –histórico, enciclopédico e imaginario–, articulando una identidad del espacio basada en el exotismo, singularidad y diferencia, con lo que establecen diálogos y resignificaciones entre el pasado y su tiempo presente.

1. LA REPRESENTACIÓN DEL ESPACIO EN LA EDAD MEDIA: ALGUNAS CLAVES CONCEPTUALES

El espacio constituye un lugar, el entorno en el que se extienden elementos de la realidad material. Este refleja el medio físico, superficie o entorno en el que se sitúa la materia y se establece el movimiento de los cuerpos. Para Paul Zumthor, el espacio es «un entredós: un vacío que hay que llenar. Solo pasa a existir cuando se jalona con puntos de referencia»¹. Así, el espacio constituye una realidad en la que se entrecruza la materia –cuerpos, paisajes y naturaleza–, al igual que las relaciones dinámicas de la vida cultural, basada en percepciones, simbolismos e imaginarios de las sociedades. La noción del espacio considera la presencia de la realidad material, en la que pueden confluir las relaciones con el mundo natural, los movimientos

¹ ZUMTHOR, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid, Cátedra, 1994, p. 52.



de los seres, las dinámicas culturales de los sujetos y las formas de vida que estructuran en torno a los lugares. De este modo, el espacio existe como materia, pero también constituye significación y representación; conforma un cúmulo de significados basados en discursos y percepciones de la realidad, con lo que se define la existencia y particularidad de las zonas y espacios, y, asimismo, expresa un conjunto de representaciones culturales y mentales con las que se articulan construcciones simbólicas e imaginarias de los lugares, sus formas y los elementos que conforman parte del mundo.

En este sentido, el espacio es «el fragmento de tierra en el que se habita, del que se puede marchar y al que se puede volver. Con respecto a él se ordenan los movimientos del ser»². Esta noción espacial –como lugar, extensión territorial y marco geográfico– expresa el nodo de referencia en el que se establecen las dinámicas y movimientos de los sujetos y las representaciones socioculturales. Las personas se ubican en espacios: residen, transitan, conocen y viven en uno o varios lugares, con lo cual forjan una relación de presencia y existencia en el mundo. Para Gaston Bachelard, «se enfrenta entonces el ser del hombre con el ser del mundo»³, como una noción dialéctica en la que el sujeto se relaciona con el entorno y la realidad espacial. De esta manera, el espacio expresa una idea de existencia y alteridad: por un lado, refiere a la noción de residencia y tránsito, en la que el sujeto habita y se desplaza; y, por otro lado, se relaciona, dialoga y enfrenta con uno o varios espacios –o realidades materiales que definen dichos lugares– que articulan ideas de la otredad. Así, el espacio no solo queda en el plano de la materialidad o la extensión geográfica, sino que se construye mediante una red de significaciones, simbolismos e imaginarios con los cuales los sujetos sintetizan expresiones de su identidad y las proyectan como formas de representación de su realidad cultural.

Ahora bien, el espacio en el mundo medieval se concibe como una síntesis de la realidad física, simbólica y espiritual. El cosmos conforma parte de la Creación de Dios, por lo cual, el mundo –y sus lugares– adquieren una significación asociada a su fuerza sagrada y divina. Sobre esto, la cartografía, los tratados cosmográficos, las enciclopedias y los relatos de viajes recogen esta tradición y visión cultural de la religión cristiana, de modo que los espacios constituyen signos y referencias que expresan un universo simbólico trascendente. Sin ir más lejos, para la sociedad medieval la forma de la ecúmene, el mundo habitado, se debe al Diluvio Universal, donde la mítica inundación bíblica constituye «el origen de las corrientes hídricas y las masas de agua que distinguen los tres continentes de la tierra firme: el río Tanais (Don), que separa Europa de Asia; el Nilo, que divide a África de Asia, y el mar Mediterráneo, frontera entre Europa y África»⁴. Junto con esto, se considera

² *Idem.*

³ BACHELARD, Gaston, *La poética del espacio*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 269.

⁴ ARIZA, 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> (abril, 2021).



que la tierra se encuentra dividida en tres continentes –Asia, África y Europa–, los cuales se asocian de manera simbólica a los tres hijos de Noé, estos son Sem, Cam y Jafet, identificándose con el origen de la población del mundo⁵. Asimismo, la imagen sagrada del mundo enfatiza en representar a Asia en la parte superior de la tierra, proyectando a su vez el espacio en el que se situaría el Paraíso terrenal⁶. Incluso, en el centro de la ecúmene se ubica a Jerusalén, la ciudad santa por excelencia, y que expresa el punto axial de la geografía cristiana, concentrando en su simbolismo la relación de remisión de los pecados y el ascenso hacia el reino de los cielos⁷. En este sentido, la construcción del espacio medieval se basa en representaciones culturales que reflejan la espiritualidad cristiana, con lo cual, se legitima el pensamiento y el discurso religioso como base de su identidad. El espacio se satura de signos y símbolos, los que articulan una trama amplia de relaciones que funden la información real e imaginaria, entrecruzando los espacios de su presente con la tradición bíblica⁸.

⁵ VILLALBA RUIZ DE TOLEDO, Francisco Javier, «La percepción del mundo: los conocimientos geográficos», en AA. VV., *Viajes y viajeros en la Europa medieval*. Madrid, Lunwerg Editores, 2007, p. 24. Tal como señala Aníbal Biglieri, «la geografía y la historia bíblica se superponen para darle al mundo una unidad no solo geográfica, sino también genealógica (Noé y su descendencia) y espiritual (la redención de la humanidad por Cristo)» [BIGLIERI, Aníbal, *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*. Madrid, Mediaevalia Hispanica, Iberoamericana, Vervuert, 2012, p. 60].

⁶ KLEINSCHMIDT, Harald, *Comprender la Edad Media. La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*. Madrid, Akal, 2000, p. 58. Cabe recalcar que en los mapamundis medievales se sitúa al Paraíso en el extremo este del mundo, es decir, en la parte superior, donde se representa el Edén como una realidad terrenal, en la que figura «como vergel o *locus amoenus*, cerrado (*hortus conclusus*), con los árboles de la vida y del bien y del mal en su interior» [LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Espacios y viajes. El mundo exterior de los europeos en la Edad Media*. Madrid, Dykinson, 2020, pp. 50-51].

⁷ Según David Woodward, la mayoría de los mapas medievales sitúan a la ciudad santa de Jerusalén en el centro del mundo, esto basado en el pasaje bíblico de Ezequiel 5,5: «Esto dice Yavé: Ustedes tienen allá Jerusalén. La puse en medio de las naciones, quedando los países extranjeros en las orillas» [WOODWARD, David, «Reality, Symbolism, Time and Space in Medieval World Maps». *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 75, núm. 4 (1985), p. 515]. Asimismo, tal como afirma Suzanne M. Yeager, Jerusalén es apreciada por los cristianos como un espacio testimonial de la historia bíblica, en cuanto proporciona evidencia concreta de la vida de Cristo; a través de este lugar sagrado y superior se articula un marco de devoción que permite ganar las recompensas espirituales [YEAGER, Suzanne M., *Jerusalem in Medieval Narrative*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 3]. Véase también HAMILTON, Bernard, «The impact of the crusades on western geographical knowledge», en R. Allen, *Eastward Bound. Travel and Travellers, 1050-1550*. Manchester & New York, Manchester University Press, 2004, pp. 15-34; GRABAR, Oleg, «Space and Holiness in Medieval Jerusalem». *Islamic Studies*, vol. 40, núms. 3-4 (2001), pp. 681-692.

⁸ De este modo, se establece la noción de una geografía sagrada, en la que se forja una dicotomía de espacios sacros y paganos; lo primero, como espacios sagrados, que aluden a zonas vinculadas directamente a la fe cristiana, ya sea por sus menciones en el relato bíblico, o bien por estar asociado a eventos milagrosos o situaciones relevantes de la historia del cristianismo; lo segundo, como espacios paganos, que refiere a lugares contaminados por el pecado, o carentes de la presencia cristiana. En torno a esto, el sujeto medieval estructura su visión de mundo basado en su espiritualidad, con lo cual establece los modos de definir los espacios, clasificando los lugares en los que habitan las gentes, así como también sus formas, paisajes y relaciones geográficas.





Sumado a esto, el espacio se puebla de elementos fabulosos y extraordinarios, tanto por la fascinación de lugares lejanos y exóticos como por la referencia de lo extraño y lo desconocido. Así, la maravilla refleja las tierras, seres y fenómenos asombrosos, donde la imaginación y las tramas oníricas ensalzan espacios basados en la rareza y la diferencia. En esta línea, las crónicas y relatos de viajes mencionan el mítico reino del Preste Juan, basado en la exuberancia y riqueza, así como también las tierras pobladas por monstruos, animales fabulosos y eventos sobrenaturales⁹. El espacio maravilloso genera una apertura en los límites que rompen con lo cotidiano, abriendo camino al contacto con culturas ajenas, mediante las cuales se deslumbran por sus ciudades, paisajes, objetos materiales y vida cultural, que, en su conjunto, estructuran la noción de espacios diferentes. Esto último tensiona la idea de los lugares conocidos, forjando fronteras permeables con una otredad exótica, pagana y distinta. Finalmente, el espacio medieval recoge elementos de la tradición clásica, en cuanto se mencionan lugares históricos de la antigüedad grecorromana, al igual que personajes o eventos míticos. Para Michel Mollat, los mitos son motores para viajar y ampliar la imagen del mundo¹⁰. Incluso, Claude Kappler señala que «la narración de viaje se decora con cuentos diversos o historias de sustrato mítico, que la jalonan de forma atrayente. Estos “adornos” del texto contribuyen a conferirle un carácter estético»¹¹. En cierta medida, el uso de estos mitos incentiva la curiosidad y el afán de conocer historias fabulosas del pasado y las tierras lejanas, enriqueciendo la trama narrativa y la imagen del mundo. Si bien diferimos del planteamiento de Kappler, consideramos que las referencias míticas expresadas en el espacio medieval superan la noción de cuento y adorno estético, lo que permite recorrer la historia y la memoria de la antigüedad, «evocando el recuerdo y tejiendo un imaginario de los acontecimientos del pasado»¹².

En definitiva, el espacio medieval refleja una síntesis de la cultura cristiana, la recepción clásica y el imaginario fabuloso de las tierras lejanas. Mediante la anotación o representación de estos lugares, se articula un tejido de signos y símbolos que establecen ejes referenciales para describir los espacios. De este modo, si bien la percepción de los lugares se halla impregnada de la espiritualidad cristiana, esto se complementa con matices enciclopédicos y culturales del conocimiento del pasado,

⁹ Para una mayor revisión sobre los espacios maravillosos y extraordinarios, véase LE GOFF, Jacques, «El Occidente medieval y el océano Índico: un horizonte onírico», en *Por otra Edad Media. Tiempo, trabajo y cultura en Occidente*. Madrid, Taurus, 2020, pp. 265-278; VAN DUZER, Chet, «*Hic sunt dracones*. La geografía y la cartografía de los monstruos». *eHumanista*, 47 (2021), pp. 29-88; CAMPBELL, Mary B., *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600*. Ithaca & London, Cornell University Press, 1991, pp. 47-86.

¹⁰ MOLLAT, Michel, *Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 97 y ss.

¹¹ KAPPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid, Akal, 1986, p. 88.

¹² CASTRO, Pablo, «Los episodios míticos en los libros de viajes medievales: una revisión a las funciones discursivas en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur (s. xv)». *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, vol. 13 (2017), p. 62.

así como también representaciones de lo exótico y lo diferente, que, en su conjunto, enriquecen la imagen del mundo y la identidad cultural de la sociedad medieval.

2. LOS ESPACIOS MÍTICOS EN LOS LIBROS DE VIAJES MEDIEVALES

La presencia de los espacios míticos en los libros de viajes busca recordar un tiempo y espacio arcaico, en el que se sintetiza un conocimiento de la antigüedad clásica, resaltando elementos simbólicos y noticias fabulosas del pasado. Los espacios míticos se asocian a eventos y personajes relacionados con la guerra de Troya, las historias de Alejandro y los seres fabulosos de la mitología clásica.

2.1. ESPACIOS DE LA GUERRA DE TROYA

En el *Libro del Conosçimiento* se menciona el caso de Corinto, «la que destruyo el rey menelao de greçia»¹³, y también Troya, la que «era cabeça de toda asia menor que agora dizen turquia»¹⁴. En estos pasajes podemos reconocer la mención de sucesos de la guerra de Troya, enfatizando en el sentido de poder del mundo griego y troyano, y estableciendo relaciones anecdóticas de los eventos del pasado. El discurso es pragmático, breve e informativo, donde el autor busca transmitir de forma clara los datos, resaltando el nombre del rey Menelao de Grecia, como un monarca asociado a la expansión griega, o la relevancia capital de la ciudad de Troya, como cabeza de toda Asia, con la finalidad de provocar un mayor interés de los lectores, y así otorgar información que enriquezca el conocimiento y la memoria histórica de los sucesos vinculados a dichos espacios.

Del mismo modo, Ruy González de Clavijo, en su *Embajada a Tamorlán*, señala:

E un poco adelante, a la vuelta de la dicha isla, en un llano de faza el mar, pareció un gran pedaço de muro e torres derrocado, e dixeron que allí fuera el templo que derrocara Paris cuando rovara a Elena e quebrantara el ídolo, al tiempo qu'el rey Príamo, su padre, lo enviara fazer guerra en Grecia¹⁵.

El espacio se asocia al rapto de Elena y el conflicto entre griegos y troyanos. El viajero aprecia las ruinas del territorio que recorre, acentuando en los trozos de muros y torres que dan cuenta de un paisaje derruido y arrasado por el tiempo. En esta línea, el espacio no solo se observa desde su carácter mítico, sino que también se relaciona al estado actual en el que el viajero lo vislumbra en su presente. De hecho,

¹³ LIBRO DEL CONOSÇIMIENTO. Madrid, Imp. De T. Fortanet, 1877, p. 33.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*. Barcelona, Castalia, 2018, p. 94.



se menciona que a la vuelta de la isla ‘aparecen’ los vestigios, objetos que proyectan el recuerdo de los sucesos del pasado. Para el embajador hispano, en Troya hay «pedaços del muro aportellados»¹⁶ y «pedaços de torres enfiestas»¹⁷. Incluso, de la isla del Tenio donde vivía el rey Priamo, «e esta dicha isla solía ser muy poblada e agora está desabitada»¹⁸. Se refiere a fragmentos, vestigios y ruinas, las que se vinculan a un estado de desolación y abandono, reflejando un espacio asolado por el paso del tiempo. Con todo, la ruina constituye una huella e impronta del pasado, la que transmite la memoria de la antigüedad, y que, en este caso, materializa a través del objeto mítico derruido y desgastado, el cual aún pervive como vestigio de un tiempo remoto.

En el caso de Pero Tafur, el viajero menciona diversas ruinas troyanas en su escrito:

E caminé por tierra dos jornadas por aquel lugar que dizen que era Troya, no fallando persona que supiese dar razón ninguna, e fui fasta llegar al Elión, que dizen. Este es pegado a la mar enfrente del puerto del Tenedón. Toda esta tierra es poblada a caserías e han los turcos por reliquias los edificios antiguos e no desfarian ninguno de ellos, antes fazen sus casas junto con ellos. E lo que más vi para conocer que aquel fuese el Elión de Troya, fue ver grandes pedaços de edificios e mármoles e losas e aquella ribera e aquel puerto del Tenedón enfrente e un muy grande otero, como que caída de grande edificio lo oviese fecho¹⁹.

De Padua destaca que hay edificios muy antiguos: «Aquí se puede ver cuán grande es, pues que de tan gran cibdad caben todos aquí. Es muy antigua en edificios, dizen que esta fizo Antenor, después de la destrucción de Troya, e bien ay en ella edeficios antiqúissimos»²⁰. Tafur describe los objetos materiales como huellas del pasado mítico. El autor no narra el mito como tal, sino que se centra en las ruinas como testimonios históricos. Con ello, es posible apreciar la búsqueda de la verdad y objetividad de los sucesos, en cuanto la presencia de los vestigios representa los testimonios ‘fidedignos’ del pasado, como evidencias concretas que entregan verosimilitud a la narración de viaje²¹. Según Julia Roumier, las ruinas y los elementos

¹⁶ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, p. 108.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, p. 109.

¹⁹ PERO TAFUR, *Andanzas y viajes*. Madrid, Cátedra, 2018, p. 185.

²⁰ PERO TAFUR, *Andanzas y viajes*, p. 315.

²¹ Cabe mencionar que el método narrativo de los viajeros medievales considera la autenticidad de la información, la cual tiene que ser creíble y fiable. En esta línea, los viajeros mencionan lo que «ven» directamente, lo que se considera un testimonio digno de fe, ya que transmite «la verdad» del suceso según lo que observa. Por otro lado, los viandantes también utilizan expresiones como «oí» o «dicen», refiriéndose a relatos de testigos que presenciaron el suceso y que lo transmiten de manera oral. Si bien el viajero en este caso no es el testigo directo, se anota lo que las personas «dignas de crédito» sí han podido ver, convirtiéndose en testimonios indirectos para la construcción narrativa del viaje. Véase ALBURQUERQUE GARCÍA, Luis, «El ‘relato de viajes’: hitos y formas en la evolución del género». *Revista de Literatura*, vol. 73, núm. 145 (2011), p. 23 y ss.; OCHOA, José,



materiales del viaje permiten poner en realce los aspectos históricos y míticos de los espacios específicos, legitimando el conocimiento de su desplazamiento²². Los edificios antiguos, ya sean de Troya u otros, expresan el interés del viandante de informar sobre los lugares por los cuales se desplaza, desarrollando un registro objetivo del espacio histórico. Estas ruinas devoradas por el tiempo manifiestan las pruebas concretas que legitiman las andanzas y el conocimiento del viajero, dado que la audiencia espera saber de fuentes y registros precisos que demuestren los sucesos del relato.

2.2. ESPACIOS DE LAS HISTORIAS DE ALEJANDRO MAGNO

En los libros de viajes se establecen varias anotaciones sobre las historias de Alejandro Magno. Entre estas, destaca la construcción de la Puerta de Hierro para detener a los pueblos de Gog y Magog. Marco Polo se refiere a esta construcción:

Allí mandó construir una sólida torre para que nadie pudiera sorprenderlo viniendo de aquel lado, la cual se conoce con el nombre de la Puerta de Hierro. Este es el lugar al que se refiere el libro de Alejandro cuando dice que encerró a los tártaros entre las montañas; mas no se trataba de los tártaros, sino de los cumanos y otros pueblos, porque los tártaros no existían en aquella época²³.

El *Libro del Conocimiento* también se refiere a esta Puerta de Hierro:

Dentro desta Tartaria son muchedumbre de gentes sin cuenta y non guardan ningund mandamiento de dios. Saluo no fazer mal a otro. Y son gentes muy asentadas y fuertes lidiadores de pie y de caballo. En tal manera que alexandre no los pudo conquistar nin les pudo entrar aquellos montes pero que los ençerroy y atapoles las puertas del fierro con grandes peñas en tal manera que estodieron grand tiempo en aquel encerramiento²⁴.

En ambos escritos existe un interés de incluir noticias sobre Alejandro y sus hazañas realizadas en los confines del mundo. Se describe la edificación de esta gran puerta para contener a los pueblos de las tierras lejanas de Oriente. En la época medieval se transmite la leyenda de que las puertas del Caspio fueron erigidas por Alejandro Magno «para frenar a los pueblos diabólicos de Gog y Magog, que inva-

«El valor de los viajeros medievales como fuente histórica». *Revista de Literatura Medieval*, núm. 2 (1990), p. 233 y ss.; y PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, «Estudio literario de los libros de viajes medievales». *Epos: Revista de Filología*, núm. 1 (1984), p. 232 y ss.

²² Cfr. ROUMIER, Julia, «Traces, preuves et sources: autoriser le récit sur l'ailleurs et le passé dans les récits de voyages hispaniques de la fin du Moyen Âge». *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, núm. 19 (2014), 18-27. Disponible en <https://journals.openedition.org/e-spania/23937> (abril, 2021).

²³ MARCO POLO, *Libro de las maravillas del mundo*. Madrid, Cátedra, 2013, p. 112.

²⁴ LIBRO DEL CONOCIMIENTO, pp. 84-85.



dirían Europa al final de los tiempos»²⁵. La figura de Alejandro Magno se cristianiza, quien proyecta la imagen de un monarca ideal defensor de la civilización y la fe cristiana. Así, se construye una noción apocalíptica y escatológica, en la que la amenaza externa —expresada en los pueblos de Gog y Magog— refleja el poder del Anticristo y las fuerzas del mal²⁶. Con ello, las Puertas de Hierro simbolizan la protección del mundo cristiano frente al peligro de los pueblos que se ciernen por la frontera oriental. Estos pueblos —en particular los tártaros— se describen de manera negativa, en cuanto se asocian a los ‘pueblos malditos’ referidos en la Biblia, ya sea por su pecaminosidad, destrucción y barbarie. En definitiva, el espacio se torna una síntesis de la realidad física, simbólica y espiritual, el que entrecruza elementos de la antigüedad clásica y la tradición bíblica que configuran leyendas trascendentes y moralizantes que se integran en las coordenadas simbólicas e imaginarias de las tierras lejanas.

Por otro lado, podemos destacar los espacios referidos a eventos militares relacionados a la expansión de Alejandro Magno. Marco Polo en la región de Tunu-Qayn indica que «Allí, según dicen los naturales de la región, tuvo lugar la batalla de Alejandro Magno y Darío»²⁷, y Ruy González de Clavijo cerca del río Viadme menciona: «E aquí, cerca d’este río, en una llanura ovo su batalla Alixandre con

²⁵ RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro, «La realiza sapiencial y el ciclo del Alexandre medieval: tradición gnómica y arquetipos políticos en el Occidente latino (siglos XII-XIII)». *Historia, Instituciones, Documentos*, núm. 26 (1999), p. 484. Según John Andrew Boyle, estos pueblos de Gog y Magog fueron identificados a lo largo del siglo VI con los escitas, alanos y hunos, y posteriormente, 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.]. Cabe señalar que en otras tradiciones, como la árabe y la hebrea, también se refieren a los pueblos de Gog y Magog, y el muro construido por Alejandro para contener la amenaza de aquellos pueblos ‘bárbaros’ e ‘impuros’. Para una mayor revisión sobre la leyenda de los pueblos de Gog y Magog en la Edad Media, véase: DELGADO PÉREZ, María Mercedes, «El muro de Gog y Magog según el Āṭār al-Bilād de al-Qazwīnī». *Philologia Hispalensis*, vol. 14, núm. 2 (2000), pp. 183-192; 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; 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 Medioevo». *ARYS*, núm. 10 (2012), pp. 381-408; SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ, Sandra, «La representación de Gog y Magog y la imagen del Anticristo en las cartas náuticas bajomedievales». *AEA*, LXXVIII, 311 (2005), pp. 263-276; SUK-DAVEN, Maniraj, «Gog and Magog: the renditions of Alexander the Great from the context of different pre-Islamic to Islamic traditions». *Pharos Journal of Theology*, vol. 100 (2019), pp. 1-8.

²⁶ José Miguel de Toro Vial 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». *Revista Europa*, núm. 9 (2016), p. 41].

²⁷ MARCO POLO, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 132.



Poro, señor de la India, cuando lo desvarató»²⁸. El lugar adquiere una connotación histórica y épica, en cuanto se resalta como un espacio de batallas, y en particular, de sucesos relevantes que definieron la expansión militar del imperio de Alejandro Magno. La mención del espacio enfatiza en un discurso didáctico para los lectores, en la medida en que refiere puntos referenciales de acontecimientos políticos y militares de la Antigüedad, los que aportan a la transmisión del conocimiento histórico.

2.3. ESPACIOS DE SERES MÍTICOS Y FABULOSOS

Fray Jordán Catalán de Séverac, en su obra *Maravillas* (1321-1330), se refiere al mito de las amazonas:

Entre esta India y la Grande dicen que hay una isla solo de mujeres y otra solo de hombres. Los hombres no pueden vivir largo tiempo en las de las mujeres, y viceversa; sin embargo, aguantan bien durante diez o quince días, y se ayuntan; de modo que, cuando las mujeres paren un niño, lo envían a los hombres, y cuando una niña, la retienen consigo²⁹.

Asimismo, el diplomático Ruy González de Clavijo menciona:

Onze jornadas d'esta ciutat de Samaricante, fazia la tierra del Catay, a una tierra onde fueron las amazonas; e oy en día mantienen la costumbre de no tener omne consigo, salvo cuando viene su tiempo del año, que les dan licencia las mayores d'ellas, e toman sus hijas consigo e vanse a las tierras e lugares más cercanos. E cuando los omnes las ven, convidanlas, e ellas vanse con aquel omne que más quieren; e comen e beven con ellos, e estánse así un tiempo con ellos comiendo e beviendo, e después tórnanse para sus tierras. E si paren hijas, tiénenlas consigo; e si paren hijos, envíanlos a los lugares onde son sus padres. Estas mujeres son del señorío del Tamurbeque, e solían ser del señorío del Catay, e son cristianas a la fe griega. E estas fueron del linaje de las amazonas que se acasieron en Troya cuando la destruxieron los griegos, ca en Troya se acasieron dos linajes d'estas amazonas: las unas fueron del linaje de la tierra de la Turquía, e las otras son estas³⁰.

²⁸ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, p. 240.

²⁹ JORDÁN CATALÁN DE SÉVERAC, «Maravillas», en J. Gil (ed.), *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad Clásica y del Medievo occidental*. Madrid, Alianza, 1995, VII, 12, p. 423. Cabe señalar que en la narrativa de Marco Polo también se mencionan algunas islas alrededor de la India, entre las que se encuentran la isla de los Hombres y la isla de las Mujeres (islas Macho y Hembra). Tal como indica Esperanza Bermejo Larrea, estas islas «constituyen una nueva versión de la leyenda de las amazonas, en la que únicamente se mantiene la segregación sexual como elemento distintivo, pero explicada por la falta de alimentos, que obliga a vivir separados a hombres y mujeres» [BERMEJO LARREA, Esperanza, «Alteridad y anomalía. Hombres extraños en la literatura francesa medieval». *Cuadernos del CEMYR*, núm. 10 (2002), p. 103]. Véase también MARCO POLO, *Libro de las maravillas del mundo*, pp. 312-313.

³⁰ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, pp. 317-318.



Los viajeros se refieren a las amazonas como una nación de mujeres guerreras, las que descienden míticamente de Ares, el dios de la guerra. En los relatos históricos, literarios y enciclopédicos de la Antigüedad, en los que destacan las obras de Heródoto, Plutarco, Diodoro, Estrabón, entre otros, se indica que las amazonas provienen de Asia menor, y se hallan asociadas a ciudades como Éfeso o Esmirna³¹. En el caso de los relatos medievales, los viajeros integran el mito clásico como expresión de lo exótico y lo diferente, resaltando el vínculo con la antigüedad y las singularidades de los territorios lejanos. Jordán Catalán de Séverac mantiene un tono tradicional del mito en su escrito, refiriéndose a la isla de las mujeres, y cómo viven sin los hombres, con los cuales solo se reúnen para procrear. Por otro lado, Clavijo también conserva la misma tradición del mito en su relato, pero añade nueva información que recontextualiza en función de su época. En esta línea, las amazonas pertenecen al señorío de Tamurbec y son cristianas ortodoxas, de modo que el episodio mítico se funde con el contexto histórico y los elementos culturales de su tiempo. Barry Taylor señala que, si bien Clavijo no ve directamente a las amazonas, su narración adquiere un tinte maravilloso³². Estas mujeres guerreras son ubicadas en espacios lejanos, asombrosos y exóticos, con lo cual se busca acrecentar las diferencias culturales con el mundo oriental por sus formas, prácticas y modos de vida, que difieren de la identidad europea³³.

³¹ STEWART, Andrew, «Imag(in)ing the Other: Amazons and Ethnicity in Fifth-Century Athens». *Poetics Today*, vol. 16, núm. 4 (1995), pp. 571-597; y Rosenthal, Albrecht, «The isle of the Amazons: a marvel of travellers». *Journal of the Warburg Institute*, vol. 1, núm. 3 (1938), pp. 257-259. Según Lyn Webster Wilde, las amazonas son asociadas a diversas áreas geográficas, pero todas fuera del territorio griego continental. Dentro de los espacios, estas son vinculadas a la zona de la costa egea de Turquía, también a la región del Ponto y el mar Negro, y finalmente, desde las montañas del Cáucaso hasta las estepas de Ucrania y Rusia [WEBSTER WILDE, Lyn, *Las amazonas: mito e historia*. Madrid, Alianza, 2017, pp. 55-56]. Incluso, en época helenística, Dionisio Escitobraquio ubica a las amazonas en una isla en el extremo occidente frente a Libia. En el siglo I a.C., Diodoro de Sicilia sitúa a las amazonas en su sede africana, Libia, donde enfrentan a los atlantes. Y en el siglo I d.C., Pomponio Mela sitúa en esa misma región una isla de mujeres, donde estas conciben sin intervención de los hombres [TABOADA, Hernán, «En torno a las amazonas: mito, etnografía, utopía y mujeres». *Nova Tellus*, vol. 8 (1990), p. 69; ROBERTSON, Erwin, «Mito y utopía en los confines del mundo. La geografía fantástica de Diodoro de Sicilia». *Intus-Legere Historia*, vol. 2, núm. 2 (2008), p. 13].

³² TAYLOR, Barry, «Late medieval spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa», en R. Allen (ed.), *Eastward Bound. Travel and travelers, 1050-1550*. Manchester & New York, Manchester University Press, 2004, p. 225.

³³ El mito de las amazonas se proyecta y difunde en la literatura de viajes medieval, situando a las mujeres guerreras en la zona oriental. Para José Carlos González Boixó, las amazonas son separadas de su Escitia natal y son ubicadas en lugares recónditos y lejanos, cerca de Samarcanda, Catay u otras regiones, donde se concentran los *mirabilia*, ya sea considerando sus dimensiones míticas, sobrenaturales y asombrosas. De hecho, en las tierras lejanas se hallan las maravillas y los seres fabulosos, los que se proyectan como elementos de inversión de la cultura oriental, en cuanto reflejan una diferencia cultural e identitaria con el mundo europeo. Véase GONZÁLEZ BOIXÓ, José Carlos, «El mito de las amazonas», en M.A. Gallegos y A. González, *Ensayos de descubrimiento y colonia*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, p. 60 y ss.



Incluso, en el *Libro del Conosçimiento* apreciamos la mención de hormigas gigantes:

... Lo otro es toda Zahara desabitada y los dos montes que dichos son llegan al Rio del oro de que ya conté de suso, y alli cogen los dientes de los marfiles que crian rribera del rrio, y cogen oro en los formigueros que fazen las formigas rribera del rio y las formigas son grandes como gatos y sacan mucha tierra³⁴.

Podemos notar cómo las hormigas gigantes protegen el oro que se encuentra cerca de sus hormigueros. Esta tradición narrativa se remonta a la obra de Heródoto en el siglo V a.C., quien da cuenta de que las hormigas persiguen a los indios cuando tratan de ir a sacar el oro. En el *Libro del Conosçimiento* se resalta el carácter asombroso de los insectos, destacando su tamaño enorme, ya que 'son tan grandes como gatos'. Tal como sostiene Sandra Pérez Ródenas, «las hormigas gigantes ya no se sitúan ni la India ni en Etiopía, sino en el Sahara»³⁵, ubicando a estos seres fabulosos en una tierra desértica y deshabitada, como expresión de un lugar lejano y diferente, proclive a la aparición de elementos extraordinarios. Sumado a esto, podemos mencionar el texto de John Mandeville, quien indica que en la isla Taprobana se hallan enormes montañas de oro protegidas por hormigas gigantes: «Estas hormigas son tan grandes como perros de caza, de forma que nadie se atreve a acercarse a esas montañas, sin riesgo de ser atacado y devorado por ellas»³⁶. La riqueza de las tierras lejanas se encuentra rodeada de peligro y dificultades. Para Manuel Albaladejo, la India se presenta como un lugar exótico, tanto por la gran riqueza en oro como también por las exageradas dimensiones de los insectos³⁷. A partir de estos relatos podemos notar cómo se establece un interés de resaltar lo maravilloso de las tierras lejanas, esto con la finalidad de sorprender y entretener a la audiencia y los lectores de estos escritos. Así, el viaje se concibe como una aventura en la que se recorren espacios exóticos, peligrosos y distintos, donde pueblan criaturas míticas y asombrosas que nutren el imaginario fabuloso de la sociedad medieval.

³⁴ LIBRO DEL CONOSÇIMIENTO, pp. 53-54.

³⁵ PÉREZ RÓDENAS, Sandra, «Las hormigas guardianas de tesoros que encontraron los viajeros de Oriente: desde Heródoto hasta el siglo XIV», en R. Beltrán (ed.), *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente, siglos XIV-XVII*. Valencia, Universitat de València, 2019, p. 308.

³⁶ JOHN MANDEVILLE, *Los viajes de Sir John Mandeville*. Madrid, Cátedra, 2001, p. 307.

³⁷ ALBALADEJO, Manuel, *La India en la literatura griega. Un estudio etnográfico*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2005, p. 35 y ss.; ALBALADEJO, Manuel, «La imagen de los pueblos lejanos en la obra de Heródoto». *Biblid*, 43 (2007), pp. 267-281.



3. LOS ESPACIOS SAGRADOS EN LOS LIBROS DE VIAJES MEDIEVALES

La presencia de los espacios sagrados en los libros de viajes busca evocar lugares santos para la fe cristiana, en los que se engloba un conocimiento religioso que define su espiritualidad e identidad cultural. Los espacios sagrados se asocian a lugares que aluden a sucesos y personajes bíblicos, santuarios con reliquias y tumbas sagradas, y espacios mítico-maravillosos del imaginario cristiano medieval.

3.1. ESPACIOS BÍBLICOS

Si examinamos el caso del arca de Noé, podremos apreciar cómo diversos viajeros medievales indican algunos lugares asociados al diluvio y la presencia del arca varada en una montaña³⁸. Odorico de Pordenone se refiere al monte sagrado donde se encuentra el arca de Noé: «Luego de partir de Arziron llegué a un monte llamado Solissaculo. En esta región hay un monte sobre el cual se encuentra el arca de Noé. Yo habría ascendido con gusto si mis compañeros hubieran querido esperarme. Según dicen las gentes del país nadie jamás ha podido subir a él. La razón debe ser que según se dice, esto no place a Dios omnipotente»³⁹. Marco Polo menciona: «Diré asimismo que en la Armenia Mayor se halla el arca de Noé en la cumbre de una gran montaña, en la frontera sureste, cerca del río de Mosul»⁴⁰. Clavijo indica: «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 allí cuanto a seis leguas, parecía la montaña alta en qu'el arca de Noée pareció cuando el Diluvio»⁴¹, y posteriormente añade: «E esta ciudat de Çulmarin fue la primera ciudat que fue hecha en el mundo después del Diluvio, que la edificaron los del linaje de Noée»⁴². Incluso, Pero Tafur señala: «En esta parte de Armenia está una alta sierra que llaman Montaña Negra, en la cual se afirma aver quedado el arca de Noé después del diluvio»⁴³. En estos diversos pasajes podemos notar la tradición de noticias sobre el arca de Noé que la ubican cerca de la región de Armenia. La presencia del arca tiene como finalidad presentar un espacio bíblico-simbólico que se relaciona directamente con la geografía histórica de los viajeros. Así, la mención del diluvio y la presencia simbólica del arca de Noé busca legitimar la espiritualización del espacio. El territorio que recorren es un espacio creado por Dios y, por ende, donde han sucedido los acontecimientos narrados en la Biblia. En los distintos pasajes no se detalla la narración del diluvio, sino que se utiliza como punto referencial para enfatizar en la geografía simbólica y

³⁸ Sobre el Diluvio y el arca de Noé en la Biblia, véase GÉNESIS, 6-8.

³⁹ ODORICO DA PORDENONE, *Relación de viaje*. Buenos Aires, Biblos, 1987, II, p. 48.

⁴⁰ MARCO POLO, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 110.

⁴¹ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, pp. 189-190.

⁴² RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, p. 190.

⁴³ PERO TAFUR, *Andanzas y viajes*, p. 131.



la memoria cristiana. El arca se encuentra en la cumbre de una montaña, un lugar alto e inaccesible: simboliza la superioridad y la pulcritud del poder de Dios y su pacto con Noé, donde las personas no serán azotadas con un nuevo diluvio y estas podrán multiplicarse y poblar la tierra⁴⁴.

John Mandeville se refiere a los sucesos de Jesús relacionados al mar de Galilea y la ciudad de Tiberíades:

Desde allí se puede ir a Damasco en tres días por el reino Traconítide, reino que se extiende desde el Monte Hermón hasta el Mar de Galilea, o Mar de Tiberíades, o Mar de Genesaret, pues todos estos nombres se refieren a un mismo mar [...]. Sobre este mar caminó Nuestro Señor sin mojarse, y de allí sacó a San Pedro, cuando empezaba a hundirse, diciéndole: *Modice fidei, quare dubitasti?* [«Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?»] (Mt. 14, 31)]. Después de su resurrección, Nuestro Señor se apareció en ese mar a sus discípulos y les ordenó que echaran al mar las redes, que se llenaron con gran cantidad de peces. Por ese mar navegó muchas veces Nuestro Señor y allí llamó a su lado a San Pedro, San Andrés, y a los hijos de Zebedeo, Santiago y San Juan. En la ciudad de Tiberíades está la mesa en la que comió Nuestro Señor con sus discípulos después de la resurrección, cuando le reconocieron al partir el pan, como dice el evangelio: *Et cognoverunt eum in fractione panis* [«Le reconocieron en la fracción del pan»] (Lc. 24, 35)]. Cerca de esta ciudad se halla el monte donde Nuestro Señor dio de comer a cinco mil personas con cinco panes de cebada y dos peces⁴⁵.

En este pasaje se alude a espacios en los que han estado Cristo y los apóstoles, conformando parte de la geografía sagrada. Los lugares se asocian a la fe y los mila-

⁴⁴ Según Julia Roumier, «la mención sistemática del arca de Noé y la importancia que le prestan los viajeros se tiene que leer en relación con su vinculación con la repartición de la humanidad en tres razas descendientes de los tres hijos de Noé según el relato bíblico (Génesis, 9, 20-27), Cam, antepasado de los de África, está condenado por haberse mofado de la desnudez de su padre embriagado [...] Noé le condena a ser el siervo esclavo de sus hermanos: Jafet, antepasado de los europeos, y Sem, de quien descenderían los asiáticos [...] El arca sirve de recuerdo simbólico de esta tripartición jerarquizada del mundo» [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», en R. Beltrán (ed.), *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente, siglos XIV-XVII*. Valencia, Universitat de València, 2019, p. 257]. Cabe señalar que esta repartición del espacio posterior al Diluvio constituye la base de la representación simbólica del mundo cristiano medieval, donde los hijos de Noé se vinculan a cada continente del mundo conocido y reflejan el fundamento del poblamiento de la tierra. El espacio adquiere una connotación sagrada: en los mapas se representa 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. Asimismo, el este se encuentra ubicado en la parte superior y la O simboliza el límite del mundo. Tal como añade Paul Zumthor, el espacio se concibe como *Terrarum Orbis*, el cual «forma un ideograma que representa la totalidad del espacio y el tiempo concedidos al hombre por su Creador» [ZUMTHOR, *La medida del mundo*, p. 313]. Véase también CRONE, G.R., *Historia de los mapas*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 25-29; ARIZA, «En torno a la cartografía medieval», pp. 27-28; FRANCO ALIAGA, Tomás y LÓPEZ-DAVALILLO LARREA, Julio, «La representación cartográfica del mundo en la Edad Media». *Espacio, Tiempo y Forma*, III, Historia Medieval, tomo 17 (2004), pp. 157-165.

⁴⁵ JOHN MANDEVILLE, *Los viajes de Sir John Mandeville*, p. 156.



gros, con lo cual se busca reforzar el mensaje bíblico del cristianismo. Así, es posible notar cómo Cristo camina por sobre el mar de Galilea sin mojarse, o multiplica los panes y los peces en la ciudad de Tiberíades para que puedan comer cinco mil personas. Con esto se enfatiza en el poder superior de Dios, con lo que se establece la presencia de lo milagroso y lo sobrenatural para fortalecer la fe de las gentes. El espacio se concibe como un lugar de remembranza, en el que se refiere un conjunto de eventos que definen el desarrollo del cristianismo, y así los valores fundamentales que consoliden el espíritu de las personas. Según Mircea Eliade, «todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente»⁴⁶. En este sentido, el espacio conlleva una construcción simbólica que evoca una ‘historia sagrada’, la que se asume de manera real: el relato bíblico se funde con los lugares santos, articulando puntos referenciales que exaltan la hierofanía en el mundo. De este modo, la vida de Cristo, los apóstoles y sus diversos milagros otorgan una sacralidad a los lugares, los cuales adquieren una condición cósmica ‘superior’, como expresión de una realidad absoluta y significativa que se separa de todo espacio profano. Los acontecimientos del tiempo sagrado se penetran con la experiencia y la realidad del tiempo presente de la sociedad medieval, con lo que se busca fortalecer la memoria y la identidad de la vida cristiana⁴⁷.

3.2. SANTUARIOS CON RELIQUIAS Y TUMBAS SAGRADAS

En los viajes de Ruy González de Clavijo, podemos notar cómo se refiere a diversas reliquias que lo asombran en su recorrido por Constantinopla. Dentro de aquellos objetos sagrados señala el caso del brazo de san Juan Bautista:

⁴⁶ ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidós, 2017, p. 25.

⁴⁷ Cabe mencionar cómo los viajeros realizan diversos trayectos de peregrinaje en los Santos Lugares, con lo que trazan un itinerario basado en su noción de geografía sagrada. En el caso de Pero Tafur, el caballero hispano describe la realidad sagrada de Jerusalén: «Otro día partimos de ahí con la misma gente e fuemos a otra Betania, e de allí nos mostraron muchos lugares santos, el monte Tabor, donde Nuestro Señor se transfiguró, e dize que es allí el val de Ebrón, donde están las sepulturas de Adam e de Eva. E bolvimos esa noche a Jerusalén, pasando lugares santos e el huerto donde Nuestro Señor oró e donde fue preso, e bolvimos temprano a Jerusalén» [PERO TAFUR, *Andanzas y viajes*, pp. 127-128]. Sumado a esto, John Mandeville describe los lugares que visitan los peregrinos en Tierra Santa: «Detrás del altar de esta iglesia se halla el lugar donde Moisés vio a Nuestro Señor en una zarza que ardía. Y cuando los monjes entran en ese lugar se quitan siempre los calcetines, los zapatos o las botas, porque Nuestro Señor dijo a Moisés: ‘Descálzate, pues el lugar que pisas es tierra santa y bendita’ [...]. A continuación se muestra a los peregrinos la zarza que ardía sin consumirse cuando hablaba Nuestro Señor a Moisés. Y también les enseñan muchas otras reliquias» [JOHN MANDEVILLE, *Los viajes de Sir John Mandeville*, pp. 105-106]. El espacio sagrado se concibe como un lugar significativo de la fe, de modo que la esfera divina se siente de manera viva y presente en la tierra. En este sentido, el lugar sagrado genera una ruptura con el entorno profano, con lo que el territorio santo adquiere una connotación ‘superior’ por la manifestación de la hierofanía y la revelación de una realidad absoluta.



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. E comoquiera que dizen que todo el cuerpo de sant Juan fue quemado, salvo el un dedo de la mano derecha con que señaló quando dixo: «Ecce Agnus Dei», todo este dicho braço estava sano, segund allí paresció. E estava engastonado en unas vergas de oro delgadas, e fallescía el dedo pulgar⁴⁸.

Asimismo, menciona la presencia de un fragmento de la Vera Cruz:

E otrosí les fue mostrado en esta iglesia una cruz pequeña quanto un palmo, guardada con pie de oro e con unas vergas de oro por los cabos, e con un cruxifigio pequeño; e estava engastonado en una tabla que era cubierta de oro, que se podía quitar e poner en ella; la cual dixieron que fuera fecha del palo mesmo de la vera Cruz en que Iesu Christo fue puesto; e era de color prieto, e fuera fecha quando santa Elena, madre de Constantino, que pobló aquella ciudat, traxo la vera Cruz allí, a Constantinopla, que allí traída toda enteramente desde Hierusalem donde la halló quando la hizo buscar y desenterrar⁴⁹.

Podemos notar la presencia de diversas reliquias en el Imperio Bizantino, las que se conciben como objetos ‘superiores’ y ‘trascendentes’ para la sociedad cristiana. Para Benedicta Ward, las reliquias conforman objetos sagrados que pueden estar relacionados con la Biblia y la Iglesia primitiva, tales como las reliquias de la verdadera cruz, los huesos de los apóstoles y los objetos sagrados de los primeros mártires cristianos, al igual que las reliquias de obispos, abades y santos⁵⁰. En el escrito de Clavijo se mencionan como objetos sagrados el brazo de san Juan Bautista y un trozo de la Vera Cruz, los que se hallan relacionados con el relato bíblico. En el primer caso, se destaca el dedo de la mano derecha por su valor simbólico, en cuanto expresa la noción de *Ecce Agnus Dei*, esto es, ‘He aquí el Cordero de Dios’. En el segundo caso, el trozo del madero de la Vera Cruz refleja un objeto que proyecta el poder divino: la cruz simboliza la síntesis entre el cielo y la tierra, lo que refiere a su vez a la idea de la salvación y la pasión de Cristo. Según Caroline Walker Bynum y Paula Gerson, si bien las reliquias son veneradas como objetos santos, estas trascienden el carácter meramente devocional y constituyen transmisores del poder divino⁵¹. Así, la veneración de estos objetos refleja la piedad de los creyentes, con lo que se forja un sentido superior y místico de los elementos sagrados. Las iglesias y los santuarios que albergan estos objetos adquieren una condición sacra, en cuanto conservan las reliquias como tesoros, los cuales destacan por su riqueza y ornamento, y proyectan la grandeza de la fuerza celestial.

⁴⁸ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, p. 122.

⁴⁹ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, p. 123.

⁵⁰ WARD, Benedicta, *Miracles and the medieval mind: theory, record and event, 1000-1215*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987, pp. 33-34.

⁵¹ BYNUM, Caroline Walker y GERSON, Paula, «Body-part reliquaries and body parts in the Middle Ages». *Gesta*, vol. 36, núm. 1 (1997), p. 6.





En las andanzas de Pero Tafur, podemos apreciar cómo se refiere a diversas reliquias con un carácter sagrado y milagroso. De la iglesia de San Juan en Rodas, señala: «En esta iglesia hay muchas reliquias, dicen que está el bacín donde se lavó Nuestro Señor, e gran parte de los dineros por que fue vendido Nuestro Señor, e algunas espinas e un clavo e otras muchas reliquias»⁵². También menciona la reliquia de la iglesia de San Juan de Lorence en Génova: «Aquí tienen ellos el Santo Vaso, que es de una esmeralda, maravillosa reliquia»⁵³. Incluso, en Constantinopla, el viajero menciona diversos objetos sagrados: «E vestidos los clérigos, con procesión truxeron las reliquias, que fue: primeramente la lança que entró en el costado de Nuestro Señor, maravillosa reliquia, e la saya sin costura de Nuestro Señor»⁵⁴, además de señalar que vislumbra «un clavo de Nuestro Señor e ciertas espinas de la corona, e muchas otras cosas así del madero de la Cruz como la columna en la que fue açotado Nuestro Señor»⁵⁵. Finalmente, se refiere a «cosas de Nuestra Señora la Virgen María e las parrillas en las que fue asado San Lorenço, e otras muchas reliquias que Santa Elena, cuando fue a Jerusalén, las tomó e truxo allí, las cuales están en grandíssima reverencia e gran guarda»⁵⁶. El viajero hispano describe los objetos sagrados que observa en su trayecto, los que concibe de manera maravillosa, en cuanto reflejan un medio que permite un contacto con lo superior y lo inefable. La reliquia representa la fuerza sagrada, ya sea directamente de Cristo, la Virgen o algún santo, y que, en este caso, provoca la admiración y veneración de las gentes, que respetan y exaltan estos objetos que se encuentran vinculados a un origen divino y celestial. Cabe mencionar que las iglesias almacenan estas reliquias como tesoros maravillosos, los que fomentan viajes de devoción y peregrinaje, esto para alcanzar la purificación del alma y el perdón de los pecados, al igual que para obtener algún favor de la divinidad, o incluso para sanar alguna dolencia o enfermedad que aqueje a las personas. En este sentido, el espacio que conserva las reliquias se concibe como un lugar sagrado, dado que se impregna del halo superior de los objetos, los cuales portan una carga 'simbólica' y 'significativa' del mundo espiritual, lo que trasciende lo terreno y genera un estado de sublimación del alma.

Por otra parte, los viajeros anotan las tumbas de personajes bíblicos, santos y mártires que provocan una gran emotividad, como espacios que proyectan la memoria, la devoción y la fe cristiana. Marco Polo señala el caso de la tumba de los Reyes Magos: «En Persia está la ciudad de Saba, de donde salieron los tres reyes que fueron a adorar a Cristo cuando nació; y allí están enterrados los tres Reyes Magos en una hermosa sepultura, incorruptos con su barba y su cabello»⁵⁷. Fray Jordán Catalán de Séverac escribe sobre la tumba de san Juan en Éfeso: «Este mandó

⁵² PERO TAFUR, *Andanzas y viajes*, p. 114.

⁵³ PERO TAFUR, *Andanzas y viajes*, p. 77.

⁵⁴ PERO TAFUR, *Andanzas y viajes*, pp. 216-217.

⁵⁵ PERO TAFUR, *Andanzas y viajes*, p. 217.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ MARCO POLO, *Libro de las maravillas del mundo*, p. 120.

hacerse una sepultura en Éfeso, entró en ella y no se le volvió a ver más»⁵⁸, de lo cual añade un evento muy admirable de esta fosa, según le informa un devoto religioso, quien señala que «se oye allí un sonido fortísimo, como el de un hombre que roncara, y sin embargo la fosa está vacía»⁵⁹. Incluso, John Mandeville anota sobre el entierro de santa Catalina y otros mártires en el monte Sinaí: «Desde esa montaña, atravesando un valle, se llega a otra montaña donde los ángeles de Nuestro Señor enterraron a Santa Catalina. En el valle hay una iglesia donde están enterrados cuarenta mártires, y donde a menudo celebran oficios religiosos los monjes de la abadía antes mencionada»⁶⁰. La tumba sagrada representa un espacio de memoria cristiana, en el que se resalta la figura de algún personaje trascendente de la fe. Con ello, lo sagrado se manifiesta en lo bello y lo incorruptible de la sepultura y los cuerpos de los santos y mártires. El espacio concentra una fuerza mística, en la que la hierofanía se manifiesta constantemente, tal como en la tumba de san Juan en Éfeso, donde pervive la presencia del santo, aunque su cuerpo no se encuentre en la sepultura, o incluso en la manifestación milagrosa de los ángeles que entierran a santa Catalina. Las tumbas se impregnan del milagro, la intervención celestial o la revelación sagrada, como un modo de enlazar la presencia divina en el mundo terrenal. Con todo, los viajeros narran sobre estas sepulturas sagradas con la finalidad de rememorar espacios relevantes de la espiritualidad cristiana, los cuales se tornan espacios de peregrinación, o lugares de ejemplos morales en los que se enfatiza en los valores y la fe de los personajes bíblicos, santos y mártires. Mediante sus sepulcros se crean nodos referenciales de devoción que evocan la fuerza sagrada que trasciende lo material y constituyen espacios de memoria para perpetuar el ‘modelo’ de sus virtudes y vida espiritual.

3.3. ESPACIOS MÍTICO-MARAVILLOSOS

Los viajeros anotan pasajes con elementos mítico-maravillosos del imaginario cristiano medieval, donde ubican a personajes fabulosos y espacios sagrados dentro de la geografía de su tiempo.

Jordán Catalán de Séverac narra sobre el Edén: «Entre esta India y Etiopía se dice que está hacia Oriente el Paraíso Terrenal, ya que de aquellas partes descienden los cuatro ríos del Paraíso, sobremanera abundosos en oro purísimo y piedras preciosas»⁶¹. Asimismo, John Mandeville también se refiere al Paraíso terrenal: «Acerca del Paraíso no puedo hablar con propiedad porque nunca estuve allí. Está demasiado lejos, pero me arrepiento de no haber ido, aunque no fuera digno»⁶². Ahora bien, según el testimonio de los sabios de ultramar que lee Mandeville, el

⁵⁸ JORDÁN CATALÁN DE SÉVERAC, «Maravillas», xvii, 3, p. 431.

⁵⁹ JORDÁN CATALÁN DE SÉVERAC, «Maravillas», xvii, 3, p. 432.

⁶⁰ JOHN MANDEVILLE, *Los viajes de Sir John Mandeville*, pp. 108-110.

⁶¹ JORDÁN CATALÁN DE SÉVERAC, «Maravillas», vii, 12, p. 423.

⁶² JOHN MANDEVILLE, *Los viajes de Sir John Mandeville*, p. 309.





Paraíso Terrestre «se halla en el punto más alto de la tierra», estando «completamente rodeado por una muralla». En el centro del lugar más alto del Paraíso «hay un manantial del que nacen los cuatro ríos que fluyen por diversos países», estos son el Ganges, el Nilo, el Tigris y el Éufrates. Según la gente de estos lugares, «el agua dulce del mundo procede de este manantial del Paraíso»⁶³. Bajo estas miradas de los viajeros, podemos apreciar cómo el Paraíso se concibe como un lugar excelso y sagrado, el cual se ubica en espacios lejanos e inaccesibles. El espacio paradisíaco expresa un origen cósmico, donde el *homo viator* desea retornar, anhelando la purificación y la salvación del alma. Para Jean Delumeau, la sociedad cristiana medieval considera que «el relato del Génesis sobre el paraíso terrenal es de carácter histórico y debe ser interpretado en sentido estricto», de modo que, si bien en el texto bíblico se «menciona el cierre del Jardín del Edén a los hombres y no su desaparición, se deduciría que permanece todavía en nuestro planeta»⁶⁴. En cierta medida, el espacio paradisíaco se concibe como un lugar ‘real’ en la tierra, por ende, los viajeros se desplazan con la esperanza de encontrar el estado edénico, con la finalidad de alcanzar un retorno al centro cósmico, y así ascender espiritualmente hacia el reino de Dios. Tal como indica Claude Kappler, el imaginario medieval forja una representación del Edén en las regiones donde «la naturaleza es pródiga en toda clase de bienes», generando una «atmósfera de ensueño»⁶⁵. En el Paraíso los árboles son frondosos, los frutos abundantes, la luz es clara, el aire agradable, y los campos ricos y fértiles. Tal como señala Howard Rollin Patch, en el Paraíso reina la eterna primavera, de modo que «no se conocen ni la muerte, ni la enfermedad, ni la vejez, ni el temor, ni mal alguno»⁶⁶. Así, este espacio conforma parte del ensueño medieval, colmado de flores, frutos y riquezas, y que expresa la posibilidad de retornar al origen del cosmos en el reencuentro con la divinidad⁶⁷.

Finalmente, podemos mencionar el mito del Preste Juan, el que es aludido por diversos viandantes que lo incluyen en sus obras. John Mandeville describe el

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ DELUMEAU, Jean, *En busca del paraíso*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 21-22.

⁶⁵ KAPPLER, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, p. 98.

⁶⁶ PATCH, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1956, pp. 144-145.

⁶⁷ Cabe mencionar que en las crónicas y los textos literarios también se alude a espacios simbólicos o referentes al otro mundo, tales como el Cielo, el Purgatorio o el Infierno. Son lugares del más allá, a los que las personas van después de la muerte, de modo que se conciben como espacios espirituales que conforman parte del imaginario religioso. Para una mayor revisión de estos espacios, véase MITRE, Emilio, «Los espacios del más allá», en E. López Ojeda, *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuerunt?* XXIV Semana de Estudios Medievales (Nájera, 2013), Logroño, 2014, pp. 31-74; RUBIO TOVAR, Joaquín, «Literatura de visiones en la Edad Media románica: una imagen del otro mundo». *Études de Lettres: Revue de la Faculté des Lettres*, núm. 3 (1992), pp. 53-73; CASTRO, Pablo, «El otro mundo en los libros de viajes medievales: una aproximación a la imagen maravillosa del infierno (ss. XII-XIV)». *Ab Initio*, núm. 12 (2018), pp. 23-57; GOUREVITCH, Aaron, «Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l’au-delà». *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 37 année, núm. 2 (1982), pp. 255-275.

imperio del Preste Juan: «Este emperador, Preste Juan, domina una vasta extensión de tierras donde hay muchas y muy nobles ciudades y buenas villas, además de muchas islas grandes y anchas [...]. También tiene el emperador muchas islas en el mar»⁶⁸. De hecho, sostiene que el Preste Juan gobierna en la isla de Pentexoire, donde su mejor ciudad es Nyse, la cual «es ciudad real, muy noble y muy rica». Incluso, indica que «bajo la potestad de Preste Juan están muchos reyes, muchas islas y muchos pueblos diferentes»⁶⁹. Sumado a esto, Pero Tafur menciona las maravillas en las tierras del Preste Juan: «Dize que vido un asno que truxeron al Preste Juan, poco mayor que un podenco e de cuantas colores se podíen dezir, e que vido muchos onicornios e muchas animalias que sería largo de escrevir»⁷⁰. Del mismo modo, Jordán Catalán de Séverac señala: «Todos los pueblos están pendientes de la época de los dragones, y cuando ven que alguno ha caído esperan setenta días y después bajan; una vez que encuentran la osamenta del dragón, ya monda de carne, toman el carbuncllo enquistado en el hueso de su cabeza y se lo llevan al emperador de los etíopes que llamáis Preste Johan»⁷¹. Mediante estos pasajes podemos reconocer la mención del reino del Preste Juan, el cual se basa en la grandeza, abundancia y riquezas. El espacio se construye a partir de nociones utópicas e ideales, de modo que la geografía adquiere tintes exóticos y fabulosos. Según Tomás González Rolán, el Preste Juan refleja un señor poderoso bajo la gracia de Dios, quien tiene toda clase de riquezas, siendo un cristiano devoto y defensor de la fe. En sus tierras se encuentra una fauna diversa y exótica, abunda la leche y la miel, hay grandes riquezas de oro, plata y piedras preciosas, además de diversas maravillas y seres fabulosos que pueblan su reino⁷². Sin ir más lejos, en sus tierras predomina la presencia de los *mirabilia*, como elementos extraordinarios y asombrosos que incentivan a la curiosidad por lo exótico y lo diferente. La mención de asnos multicolores, unicornios y dragones da cuenta de las criaturas maravillosas que componen sus territorios, y que expresan un mundo totalmente diferente al espacio conocido. En este sentido, los viajeros incluyen en su narrativa la presencia mítico-maravillosa del Preste Juan, como un recurso literario para enfatizar en el anhelo de tierras deslumbrantes, las cuales proyecten un horizonte fabuloso y onírico que permita construir márgenes geográficos paradisíacos⁷³.

⁶⁸ JOHN MANDEVILLE, *Los viajes de Sir John Mandeville*, p. 283.

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ PERO TAFUR, *Andanzas y viajes*, p. 164.

⁷¹ JORDÁN CATALÁN DE SÉVERAC, «Maravillas», VII, 2, p. 422.

⁷² 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 (2015), pp. 15-28.

⁷³ Cabe destacar que «el reino del Preste Juan es el ejemplo más notable de una tendencia muy marcada de la Edad Media de plantear a la vez la permanencia en la Tierra del Jardín del Edén, desde entonces prohibido, y la existencia de tierras bienaventuradas, accesibles a los más audaces, conservando remanentes atractivos del paraíso perdido» [DELUMEAU, *En busca del paraíso*, p. 32]. De hecho, esa imagen paradisíaca de las tierras del Preste Juan se torna un móvil para que los viajeros decidan hallar su reino. Para estos viandantes medievales, el reino del Preste Juan se ubicaría en las Indias –abarcando territorios desde la frontera de China hasta Abisinia–, contemplando regiones



4. CONCLUSIONES

A partir de lo expuesto en este trabajo, es posible enumerar una serie de consideraciones generales a modo de síntesis: en primer lugar, la noción del espacio en los libros de viajes medievales se concibe como un lugar físico o imaginario, una extensión territorial y marco geográfico en el que las gentes habitan, viven, conocen y transitan. El espacio se considera como una creación de Dios, por lo cual, la idea del mundo en el relato bíblico se funde con la realidad geográfica de su presente. En este sentido, el espacio se aprecia desde una significación absoluta, donde existen lugares sagrados y profanos y, por ende, las personas que transitan en el mundo son potenciales ‘peregrinos’ que se desplazan para poder alcanzar un ascenso espiritual que les permita llegar al reino celestial.

En segundo lugar, los viajeros medievales articulan representaciones del mundo basadas en la cultura clásica y la tradición cristiana. De esto, se establecen percepciones que funden un tejido enciclopédico, histórico y religioso, con lo que se forjan nociones míticas y sagradas del mundo. El espacio geográfico adquiere una connotación simbólica, la cual se constituye como una síntesis cultural que considera la memoria y la cultura de la antigüedad, así como también la percepción y los valores espirituales de la cristiandad que definen su identidad. Con todo, la significación y representación del mundo se estructura desde los diálogos entre el pasado y su tiempo presente, lo que permite reflejar un estado del conocimiento de su ecúmene, como espacio habitado y conocido, al igual que los espacios singulares, exóticos y lejanos.

En tercer lugar, la presencia del espacio mítico en la narrativa de viajes alude a la referencia de la antigüedad clásica, la que considera su historia, memoria e imaginario cultural. De este modo, los episodios míticos se centran en figuras clásicas, acontecimientos históricos y seres fabulosos del mundo antiguo. Los viajeros narran la presencia de estos eventos y figuras míticas, los que cumplen un rol referencial, informativo y anecdótico. Así, estos espacios míticos se incluyen con una finalidad didáctica, para conectar el concepto de espacio grecorromano como parte de una continuidad con su espacio presente, y que, a su vez, se circunscribe a la nueva visión

de la India, el Asia central, Nubia y Etiopía. Con todo, el reino del Preste Juan se torna un espacio maravilloso que se entronca con la ensoñación de tierras prósperas, abundantes y fabulosas. Véase también LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Espacios y viajes*, pp. 81-92; HELLEINER, Karl F., «Prestre 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'Ethiopie*, 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 «Carta del Preste Juan» y la literatura utópica». *Hesperia. Anuario de Filología Hispánica*, XIII, 2 (2010), pp. 117-135; AYALA MARTÍNEZ, Carlos, «El Preste Juan: el ‘otro’ cristiano de la frontera del mito (siglos XII-XIII)». *Intus-Legere Historia*, vol. 12, núm. 2 (2018), pp. 155-186; 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*. Madrid, Visor, 2021, pp. 169-205.



del mundo cristiana que predomina en el Occidente medieval. En este sentido, las menciones de lugares asociados a la guerra de Troya, las expediciones de Alejandro Magno y los pueblos y seres mitológicos, no solo se proyectan como elementos ornamentales en el escrito, sino que evocan las huellas, vestigios e imaginarios del pasado, con la finalidad de dejar un registro objetivo sobre los espacios recorridos y así transmitir un conocimiento de los sucesos pretéritos, los que se impregnan de lo mítico, lo histórico y lo exótico.

En cuarto lugar, la presencia del espacio sagrado en los libros de viajes se centra en la geografía religiosa del mundo cristiano, la que evoca los Lugares Santos relacionados a la vida Cristo, los pasajes bíblicos, las reliquias y los sucesos milagrosos. El espacio presente se sintetiza con el tiempo cristiano, de modo que los lugares sacros se transforman ‘puentes’ de comunicación con lo divino. Estos concentran signos y fuerzas celestiales que proyectan un halo ‘superior’, con lo que se compenetran los eventos milagrosos y sobrenaturales de origen sagrado. Así, este espacio se torna un lugar de devoción, culto y memoria cristiana, en el que se busca exaltar los valores y prácticas de su fe. Las gentes viajan a estos lugares con la finalidad de purificar su alma, obtener la sanación de alguna dolencia o malestar, realizar un viaje interno de penitencia, o bien buscar el origen cósmico que permita el ascenso espiritual hacia el reino de Dios. De este modo, se narra sobre los lugares bíblicos, las iglesias con reliquias y tumbas sagradas, y espacios mítico-maravillosos, como el Paraíso Terrenal y el reino del Preste Juan, con el objetivo de legitimar el discurso de la Creación y la vida cristiana en su propia realidad y, por ende, dar cuenta de que la historia sagrada se halla viva y presente en su tiempo. Asimismo, se proyectan escalas valóricas de diferenciación del espacio, donde lo sagrado se impone como expresión de la fuerza divina, y que se contrapone a nociones profanas del espacio, que derivan en los pecados y la degradación espiritual. En esta línea, el espacio sagrado considera un sentido moralizante de la transmisión de la fe y los valores centrales del cristianismo que definen su realidad cultural.

En quinto y último lugar, en definitiva, los viajeros medievales narran sobre los espacios para transmitir un conocimiento geográfico, histórico, cultural y religioso a su audiencia y lectores de los relatos. Si bien se estructuran pasajes breves, referenciales y anecdóticos, esto tiene como objetivo articular una trama narrativa singular y significativa para las gentes, de modo que las historias resulten lúdicas y entretenidas, pero, a su vez, que concentren un cúmulo de discursos, significaciones y símbolos fundamentales de su memoria y vida cultural. Así, esta construcción geográfica forja un tejido identitario de la sociedad occidental medieval en el que se funden las percepciones reales e imaginarias, y que permiten comprender las formas simbólicas y culturales que definen su modo de representar el mundo.

RECIBIDO: 1 de noviembre de 2022; ACEPTADO: 8 de diciembre de 2022



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES Y DOCUMENTOS

- JOHN MANDEVILLE, *Los viajes de Sir John Mandeville*. Madrid, Cátedra, 2001.
- JORDÁN CATALÁN DE SÉVERAC, «Maravillas», en J. Gil (ed.), *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad Clásica y del Medievo occidental*. Madrid, Alianza, 1995.
- LIBRO DEL CONOSCIMIENTO. Madrid, Imp. De T. Fortanet, 1877.
- MARCO POLO, *Libro de las maravillas del mundo*. Madrid, Cátedra, 2013.
- ODORICO DA PORDENONE, *Relación de viaje*. Buenos Aires, Biblos, 1987.
- PERO TAFUR, *Andanzas y viajes*. Madrid, Cátedra, 2018.
- RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*. Barcelona, Castalia, 2018.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ALBALADEJO, Manuel, *La India en la literatura griega. Un estudio etnográfico*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2005.
- ALBALADEJO, Manuel, «La imagen de los pueblos lejanos en la obra de Heródoto». *Biblid*, 43 (2007), pp. 267-281.
- ALBURQUERQUE GARCÍA, Luis, «El 'relato de viajes': hitos y formas en la evolución del género». *Revista de Literatura*, vol. 73, núm. 145 (2011), pp. 15-34.
- ARIZA, Valentina, «En torno a la cartografía medieval». *Revista Forma*, vol. 00 (2009). Disponible en <https://www.raco.cat/index.php/Forma/article/view/150749/202649> (abril, 2021).
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos, «El Preste Juan: el 'otro' cristiano de la frontera del mito (siglos XII-XIII)». *Intus-Legere Historia*, vol. 12, núm. 2 (2018), pp. 155-186.
- BACHELARD, Gaston, *La poética del espacio*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1965.
- BERMEJO LARREA, Esperanza, «Alteridad y anomalía. Hombres extraños en la literatura francesa medieval». *Cuadernos del CEMYR*, núm. 10 (2002), pp. 81-112.
- BIGLIERI, Aníbal, *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*. Madrid, Medievalia Hispanica, Iberoamericana, Vervuert, 2012.
- 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.
- 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.
- CAMPBELL, Mary B., *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600*. Ithaca & London, Cornell University Press, 1991, pp. 47-86.
- 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.
- CASTRO, Pablo, «El otro mundo en los libros de viajes medievales: una aproximación a la imagen maravillosa del infierno (ss. XII-XIV)». *Ab Initio*, núm. 12 (2018), pp. 23-57.



- CASTRO, Pablo, «Los episodios míticos en los libros de viajes medievales: una revisión a las funciones discursivas en las *Andanzas e viajes* de Pero Tafur (s. xv)». *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, vol. 13 (2017), pp. 60-98.
- 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.
- CRONE, G.R., *Historia de los mapas*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966.
- DELGADO PÉREZ, María Mercedes, «El muro de Gog y Magog según el Āṭār al-Bilād de al-Qazwīnī». *Philologia Hispalensis*, vol. 14, núm. 2 (2000), pp. 183-192.
- DELUMEAU, Jean, *En busca del paraíso*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2014.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidós, 2017.
- FRANCO ALIAGA, Tomás y LÓPEZ-DAVALILLO LARREA, Julio, «La representación cartográfica del mundo en la Edad Media». *Espacio, Tiempo y Forma*, III, Historia Medieval, tomo 17 (2004), pp. 157-165.
- FRANCO, Hilário, «La construction d’une utopie: l’Empire de Prêtre Jean». *Journal of Medieval History*, 23, 3 (1997), pp. 211-225.
- GONZÁLEZ BOIXÓ, José Carlos, «El mito de las amazonas», en M.A. Gallegos y A. González, *Ensayos de descubrimiento y colonia*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.
- 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 (2015), pp. 11-28.
- GOUREVITCH, Aaron, «Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l’au-delà». *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 37 année, núm. 2 (1982), pp. 255-275.
- GRABAR, Oleg, «Space and Holiness in Medieval Jerusalem». *Islamic Studies*, vol. 40, núm. 3-4 (2001), pp. 681-692.
- HAMILTON, Bernard, «The impact of the crusades on western geographical knowledge», en R. Allen, *Eastward Bound. Travel and Travellers, 1050-1550*. Manchester & New York, Manchester University Press, 2004.
- HELLEINER, Karl F., «Prester John’s Letter: A Mediaeval Utopia». *Phoenix*, vol. 13, núm. 2 (1959), pp. 47-57.
- KAPPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid, Akal, 1996.
- KLEINSCHMIDT, Harald, *Comprender la Edad Media. La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*. Madrid, Akal, 2000.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Espacios y viajes. El mundo exterior de los europeos en la Edad Media*. Madrid, Dykinson, 2020.
- 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*. Madrid, Visor, 2021, pp. 169-205.
- LE GOFF, Jacques, «El Occidente medieval y el océano Índico: un horizonte onírico», en *Por otra Edad Media. Tiempo, trabajo y cultura en Occidente*. Madrid, Taurus, 2020.



- MITRE, Emilio, «Los espacios del más allá», en E. López Ojeda, *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere?* XXIV Semana de Estudios Medievales (Nájera, 2013), Logroño, 2014, pp. 31-74.
- MOLLAT, Michel, *Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990.
- OCHOA, José, «El valor de los viajeros medievales como fuente histórica». *Revista de Literatura Medieval*, núm. 2 (1990), pp. 85-102.
- PATCH, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1956.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, «Estudio literario de los libros de viajes medievales». *Epos: Revista de Filología*, núm. 1 (1984), pp. 217-240.
- PÉREZ RÓDENAS, Sandra, «Las hormigas guardianas de tesoros que encontraron los viajeros de Oriente: desde Heródoto hasta el siglo XIV», en R. Beltrán (ed.), *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente, siglos XIV-XVII*. Valencia, Universitat de València (2019), pp. 297-312.
- RICHARD, Jean, «L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge: Roi David et Prêtre Jean». *Annales d'Ethiopie*, vol. 2 (1957), pp. 225-244.
- ROBERTSON, Erwin, «Mito y utopía en los confines del mundo. La geografía fantástica de Diodoro de Sicilia». *Intus-Legere Historia*, vol. 2, núm. 2 (2008), pp. 9-25.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro, «La realiza sapiencial y el ciclo del Alexandre medieval: tradición gnómica y arquetipos políticos en el Occidente latino (siglos XII-XIII)». *Historia, Instituciones, Documentos*, núm. 26 (1999), pp. 459-489.
- ROSENTHAL, Albrecht, «The isle of the Amazons: a marvel of travellers». *Journal of the Warburg Institute*, vol. 1, núm. 3 (1938), pp. 257-259.
- ROUMIER, Julia, «Traces, preuves et sources: autoriser le récit sur l'ailleurs et le passé dans les récits de voyages hispaniques de la fin du Moyen Âge». *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, núm. 19 (2014). Disponible en <https://journals.openedition.org/e-spania/23937> (abril, 2021).
- 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», en R. Beltrán (ed.), *Viajeros en China y libros de viajes a Oriente, siglos XIV-XVII*. Valencia, Universitat de València, 2019, pp. 245-274.
- RUBIO TOVAR, Joaquín, «Literatura de visiones en la Edad Media románica: una imagen del otro mundo». *Études de Lettres: Revue de la Faculté des Lettres*, núm. 3 (1992), pp. 53-73.
- SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ, Sandra, «La representación de Gog y Magog y la imagen del Anticristo en las cartas náuticas bajomedievales». *AEA*, LXXVIII, 311 (2005), pp. 263-276.
- STEWART, Andrew, «Imag(in)ing the Other: Amazons and Ethnicity in Fifth-Century Athens». *Poetics Today*, vol. 16, núm. 4 (1995), pp. 571-597.
- SUKDAVEN, Maniraj, «Gog and Magog: the renditions of Alexander the Great from the contexto of different pre-Islamic to Islamic traditions». *Pharos Journal of Theology*, vol. 100 (2019), pp. 1-8.
- TABOADA, Hernán, «En torno a las amazonas: mito, etnografía, utopía y mujeres». *Nova Tellus*, vol. 8 (1990), pp. 61-70.
- TAYLOR, Barry, «Late medieval spanish travellers in the East: Clavijo, Tafur, Encina and Tarifa», en R. Allen (ed.), *Eastward Bound. Travel and travelers, 1050-1550*. Manchester & New York, Manchester University Press, 2004.



- 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.
- TORO VIAL, José Miguel de, «Las invasiones mongolas del siglo XIII: entre historia y fantasía». *Revista Europa*, núm. 9 (2016), pp. 35-48.
- VAN DUZER, Chet, «*Hic sunt dracones*. La geografía y la cartografía de los monstruos». *eHumanista*, 47 (2021), pp. 29-88.
- VILLALBA RUIZ DE TOLEDO, Francisco Javier, «La percepción del mundo: los conocimientos geográficos», en AA. VV., *Viajes y viajeros en la Europa medieval*. Madrid, Lunwerg Editores, 2007.
- WARD, Benedicta, *Miracles and the medieval mind: theory, record and event, 1000-1215*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987.
- WEBSTER WILDE, Lyn, *Las amazonas: mito e historia*. Madrid, Alianza, 2017.
- 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.
- YEAGER, Suzanne M., *Jerusalem in Medieval Narrative*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- ZUMTHOR, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid, Cátedra, 1994.



