

COLONIZAR EL IMAGINARIO. IMÁGENES MEDIEVALES DEL ISLAM A TRAVÉS DEL INTERÉS POR LA TIERRA SANTA Y EL DESEO DE CRUZADA

*Julia Roumier**

INTRODUCCIÓN: GEOGRAFÍA POLÉMICA Y DESEO DE CRUZADA

Según Edward Said, “the Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience”¹. Si el término *orientalismo* denota un interés por lo exótico marcado por la manipulación de su representación con el objetivo de apropiarse sus riquezas y quitarle un papel autónomo, no se pueden evitar los vínculos estrechos con colonialismo e imperialismo, ni considerar solamente sus expresiones como literatura de escapismo y evacuar su dimensión política.

¿Y en la España del siglo XV? El conocimiento sistemático de lo oriental en el medievo se realiza con los grandes relatos de viajes que permiten renovar los conocimientos sobre el extranjero; este proceso se fundamenta en el siglo XIII, siglo de apertura y curiosidad, de maurofilia y de muchos progresos en los conocimientos del islam tras la quinta Cruzada (1214-1219)². Corresponde también a la apertura de las rutas del extremo oriente gracias a la hegemonía mongol de los Khans. Esto permitió una multiplicidad de relatos de viajes que ofrecieron de repente conocimientos nuevos sobre Oriente, marcados por una fascinación miedosa; son relatos fruto de la curiosidad ante unos sucesos que han infundido el terror en Occidente con la expansión del imperio mongol. En este contexto, la corona de Aragón impulsó muy pronto la traducción de los relatos de

* AMERIBER. Universidad de Burdeos. <https://u-bordeaux3.academia.edu/juliaroumier>

1. Edward W. SAID, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979, p. 2.

2. Cf. Jean RICHARD, «La vogue de l’Orient dans la littérature occidentale», *Mélanges René Crozet*, Poitiers, 1966, p. 557.

Mandevilla, Marco Polo y Hayton al aragonés y catalán³, con la acción de Juan Fernández de Heredia antes de 1396. En adelante se producen creaciones literarias propias del ámbito hispánico: *La Embajada a Tamorlán*, *Andanzas y viajes* de Pero Tafur, el *Libro del conocimiento*, el *Libro del Infante don Pedro de Portugal*. Los relatos de viajes aparecen, así como el terreno privilegiado de expresión de las representaciones del islam y de lo oriental, bajo la luz del miedo frente a los mongoles.

Se suele culpar a esta tradición hispana de relatos de viajes del reproche usual: falta de realismo, alto grado de ficción, catálogo de maravillas y estereotipos. La verdad es que dichos textos nunca se libran de la dimensión política, bélica, en particular con relación al proyecto y deseo de cruzada. La caída de Acre en 1291 marca el final de un periodo, aunque solo fuera un retroceso momentáneo⁴. En las siguientes décadas varios proyectos fueron concebidos para la recuperación de lo que los musulmanes habían tomado. Ramón Llull, por ejemplo, no cesó de proyectar tácticas, con, entre otras, el desarrollo del saber sobre Oriente y en particular la educación en lenguas orientales (con la creación de escuelas de lenguas en 1312 en París, Oxford y Bolonia): algo que vemos en práctica en las fuentes siguientes.

La política oriental de los soberanos aragoneses Pedro II (1196-1213) y Jaime I el Conquistador (1213-1276) tendía hacia la recuperación de Tierra Santa. En este contexto Ramón Llull (1235-1315) llevó a cabo una insistente predicación a favor de una nueva cruzada. Revelaba la esperanza de los occidentales de que los tártaros pudieran acabar convirtiéndose al cristianismo, lo que hubiera permitido una alianza militar contra los sarracenos. Esta perspectiva podría explicar un mayor interés y grado de aceptación hacia los mongoles que hacia los musulmanes en estas fuentes.

TRADICIONES: LOS MUSULMANES EN LA LITERATURA DE VIAJES HISPÁNICA

Los autores cristianos medievales no designaban a los pueblos musulmanes por su religión, sino que privilegiaban los términos étnicos. Islam y musulmán son palabras desconocidas en las lenguas occidentales antes del siglo XVI⁵.

3. Juan Manuel CACHO BLECUA, «Traducciones catalanas y aragonesas en el entorno de Juan Fernández de Heredia», en *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV)*, dir. L. Badia, M. Cabré et Martí, 2002, pp. 299-318. Juan Miguel RIBERA LLOPIS, «Suerte de la literatura de viajes en las letras catalanas: de John de Mandeville a Joanot Martorell», *Epos*, 9, 1993, pp. 639-648; Guido M. CAPELLI, *Por el alma y el bolsillo: literatura de viajes y viajes en la literatura en la Edad Media catalana*, Documentos de trabajo del grupo de investigación «Nomos», Res Publica Litterarum, 2006.

4. Antony LEOPOLD, *How to Recover the Holy Land: The Crusade Proposals of the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, Burlington, Vermont, Ashgate, 2000.

5. John TOLAN, *Les Sarrasins: l'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Champs, Flammarion, 2003, p. 16.

El término *sarraceno* (o *ismaelita*) connota la idolatría de los descendientes del hijo de Agar, Ismael, autor del primer simulacro. Agar como esclava se opone a Sara, caracterizada por su inteligencia y su posición de esposa legítima. Esas apelaciones peyorativas sirvieron para desacreditar el islam y construir la figura de un enemigo arquetípico, muy alejado de consideraciones realistas⁶.

Los relatos de viajes proponen así una visión de lo oriental marcada por la fascinación y la mentalidad de la cruzada. El exotismo de estas representaciones se nutre ampliamente de la tradición de las maravillas heredadas de la Antigüedad. A modo de ejemplo, el *Libro del conocimiento*, redactado cerca de 1385 y ampliamente inspirado por la obra de Mandevilla, se demarca por su original dimensión de armorial. Los territorios bajo poderío musulmán reciben armas de forma específica: las armas de los territorios cristianos tienen forma de escudo mientras los musulmanes tienen otras (adargas, palones, pendones⁷). Se marca en la heráldica una diferencia esencial que ordena un mundo escindido.

Resaltan en el *Libro* unos blasones basados en el exotismo de una grafía árabe caricaturizada y ligada inmediatamente a la religión musulmana: “las señales d’este rey son un pendón bermejo con letras de oro arábiga como las traía Mahomad su profeta”⁸. La religión es central en estas menciones a pueblos árabes y los escudos atribuidos a varios reinos llevan un creciente de luna (Damasco y El Cairo: manuscrito Z fol. 16r⁹). La escritura árabe en particular aquí funciona como señal suficiente del islam.

El islam se caracteriza de manera bastante original en el *Libro de las maravillas* de Mandevilla, cuya hostilidad hacia los musulmanes retrocede frente a la fuerza de su antisemitismo (utilizamos aquí la traducción castellana de principios del siglo XVI). Cuando el narrador menciona el islam pretende conocer esta cultura muy íntimamente. Fundamenta su autoridad en la supuesta repetida lectura que hizo del Alcorán: “según yo lo he leído y mirado muchas veces. [...] aquesto testifica su Alcorán. [...] según que yo he visto muchas veces en su Alcorán”¹⁰. Tanta proximidad con la cultura musulmana, aunque sea

-
6. “Le sarrasin est ainsi l’opposant par excellence; mais il est aussi celui auquel je me confronte, m’affronte et qui me révèle. Il n’est pas, prenons-y garde, le Persan du 18^e siècle qui m’amènerait à me connaître, il n’a pas pour fonction de m’inviter à me considérer de façon objective. Il est là pour me permettre de savoir qui je suis, pour reconnaître une identité narcissique plus que pour mettre au jour ses failles”. Denis HÜE, «La chrétienté au miroir sarrasin», en *La chrétienté au péril sarrasin*, 46, Université de Provence, Sénéfiance, 2000, p. 87.
 7. Alberto MONTANER, «El libro del conocimiento como libro de armería», en *Libro del conocimiento de todos los rreynos et tierras et señorios que son por el mundo et de las señales et armas que han*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1999, p. 55.
 8. Joaquín RUBIO TOVAR, *Viajes medievales, I*, Madrid, Biblioteca Castro, 2005, p. 361.
 9. María Jesús LACARRA, María del Carmen LACARRA DUCAY y Alberto MONTANER, *Libro del conocimiento de todos los rreynos et tierras et señorios que son por el mundo, et de las señales et armas que han*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1999, p. 369.
 10. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, pp. 238, 239 y 24.

fingida, parece bastante excepcional y no se copia en el *Libro del conocimiento*: el imitador castellano se revela mucho más hostil al islam que su fuente.

El narrador Mandevilla pretende conocer con precisión la cultura y la lengua árabes; también afirma haber encontrado al soldán de Egipto:

“et ellos tienen muchos buenos artículos de nuestra ley aunque ellos no tengan la ley perfecta, según que nosotros los cristianos. Y serían ligeros de convertir en especial aquellos que en su ley son hombres de ciencia porque ellos tienen los evangelios y profecías y Biblia toda por extenso en su lenguaje”¹¹.

La representación bastante favorable en esta obra del islam y, en particular de la piedad musulmana, funciona como una herramienta didáctica moralizante en dirección al público cristiano, espejo inverso en el cual se reprocha la falta de devoción o de unidad de los cristianos.

Así, Mandevilla también se pronuncia a favor de las Cruzadas para la recuperación de la Tierra Santa: “por el mal de nuestros pecados, todos al presente son moros, mas cuando a Nuestro Señor plazera, toda esta tierra será de cristianos”¹². También incita a la desconfianza hacia los mercaderes orientales de los que cuales se puede sospechar que sean espías enviados a Occidente para informar al soldán¹³.

Así, en el prólogo a la edición castellana Mandevilla anuncia este proyecto de recuperación como objetivo fundamental en la redacción de una descripción de las partes orientales:

“como la tierra de ultramar, que es la de promisión, sea entre todas la más noble y digna, assí también es santificada y consagrada del preciosísimo cuerpo de Jesucristo, Nuestro Redentor [...] corazón y medio de todas las tierras [...] Aquesta nos fue prometida en eredamiento. En aquesto querría yo se ocupasen los reyes y príncipes de cristianos. Por animar a todos é querido componer este libro, el cual trata todas las maravillas que en todas las tierras [...] están”¹⁴.

Ciertas leyendas incluso permiten profetizar esta recuperación como la del árbol seco o sus imitaciones como en el relato de Mandevilla¹⁵. Cuando un cristiano libere la Tierra Santa el árbol “faría fojas blancas y frutos”.

Así, el musulmán es ante todo una figura antagónica, el enemigo por excelencia, y su comportamiento parece regido por el odio, definitorio de su esencia. Así en el relato de Marco Polo: “la gente es morisca, la cual tiene mucho odio

11. *Ibid.*, p. 241.

12. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 202.

13. “Él enviaba mensajeros por todo el mundo a manera de mercaderes de piedras preciosas y de bálsamos... de lo que yo me maravillé mucho”. *Ibid.*, p. 243.

14. *Ibid.*, p. 153.

15. “El árbol del cielo [...] estava todavía verde y cubierto de fojas fasta que Nuestro Señor murió en la cruz e entonces el dicho árbol se secó”. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 195.

con los cristianos"¹⁶. Igualmente, Pero Tafur denuncia la agresividad y el odio profesados por los musulmanes en general hacia los cristianos, y en particular por una secta extremista de El Cairo:

“diziendo que andan persiguiendo a los cristianos, e a estos fazen gran reverencia los moros. E un día fallé una flota de ellos, e pregunté dónde ivan e dixéronme que a meterse en un fuego con los perros de los cristianos e ver quién se quemaría”¹⁷.

Es que Pero Tafur siempre escribe a la luz de la reciente caída de Constantinopla y subraya la servidumbre que sufren los cristianos en las partes orientales. Los compara a los mudéjares de España: “todas las naciones de cristianos que están por el mundo repartidos están entre los moros, siervos como acá los mudéjares, e agora del todo están perdidos e sujetos e esparcidos por el mundo”¹⁸. Esta visión polémica y vindicativa condiciona su representación geopolítica. Insiste en reprochar las divisiones de las que sufre la cristiandad, culpable de su propia flaqueza:

“bien han fecho la vengança de Troya los turcos que, aun ante que yo viniese e Constantinopla fuese tomada, tan sujetos estaban como ahora e, si no ponían las manos en ellos, era por miedo de no ensañar los cristianos del Poniente, porque no les fuesen en contra. E bien parece, por la negligencia que, después de Costantinópoli perdida, han mostrado los príncipes e pueblos cristianos, que en vano era su recelo”¹⁹.

La descripción de los musulmanes en dichos relatos de viajes medievales siempre se articula con respecto a un proyecto conflictivo, el trasfondo de la mentalidad de cruzada. Con la descripción de la tumba de Mahomet en *El Libro del Infante* el narrador expresa un juicio muy duro y polémico sobre los musulmanes, culpados de adorar a un falso profeta que les incitó a la violencia: “defendedor de la ley de mahomad derramador de la sangre de la cristianidad”²⁰. Esta denuncia de la colusión entre lo militar y lo religioso es una constante de la condena del islam en el mundo cristiano medieval que se encuentra ampliamente difundida por textos polémicos y antihagiográficos²¹. Los relatos de viajes suelen así entroncar globalmente con una tradición de hostilidad anticoránica que encuentra su continuación en el periodo moderno.

16. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 119.

17. Miguel Ángel PÉREZ PRIEGO, *Viajes medievales II*, 2006, Madrid, Biblioteca Castro, p. 258.

18. PÉREZ PRIEGO, *op. cit.*, p. 306.

19. *Ibid.*

20. Elena SÁNCHEZ LASMARIAS, «Edición del Libro del infante don Pedro de Portugal de Gómez de Santisteban», *Memorabilia*, 11, 2008, p. 22.

21. John TOLAN, «Mahomet et L'Antéchrist dans l'Espagne du IXème siècle», en *Orient und Okzident in der Kultur des Mittelalters*, sous la dir. de Greifswalder Beiträge zum Mittelalte, 68, Wodan, 1997, pp. 167-180; John TOLAN, «Barrière de haine et de mépris: la polémique anti-islamique de Pedro Pascual», en *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, de Carlos de AYALA MARTÍNEZ, Pascal BURESI y Philippe JOSSEAND (dirs.), Madrid, Casa de Velázquez, 2001, pp. 253-266; T. DESWARTES et Philippe SÉNAC, eds., *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, Turnhout, Brepols, 2005.

Pueden ser de paso, como en el *Libro del conocimiento*, unas anotaciones que delatan la hostilidad latente; así, al pasar por la ciudad castellana de Tarifa, el narrador del *Libro* celebra la victoria del rey Alfonso e insiste en la aplastante derrota árabe:

“Sobre esta villa fue desbaratado e vencido Alboacen, rey de toda la tierra del Poniente de allen mar, e venciolo e desbaratolo el muy noble rey don Alfonso de Castilla, e robole todos sus reales e sus tesoros e todas sus mugeres e matole sus cavallerías”²².

O puede ser incluso un discurso anticoránico más argumentado y construido como en *El Libro de las maravillas*; Mandevilla dedica un capítulo entero a las leyes musulmanas (*De la ley de los moros*) con alusiones muy críticas a la poligamia. Según él, los límites puestos por el profeta Mohamed no fueron respetados por unos hombres gobernados por la concupiscencia y que acumulan las esposas sin pensar en las consecuencias:

“e dizen que Mahoma mandó, según que yo he visto muchas veces en su Alcorán, que cada uno pudiesse aver dos o tres o cuatro mugeres, mas agora se toman ellos fasta nueve o diez mançebas, y cuantas ellos pueden aver. E si alguna de sus mugeres menosprecia a su marido, puédenla lançar fuera de su casa luego y tomar otra mujer”²³.

Este tipo de descripción tan hostil y estereotipada tuvo una larga posteridad que encontró su mayor difusión en los textos de ficción. Oriente vino a ser el escenario propio de las aventuras, con el establecimiento de personajes que entroncan con los textos medievales. Así afirma Alexandra Merle el papel de la literatura de ficción en la fijación y estabilización de los estereotipos del Oriental en el periodo moderno²⁴, estereotipos que no se pueden entender sin esta dimensión bélica y este deseo de recuperación.

A pesar de esta voluntad de entretenimiento propia de los relatos de viajes, la idea de Cruzada siempre articula estas visiones del mundo y determina la representación del musulmán. Tomemos aquí un ejemplo de traducción hispánica: *La Flor* de Hayton que pertenece al mismo conjunto de documentos remitidos al papa por Jaime II de Aragón y que sirvió para preparar la Cruzada activada por el concilio de Viena del Dalfinat en 1311.

22. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 361.

23. *Ibid.*, p. 241.

24. A. MERLE, *Le miroir ottoman. Une image politique des hommes dans la littérature géographique espagnole et française (16e-17e siècles)*, 2003, p. 219: “La consécration des stéréotypes est réalisée par la littérature de fiction. Celle-ci remplit la dernière étape de stabilisation d’un monde dans les mentalités”.

HAYTON DE GORIGOS, *FLOR DE LAS HISTORIAS DE ORIENT*

La Corona de Aragón desempeñó un papel esencial en alentar la traducción de relatos de viajes y la recuperación del saber geográfico; entre estos textos figura la *Flor* de Hayton²⁵. Se trata de una compilación de informaciones históricas, geográficas y antropológicas claramente redactada para propiciar una nueva cruzada y una alianza cristiano-mongólica²⁶. Esta obra de propaganda, el armenio Hethoum, señor de Gorigos (1230/45-1314), la presentó en 1307 en Poitiers al papa Clemente V²⁷. Hayton lo había dictado en francés a Nicolas Falcone²⁸, quien lo tradujo al latín a la demanda de Clemente V. El texto original francés, así como las traducciones aragonesas y latinas, incluyen un cuarto libro que detalla el proyecto de Cruzada.

Se trata de un documento historiográfico muy riguroso en todos los aspectos y que gozó de una amplísima difusión por toda Europa. Las descripciones geográfico-etnográficas de la Primera Partida sorprenden por su realismo y veracidad, frente a otros relatos medievales de temática oriental más novelescos y “maravillosos”.

Este texto fue traducido a finales del siglo XIV al catalán bajo la autoridad de Juan Fernández de Heredia a partir de los manuscritos originales franceses²⁹. El texto en catalán se conserva en el Ms. 490 de la Biblioteca de Catalunya, Barcelona, fols. 84v-96v (2ª mitad del s. XV-princ. del XVI)³⁰. Es muy probable, con

-
25. HAYTON DE GORIGOS, *La flor de las ystorias de Orient*, sous la dir. de Wesley R. Long, Chicago, University of Chicago Press, 1934.
 26. *Ibid.*; John NITTI y Lloyd KASTEN, «Flor de las ystorias de Orient: Escorial Z.I.2», en *The Electronic Texts and Concordances of Medieval Navarro-Aragonese Manuscripts*, Madison, Wisconsin, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997.
 27. C. KOHLER (ed.), *La Fleur des Estoires de la Terre d'Orient*, en *Recueil des historiens de la Croisade*, vol. II: Documents arméniens, París, 1906, pp. XXV-XLVI.
 28. Claude MUTAFIAN, «Héthoum de Korykos historien armérien», *Cahiers de recherches médiévales*, 1, 1996, pp. 157-176.
 29. “La familiaridad de Fernández de Heredia con Clemente V, y el hecho de residir en Aviñón, debió permitirle el acceso a la biblioteca pontificia y el manejo del texto mismo de la *Flor des Estoires de la Terre d'Orient* dedicado al Papa, factor éste que constituye toda una garantía de fidelidad al original. Es muy fácil constatar que los textos aragonés y catalán se relacionan directamente con los manuscritos franceses A y B, que traducen de manera directa y precisa”. Albert Guillém HAUF I VALLS, «Texto y contexto de la *Flor de las historias de Oriente* un programa de colaboración cristiano-mongólica», en *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre Lengua y Literatura en Aragón*, Aurora Egido y José María Enguita (dirs.), Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1996, p. 136. Traducción mencionada en el inventario del rey Martín: Albert HAUF, *La flor de les històries d'Orient*, Barcelona, Centre d'Estudis Medievals de Catalunya, 1989, p. 43.
 30. La versión catalana se ha conservado únicamente entre los folios 85v-98v del ms. 490 (Cataluña). *La flor de les històries d'Orient*, Centre d'Estudis Medievals de Catalunya, Barcelona, 1989. Ver: <https://e-spanialivres.revues.org/919?lang=en#tocto1n2>: “Les textes réunis dans ce volume ont été copiés par plusieurs mains, du XV^e siècle, dans une écriture de chancellerie”. Jaume de PUIG I OLIVER, «Unes predicions pseudo-arnaldianes del segle XV», *ATCA*, XIII, Barcelona, IEC, 1994, pp. 207-285; consultar también Eulàlia DURAN et al., *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620)*, Barcelona, IEC, 1997. Cf. fols. 75r-84r; Odoricus DE PORDENONE, *De ritibus diversarum nationum gentilium et paganorum*. Pere BOHIGAS, *Mirall d'una llarga vida*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2001, p. 421.

las alusiones en el texto a los alfabetos chinos y otros, curiosidades de pueblos orientales, que el texto haya contenido un alfabeto completo que sirviera de modelo de inspiración a Juan de Mandevilla³¹. Este elemento revela otra vez la importancia constante en los relatos de viajes de la dimensión lingüística en la representación del mundo islámico.

La traducción aragonesa la encontramos en el ms. Z-I-2 de El Escorial que derivaría de la catalana³². La traducción aragonesa de Mandeville (Escorial, M-III-7) está presente en el mismo códice que la *Flor* de Hayton, lo que subraya la coherencia de este corpus de relatos de viajes. Tampoco se puede olvidar su utilización concreta: el ms. Z-I-2 pudo haber sido utilizado por Colón³³.

Otro manuscrito se conserva en la BNF (Nouv. Acq. fr. 886; 55 f.), con 110 miniaturas finísimas³⁴ y que lleva las armas de los Cabrera (se puede imaginar que fue realizado hacia 1350 en Cataluña para un miembro de la familia Cabrera o que fue adquirido en París o Aviñón y adornado después con las armas de la familia³⁵). Las miniaturas representan a los habitantes y los animales de los territorios de Asia descritos en el primer libro. Por ejemplo, el manuscrito Français 12201, en el fol. 17v, muestra al pueblo mongol con el sueño y el coronamiento de Djengiz Khan. Nos interesa aquí la voluntad de descripción sistemática de los distintos pueblos, algo que volvemos a encontrar en varias fuentes coetáneas; dicha voluntad de catalogar y documentar delata la construcción de una mirada empírica casi etnográfica, una mirada que quiere fijar e integrar a los musulmanes en un catálogo de pueblos extranjeros. Se trata por ejemplo de representar los pueblos en su paisaje, en sus viviendas, y la pareja ejemplar, con hombre y mujer como en el f. 4r. (Del regne de Turquesén; imagen 1).

Manuscrito aragonés: <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BETA/1783.html> (descripción del ms.) [fecha de consulta 2/10/10] Manuscrito catalán: <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BITECA/1236.html> (descripción del ms.) [fecha de consulta 2/10/10].

Ediciones: *La flor de las ystorias de Orient*, Edited from the unique Ms. Escorial Z-I-2, Wesley Robertson LONG. Chicago: University of Chicago Press, 1934. Aitó de GORIGOS, *La Flor de les Històries d'Orient*. Ed. Albert HAUF. Barcelona, Centre d'Estudis Medievals de Catalunya, 1989, 306 pp. (Biblioteca Escryny. Col.lecció de textos medievals breus; 9).

31. *Ibid.*, p. 56. Cf. Alfabetos egipcio, hebreo y árabe en Ms. Esc. M-III-7, folio 8r, 26v, 38v.
32. Westley R. LONG, *La flor de las ystorias de Orient by Hayton*, pp. 33-37.
33. En el siglo XVI formaba parte de los libros de la Capilla Real de Granada, de donde, en 1591, fue trasladado a la Biblioteca del Escorial por orden de Felipe II. Uno de los primeros poseedores conocidos del códice fue la reina Isabel la Católica, que debió heredarlo de su padre Juan II, cuya biblioteca se vio incrementada con los fondos de Enrique de Villena. R. Menéndez Pidal, 1908: 405-406. NITTI y KASTEN, *op. cit.* Tomás BUESA OLIVER y Rosa M. CASTAÑER MARTIN, «Algunas peculiaridades lingüísticas en la versión aragonesa del *Libro de Marco Polo*», en *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre lengua y literatura en Aragón*, Aurora Egido y José M. Enguita (dirs.), Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1996, pp. 171-198.
34. *Fleur des histoires d'Orient*, nouvelles acquisitions françaises 886, BNF. En Viena se conserva el manuscrito 2623, un poco más reciente, aunque sus miniaturas son muy comparables al manuscrito de París.
35. Léopold PANNIER, «Notice d'un manuscrit d'Hayton récemment acquis par la Bibliothèque nationale», en *Bibliothèque de l'école des Chartes*, 35, 1874, pp. 93-98.



La imagen pretende presentar con eficacia el contenido textual: el nomadismo está figurado con las tiendas fáciles de desplazar. Esto es un tópico de la otredad radical de los pueblos árabes y orientales que gozó de una larga posteridad pero que no era nada fácil de representar³⁶. Esta imagen denota la creatividad de la miniatura con la disposición de los postes y de las telas.

Si los textos ahondan en la condena de los pueblos nómadas por oponerse a la verdadera civilización y urbanidad, aquí, por lo contrario, la imagen no transmite una visión peyorativa. Recalca por el contrario en la armonía con esta pareja cómodamente instalada y en posición de diálogo. A la dimensión práctica de la tienda ligera se añade la presencia del rebaño como testimonio del desarrollo económico que permite el nomadismo.

Esto contrasta con las menciones al nomadismo en otras descripciones castellanas, como por ejemplo *La Embajada a Tamorlán*; se asimila generalmente el vivir en tiendas a un estado inferior, una exagerada proximidad con la naturaleza: “Esta gente destas tiendas e otras casas es una gente que no han otra cosa salvo estas tiendas e ándanse en invierno y en verano por los campos”³⁷. *El Li-*

36. *El Libro de las maravillas* de Mandeville: “En aquesto desierto moran muchos arabian y escorpes, y estas gentes no tienen casa alguna fuerte mas fazen casas de cuero de gamellos, los cuales maduran y emblandecen y se ponen en lugar donde puedan aver agua”. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 192.

37. PÉREZ PRIEGO, *op. cit.*, p. 119.

bro de las maravillas de Jean de Mandeville también se demarca por describir con cierta admiración los recursos técnicos necesarios para realizar estas tiendas: “En aquesto desierto moran muchos arabian y escorpes, y estas gentes no tienen casa alguna fuerte mas fazen casas de cuero de gamellos, los cuales maduran y emblandecen y se ponen en lugar donde puedan aver agua”³⁸.

La obra de Hayton (BNF Nouv. Acq. fr. 886, f3r) demuestra este interés por clasificar a las poblaciones con respecto a su religión. Esta preocupación delata una dimensión pragmática, ya que permitía evaluar la posible alianza con los cristianos (imagen 2):

“del regne de Catay: la crehensa d’aquesta gent és fort diversa, car alguns crehen en les ydoles de matayll, altres crehen en lo sol, altres en la luna, altres en les steles, altres en lo foch, altres en l’aygua, altres en los arbres, altres en los bous, perquè lauren la terre de què ells viven; e alguns n’i ha que no han gens de lig ni de crehença: aquells viven com a bèsties”³⁹.



Resalta en el texto la dificultad de comprensión que presentan los territorios donde cohabitan múltiples creencias, presentados en una larga enumeración. Aquí el soporte visual en el manuscrito permite visualizar cómo se aglutinan varios tipos de población para que contrasten mejor sus prácticas religiosas. Están

38. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 192.

39. Albert HAUF, *La flor de les històries d'Orient*, p. 75.

presentes el paganismo, los adoradores de los ídolos, de los astros o del buey. Los adoradores de la luna que claramente son de inspiración musulmana llevan un turbante y una amplia túnica que remiten a un ámbito oriental, pero la posición de plegaria es de inspiración cristiana. El único comentario peyorativo designa a los que no tienen ninguna creencia, lo que les asimila a animales.

En la descripción de Turquía, el texto propone una lista más compleja de los moradores, ya que añade, a su fe, la actividad profesional (f. 8r; imagen 3):

“En lo regna de Turquia habiten IIII generacions, co és a seber: grechs, arminis, jacobins e turchs qui son serrayns e han tolt la senyoria d’aquella tierra als grechs. Aquells qui habiten en les ciutat ussen de mercaderia e lauren; e los altres son pastors qui habiten en los camps e en tenders, d’ivern e d’estiu, pasturant lurs bisties; e son bones gents d’armes, a caval e a peu”⁴⁰.



Se oponen los mundos urbano y rural, los mercaderes y los pastores. Este deseo de clasificación de la variedad de los moradores de Turquía se representa con la imagen de dos castillos enfrentados. Esta yuxtaposición puede connotar la posible fragilidad o fragmentación del territorio, algo que podría jugar a favor de los cristianos. La *Flor*, por la voluntad del autor de realizar una demostración convincente a favor de la cruzada, presenta la tipología de las poblaciones con respeto a la estrategia cristiana: indica una división y flaqueza o insiste en la posible conversión de cierto grupo social.

40. *Ibid.*, p. 90.

BERNARDO DE BREYDENBACH Y LA DESCRIPCIÓN DE LAS REALIA DE LA TIERRA SANTA: PUEBLOS Y ALFABETOS

El deán de Maguncia realizó una peregrinación a Tierra Santa entre 1483 y 1484 con un grupo de amigos, entre ellos el pintor Erhard Reuwich. Se publicó en latín en febrero de 1486 y en castellano en enero de 1498. Inaugura una innovación que revela la nueva importancia adquirida por el saber empírico: renueva la mirada sobre la Tierra Santa y su población por la difusión de grabados sacados de los dibujos realizados durante el viaje. Es la primera vez que se incluyen imágenes desplegadas en un impreso: seis vistas de ciudades mediterráneas (Heraclión, Modona, Rhodas y Venecia, en imágenes desplegadas, Corfu y Parenzo cada una en una página entera) y un mapa de Palestina, del cual un tercio representa la ciudad de Jerusalén (fol. CLXIIr)⁴¹.

Estas vistas geográficas ofrecen una mirada general, integran los monumentos y lugares sagrados en un entorno urbano coherente, atravesado por personajes ocupados en tareas cotidianas. Esto permite corregir la miopía propia de las peregrinaciones que solo se interesan en el pasado y extraen sus huellas físicas, lo que al final hace el espacio irreal. La vista de Tierra Santa se caracteriza por la ausencia de ángulos de latitud, la carencia de escala, la situación esquemática de poblaciones, pero también en los detalles vemos a pescadores, agricultores, gente a caballo, de viaje, una gran diversidad de personas en situaciones concretas⁴².

Por este interés en la población del territorio descrito, este texto presenta similitudes con la *Flor* de Hayton. Se enumeran, describen y representan los distintos pueblos de Tierra Santa: sarracenos, judíos, griegos, sirios, abisinios y turcos. El grabado permite ofrecer el retrato catalogado de estos pueblos con la vestimenta propia tanto para hombres como para mujeres. Una tipificación humana que revela este deseo moderno de ordenar el mundo y aislar a los grupos humanos según criterios racionales y empíricos. También se añade una lista de siete alfabetos, con su correspondiente representación debajo de modelos típicos de hombres y mujeres de este grupo: arábigo, hebreo, griego, caldeo, copto, armenio, abisinio. Siempre se combina el retrato de los hombres con la vista de su alfabeto, dos tipos de *realia* imprescindibles para tipificar y entender al pueblo extranjero.

La página dedicada a los sarracenos nos interesa aquí particularmente. Representa un grupo de hombres y mujeres y los da a ver tanto de frente como de espalda: intento de tridimensionalidad del objeto estudiado. Una de las mujeres lleva un velo que le oculta totalmente la cara, pero la otra no. Un hombre

41. Bernard de BREYDENBACH, *Viaje de la Tierra Santa*, ed. Pedro Tena Tena, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2003, p. 469.

42. *Ibid.*, p. 23.

lleva un arco y otro una cimitarra de filo curvado, dos armas típicas que permiten identificar a la categoría representada.

“La forma siquier manera de los vestidos y habitos que usan y acostumbran levar y vestir los sarracenos o moros. Assi hombres como mujeres en Jerusalem y Tierra Santa es como se demuestra por la figura siguiente. Los sarracenos siquier moros usan de la lengua arabica con su letra, la qual contiene XXXI letras segun en el siguiente alfabeto estan figuradas”⁴³.

Como en los ejemplos más antiguos que hemos estudiado, la lengua es fundamental en la identificación y el estudio de los musulmanes. El *Viaje* intenta también dibujar la comunidad más amplia de los que utilizan la lengua árabe y lo vemos con el ejemplo de los griegos de Jerusalén⁴⁴; a menudo el empleo de la lengua árabe señala un pueblo enemigo de los cristianos latinos.

Notamos que este nutrido discurso antiislámico se ve reforzado por las ampliaciones añadidas por el traductor castellano, Martín de Ampíes. Cuando Breydenbach alaba la acción del emperador Federico II y de los duques de Austria y de Baviera por su implicación en las cruzadas⁴⁵, Martín de Ampíes aprovecha la ocasión para alabar a los soberanos de España. Insiste en que el autor tiene que alabar a los que más lo merecen. Compara la Reconquista con la Cruzada y alaba *Hispania*, por su lucha frente a los musulmanes, por luchar los cristianos hispánicos sin la ayuda de otros países de la cristiandad:

“Quando alguno en sus obras quiere hazer de tales exortaciones que son generales [...] deve poner las alabanças a quien por drecho quitar no se pueden. Dígolo por esta nuestra Hyspaña. Que si la Tierra Sancta cuffrió muchos trabajos por la fe de Cristo, y los dichos reyes que allá fueron gloria ganaron, los principes nuestros antepassadas no la merecen aver ya perdida, pues que sin ayuda y sin el socorro de las sobredichas generaciones ganaron sus tierras después de perdidas y puestas en manos de los infieles moros y paganos; reyna y señhora más que mujer”⁴⁶.

El autor recalca todos los acontecimientos que dañaron la seguridad y grandeza de la Cristiandad: la pérdida de Constantinopla (p. 471), las divisiones de los cristianos (p. 477), el sitio de Rodas y la caída de Otranto (p. 494); funcionan como otras tantas llamadas a la unión frente al enemigo musulmán y permiten confirmar el sentimiento de la cristiandad sitiada, amenazada por el islam.

43. *Ibid.*, p. 354.

44. “En Jerusalem, hay grande numero de los dichos griegos. Son muchos contrarios y siempre enemigos a los latinos. [...] En los oficios divinos usan la lengua griega, que todos los legos entender la pueden. En todos los otros negocios que en Jerusalem y tierra Sancta fazen, hablan en arabigo, como los moros. Su propio alfabeto y letra, todo, al natural, es lo siguiente”. *Ibid.*, p. 362.

45. “Dignos me parecen estos varones de gran alabança, porque se movieron como servidores de Dios, con buen zelo, a cobrar las tierras y lugares santos; donde habiendo muchos trabajos en muchas maneras, los que murieron en este camino ganaron la gloria y reposo del cielo”. BREYDENBACH, *Viaje*, p. 410. Se encuentran otros nutridos ataques anticoránicos, cf. p. 352.

46. *Ibid.*, pp. 410-211.

Sigue esta perspectiva la introducción redactada por Martín de Ampiés al capítulo dedicado a las sectas y religiones de Tierra Santa: antes que todo se trata de un requisitorio. Esta descripción diaboliza toda heterodoxia y coloca decididamente al lector del lado de la verdadera fe:

“assí como hay diversas naciones de gente, hay muchos errores, diversos, damnados, en sus voluntades; los quales tomando de Dios appellido son fechos sieruos de Sathanás y cativados en la ceguedad de las teniebras. No son seguidores de la ley divina, empero toman otras opiniones que siguen solos sus malos deseos, huyendo la lumbre que razón demuestra y la justicia de Dios obliga [...]. Empero son pueblos todos confusos, que passan la vida en voluntades y vicios d’el cuerpo y matan las almas como crueles”⁴⁷.

Así, esta diversidad que ofrecen los grabados es esencialmente señal de errores y prácticas condenables. Los musulmanes aparecen en esta lógica a través de un retrato peyorativo y polémico, animalizado: “muchos sacerdotes de la desvariada secta de Mahoma vozeando noches y días [...] passando, a nos ladran como canes rabiosos”⁴⁸. El único elemento de elogio a los musulmanes que expresa el *Viaje* consiste en el tópico de su piedad y rigor religioso:

“Y esta muchedumbre de torres y lumbres en sus mezquitas siempre se augmenta, porque los moros al tiempo de la muerte, y ahun estando sanos, ordenan en sus testamentos muchas rentas y bienes según sus estados, facultades y voluntad de cada uno, para que mantengan y obren estas prophanadas casas y torres de su oración. Y lo hacen con tal diligencia, y ahun mayor, que nosotros cristianos, en ordenar y dexar por nuestros testamentos para el reparto de las iglesias y otros obras pías para la salud de nuestras almas”⁴⁹.

Se trata de un recurso habitual para contrastar las prácticas de los cristianos y llamar a una mayor devoción.

ELOGIO DE LOS MUSULMANES. TEXTOS DE MANDEVILLA EN CASTELLANO Y ARAGONÉS

Semejante proceso ya se encontraba en Mandevilla, pero este incluso extraña por la profundidad de su aceptación del islam. Establece su creencia en paraíso e infierno, e incluso en la Virgen y Cristo⁵⁰; describe su respeto por el templo en

47. *Ibid.*, p. 310.

48. *Ibid.*, p. 445. Cf. “Van por la ciudad de noche haziendo estruendos terribles, por que si alguno duerme, lo despiertan, para que hinchan los vientres vellacos. Y el mayor día de fiesta la disolución es más crescida [...]; comeres desordenados, llenos de luxurias y vanedades. [...] toda la familia de nuestro huésped luego comenzó de hazer locuras y desvaríos, baylando, saltando [...] por sus locuras el sueño perdimos”. *Ibid.*, p. 439.

49. *Ibid.*, p. 439.

50. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 239.

Jerusalén⁵¹. Explica y justifica el Ramadán, subraya los puntos comunes entre musulmanes y cristianos hasta afirmar que serán más fáciles de convertir⁵².

Lo que resalta aún más la originalidad del relato de Mandevilla es la utilización de un portavoz musulmán para reprehender los comportamientos cristianos. Mandevilla otorga la palabra al soldán de Egipto para una crítica violenta del Occidente cristiano⁵³. A través de este largo parlamento que no deja de lado ningún punto vergonzoso de los pecados propios de la sociedad cristiana, el narrador intenta suscitar una reacción de los cristianos para que enmienden su comportamiento⁵⁴. No se puede aceptar reproches por parte de los enemigos que profesan una fe mentirosa⁵⁵.

Sin embargo, se tienen que señalar los ajustes operados en el texto castellano que representan a los extranjeros e infieles en primer lugar como unos condenables heterodoxos. Las variantes comportamentales o rituales no están toleradas en el texto castellano, sino condenadas precisamente por ser herejías. Las crecidas del Nilo en el texto castellano sirven de pretexto para criticar a los egipcios, incapaces de sacar provecho de este fenómeno natural: "esto es por mengua de maestría que no usan d'ella"⁵⁶. Mientras tanto, el texto aragonés afirmaba: "car de tanto como aqueilla los puede servir al luengo por regadio o otrament en tanto como el regadio se puede estender e expandir por meatad de la tierra"⁵⁷. En las descripciones de los beduinos, el texto castellano acumula adjetivos peyorativos ausentes del texto aragonés: "de malas costumbres y condiciones"⁵⁸. Lejos de resultar anecdóticas, las modificaciones operadas por el traductor señalan una gran coherencia en el propósito, claramente en contra de los musulmanes.

Al mencionar las reliquias de san Juan Bautista, el texto aragonés indica que los musulmanes también las veneran ("et mismamente los moros fazen grant fiesta d'eill"⁵⁹), frase que desaparece en la versión castellana⁶⁰, para no dejar tra-

51. "E sabed que los moros fazen muy gran reverencia a aqueste santo templo y dizen que aquel lugar es santo, y assí entran allí descalços y se hincan de rodillas muchas vezes". RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 205.

52. "E por quanto ellos van más cerca de nuestra fe, serán más ligeros de convertir a la fe cristiana". PEREZ PRIEGO, *op. cit.*, p. 240.

53. *Ibid.*, p. 242.

54. "E por cierto gran vituperio y escándalo es a nuestra fe esto: que seamos reprehendidos aun de los infieles y gentes sin ley verdadera, por quanto aquellos que devrían toma exemplo de nos e ser convertidos anuestra ley e fe cristiana por nos". RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 243.

55. "E por cierto gran vituperio y escándalo es a nuestra fe esto: que seamos reprehendidos aun de los infieles y gentes sin ley verdadera". *Ibid.*, p. 243.

56. *Ibid.*, p. 180.

57. María Mercedes RODRÍGUEZ TEMPERLEY, *Libro de las maravillas del mundo (MS. ESC. M-III-7)*, vol. 3, Buenos Aires, Secrit, 2005, p. 18.

58. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 192.

59. RODRÍGUEZ TEMPERLEY, *Libro*, p. 53.

60. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 222.

zas de cualquier parentesco entre cristianos y musulmanes. El texto aragonés deja claro que para los musulmanes Jesús es un gran profeta: “Dizen bien (los musulmanes) que d’estos IIII (profetas) fue Jesús el mas digno et el mas grant et el mas excellent”⁶¹. El texto castellano cambia la frase a favor de Mahoma: “dizen que de apuestos cuatro susodichos fue el mas excelente y grande”⁶². Resulta revelador que uno de los pocos capítulos de la edición de 1524 que no contiene grabados es el pasaje dedicado a Mahoma y a las creencias musulmanas.

La descripción de la piedad de los musulmanes no deja de ser sin embargo un tópico de los relatos de viajes como de la cartografía⁶³. Pero ya podemos notar en el *Atlas Catalán* (1375) la tendencia a exagerar esta devoción musulmana hasta la locura: en la representación de la tumba de Mahoma el autor afirma que los fieles se arrancan los ojos⁶⁴. Esta leyenda, situada falsamente en La Meca, va acompañada en el *Atlas* por la figura de un peregrino musulmán inclinado. El lugar de sepultura de Mahoma y la ciudad de peregrinación de La Meca ejercen una duradera fascinación que recalca la tradición de los relatos de viajes incluso ficticios y bien entrado en el periodo moderno. Así, el *Libro del Infante don Pedro de Portugal* continúa en la tradición antislámica en un modo más novelesco. La Meca ofrece el pretexto para subrayar los vínculos del reino de Granada con el mundo oriental y los otomanos. El islam aparece como motivado por la violencia hacia los cristianos⁶⁵. El relato detalla la descripción del sepulcro de Mahoma, suspenso en el aire⁶⁶. Este último elemento también se encuentra en el *Libro del conocimiento*, que puede haber servido como fuente. En el *Libro* esta tumba demuestra la identidad engañadora de Mahoma, más ilusionista que profeta: “ende fui a Mechan donde está la ley e el testamento de Mahomat, que está en una arca de fierro en una casa de piedra calamita. E por eso está en el aire, que nin descende ayuso nin sube arriba”⁶⁷.

61. RODRÍGUEZ TEMPERLEY, *Libro*, p. 69.

62. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 241.

63. Gabriel LLOMPART, Ramón J. PUJADES I BATALLER y Julio SAMSÓ, *El món i els dies: l’Atlas Català*, Enciclopedia Catalana, 2005, p. 137. Véase igualmente: Sandra SÁENZ LÓPEZ PÉREZ, «La peregrinación a la Meca en la Edad Media a través de la cartografía occidental», en *Revista de poética medieval*, 19, 2007, pp. 177-218; Miguel Ángel LADERO QUESADA, «Réalité et imagination: la perception du monde islamique en Castille au cours du bas Moyen Âge», en *Orient et Occident: du IXe au XVe siècle. Actes du colloque d’Amiens (octobre 1998) organisé par le CAHMER*, Georges Jehel (dir.), Paris, Editions du Temps, 2000; Pierre GUICHARD, «Combattants de l’Occident chrétien et de l’islam. Quelques remarques sur leurs images réciproques (fin Xe-XIIIe siècles)», en *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos 11-14)*, Carlos de Ayala Martínez, Pascal Buresi y Philippe Josserand (dirs.), Madrid, Casa de Velázquez, Universidad Autónoma de Madrid, 2001, pp. 223-252.

64. “e dien pus an vista ten preçiossa cossa, que no són dignes de pus veser, e aquí els s’anbaçianan la vista en reverència de Mufumet”. LLOMPART, PUJADES I BATALLER y SAMSÓ, *op. cit.*, p. 153.

65. “pacerod de las yervas del señor pequeño que es el rey león de Granada, y defendedor de la ley de Mahomad, derramador de la sangre de la cristiandad”. SÁNCHEZ LASMARÍAS, *op. cit.*, p. 22.

66. *Ibid.*, p. 23.

67. RUBIO TOVAR, *op. cit.*, p. 384.

CONCLUSIÓN

En los relatos de viajes, resulta siempre difícil separar el deleitar del enseñar. Eugenia Popeanga Chelaru señala, en los comienzos del siglo XIV, un “cambio de mentalidad general en el sistema cultural medieval”. Así, los libros de viajes, “que en el siglo anterior funcionaban sobre todo como discursos informativos”, cobran la nueva función de divertir.

“Pierden su carácter secreto, de informes de misiones especiales, proliferan como género literario destinado a la lectura de un público restringido curioso y ávido tanto de conocer descripciones de tierras y sitios desconocidos como de la evasión hacia un mundo maravilloso comparable con el del *roman*”⁶⁸.

La literatura de viaje hispánica no es fácil de abarcar y aquí hemos tenido que acudir al *Libro del conocimiento*, *La Embajada a Tamorlán*, Pero Tafur, Hayton, Mandevilla, *El Viaje* de Breydenbach e incluso aludir al *Libro del Infante*, que nos proyecta ya hacia el periodo moderno en que sirvió como base de alfabetización y lectura para niños. Hemos estudiado este amplio ejemplario de relatos de viajes que va desde el informe hacia la (casi) novela para delimitar los criterios utilizados en el retrato de los musulmanes. Finalmente, entre el conservadurismo de las representaciones maravillosas y el arranque de un nuevo saber basado en la experiencia, el conjunto de textos se ha revelado unido por unas prácticas similares. A lo largo del periodo siguen vigentes los dos modelos: el científico y el novelesco, y los puntos comunes complican bastante la separación. Se contraponen y completan las dos formas de saber sobre el mundo.

En este recorrido por los relatos de viajes hispánicos a finales de la Edad Media llama la atención la coherencia, si no homogeneidad, de la mirada: se trata de establecer tipologías, comparar, segmentar, establecer un control gracias al texto y la imagen. Al final es una mirada orientalista en pleno sentido contemporáneo de la palabra. La representación del islam obedece a unas directivas que incluso se aplican a las traducciones de textos venidos de otros ámbitos, como en el caso del Mandevilla castellano que se tuvo que adaptar. Se desarrolla progresivamente un proyecto de catálogo de los extranjeros en el cual los musulmanes se inscriben en relación con otras figuras de pueblos infieles. En particular hemos visto la importancia de la tipificación de la población (a través de imágenes de parejas y de su ropa típica) y la segregación por lengua y alfabeto. Así como lo señala Corin Braga, los estereotipos funcionan como una colonización del imaginario, otra forma de cruzada, una guerra simbólica⁶⁹.

68. Eugenia POPEANGA CHELARU, *Los viajes a Oriente de Odorico de Pordenone*, Bucarest, Bucuresti Cartea Universitara, 2007, p. 17.

69. “Les stéréotypes servaient de vocabulaire pour exprimer les réalités nouvelles rencontrées. En fait nous assistons à une sorte d’invasion imaginaire de l’Asie. Menacés d’une possible invasion militaire, les Européens ont réagi par une guerre symbolique”. Corin BRAGA, *Le paradis interdit au Moyen Âge: la quête manquée de l’Eden oriental*, París, L’Harmattan, 2004, p. 334.

Lejos de limitarse a una función de diversión, los relatos de viajes logran generalmente compaginar la seducción del Oriente con unas funciones más polémicas. El retrato que ofrecen del mundo en general, y de los territorios bajo poderío musulmán en particular, entronca plenamente con un proyecto ideológico de mentalidad de cruzada. Siempre se considera la posibilidad de alianza o de conflicto y la imagen del musulmán se construye a la luz de otra figura de extranjero oriental, el mongol.

RESUMEN

A finales del siglo XV se multiplicaron en la Península descripciones del extranjero: ¿qué procesos llevaron desde el Mandevilla castellano (1521) al *Viaje de la Tierra Santa* de Breidenbach? Llama la atención el deseo de catalogar a las poblaciones con criterios sistemáticos, la guerra simbólica que operan los textos. Si la imagen del árabe gana en complejidad por la experiencia directa, la ficción simula el discurso viajero sin librarse de la visión libresco, y dichos textos tuvieron un impacto en el tiempo en la curiosidad geográfica. ¿Podemos hablar de conservadurismo de las representaciones?

Edward Said define el orientalismo como “una ciencia sobre oriente que situaba los asuntos orientales en una clase, un tribunal, una prisión o un manual para analizarlos”; ¿cómo estos marcos conceptuales cosifican a las poblaciones descritas y colonizan lo imaginario? El *Viaje* concordaba con las nuevas formas de devoción franciscana que reforzaban el interés por lo exótico y la vivencia de la Historia Santa a través de la peregrinación. ¿Será otra forma de Cruzada, esta vez basada en textos y representaciones?

La inclusión de varios alfabetos en el *Viaje* demuestra la precisión del interés por el conocimiento técnico de lo extranjero e incita a pensar en el *Libro del conocimiento* con sus detalles heráldicos para diferenciar los territorios bajo poderío musulmán o en *La Flor de las ystorias de Orient*, cuyos manuscritos ofrecen un interesante contrapunto. La relación con la figura opuesta del mongol rige la visión del otro musulmán: en la perspectiva nunca abandonada de la Cruzada, la perspectiva de la alianza con los mongoles modela el retrato del enemigo musulmán.

Palabras clave: relatos de viajes, Tierra Santa, Cruzada, Hayton de Gori-gos, Mandevilla, Breidenbach, etnografía, alfabeto, traje, exotismo.

ABSTRACT

At the end of the 15th century descriptions of foreign spaces multiply in the Peninsula: what led from the Castilian Mandevilla (1521) to the Journey of the Holy Land of Breidenbach? the attention is summoned by the desire to catalog populations with systematic criteria, the symbolic warfare that operate the

texts. If the image of Arabic gains in complexity from direct experience, the fiction also simulates the traveling discourse without getting rid of the bookish vision, and these texts had a lasting impact on geographical curiosity. Should we consider it as a conservatism of representations?

Edward Said defines Orientalism, “a science of the east that placed oriental affairs in a class, a court, a prison or a manual to analyze them”. How do these conceptual frameworks reify the described populations and colonize the imaginary? The *Viaje* corresponded with the new forms of Franciscan devotion that reinforced the interest for the exotic and the experience of the Holy History through the pilgrimage. Was it another form of crusade, this time based on texts and representations?

The inclusion of several alphabets in the *Viaje* demonstrates the precision of the interest in the technical knowledge of foreign spaces and people; it reminds of the *Libro del conocimiento* with its heraldic details to differentiate the territories under Muslim power or *La Flor de las ystorias de Orient*. The relationship with the opposite figure of the Mongol governs the vision of the Muslim: in the perspective never abandoned of the crusade, the perspective of the alliance with the Mongols models the portrait of the Muslim enemy.

Key words: travel literature, Holy Land, crusade, Hayton of Gorigos, Mandeville, Breidenbach, ethnography, alphabet, outfit, exoticism.