



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Literatura

Lo Maravilloso y la Configuración del Otro en el Poema de Fernán González

Informe para obtener el grado de Licenciado en Literatura Hispánica con
mención en Literatura

Alumnos:

Angela Aspillaga

Hugo Hinojosa

Profesora guía:

María Eugenia Góngora

Santiago, 2005

A modo de Introducción

Identidad, imagen, representación

A lo largo de las investigaciones y discusiones realizadas durante nuestro seminario sobre Imágenes y Representaciones del Islam y los musulmanes en la Literatura española, hemos revisado un conjunto de textos que nos permiten rastrear, reconstruir y reelaborar las distintas modalidades de representación del mundo islámico durante nueve siglos de literatura – y de historia- en la península ibérica, y particularmente en España.

La noción y el nombre de España aparecen ya en San Isidoro de Sevilla, autor que vivió y trabajó bajo el dominio visigodo. Una de sus obras incluso lleva por título *Elogio de España*. Esta incipiente identidad será además profundizada a partir del siglo VIII con la conquista de la península por parte de un grupo militar proveniente del norte de África y recientemente convertidos al Islam. Este hecho marcará para siempre la historia y las representaciones de las ‘identidades’ de España en proceso. Dichofenómeno puede percibirse tanto en los escritos de autores cristianos como de los autores musulmanes.

Para nuestro trabajo de seminario hemos escogido en particular aquellos textos que, por sus características genéricas, nos han parecido más adecuados a una búsqueda de representaciones e imágenes que *crean* identidades y que a su vez permiten el surgimiento de nuevas representaciones. En este marco, para la literatura de autores cristianos, hemos elegido sobre todo relatos épicos e históricos, libros de viajes, poesía lírica, novelas y *El Quijote*. En el ámbito de la literatura hispano-árabe, hemos escogido ejemplos de la poesía lírica y mística, que nos pueden dar indicios en el sentido de nuestra investigación.

La noción de identidad, y en especial de la ‘identidad nacional’ ha sido objeto de un importante proceso de reflexión tanto en el mundo oriental, como en el mundo occidental-europeo, sobre todo desde el romanticismo alemán. En este sentido, creemos que el aporte de Bernardo Subercaseaux^{[Note1.](#)} sobre el tema -visto desde Chile- nos puede servir para poner en el tapete los aspectos más relevantes de la discusión reciente, y nos permitirá contrastar las nociones de identidad con aquellas que hemos podido constatar en nuestra propia lectura de los textos medievales, así como en autores que han reflexionado sobre la identidad española en su contacto con el Islam.

De acuerdo a Subercaseaux, “La visión más tradicional concibe a la identidad cultural de un país— o a la identidad nacional—como un conjunto de rasgos más o menos fijos, vinculados a cierta territorialidad, a la sangre y al origen, como una esencia más bien inmutable constituida en un pasado remoto, pero operante aún y para siempre. Se habla de una identidad cultural estable para diferenciarla de procesos identitarios transitorios o inestables, o de microidentidades (barrio, club deportivo, edad, etc.), también se habla de identidades sociales como la de determinado sector o clase y de identidades individuales, como la de género”^{[Note2.](#)}.

Para Subercaseaux, esta idea más tradicional, llevada a un extremo, tiende a ‘sustanciar’ la identidad, lo que desemboca en una percepción negativa de toda posible alteración de la

misma. Sí, porque vista de este modo, “la identidad implicaría siempre continuidad y preservación de ciertos rasgos acrisolados en el pasado; se vería, por ende, continuamente amenazada por aquello que implica ruptura, pérdida de raíces, vale decir, por el cambio y la modernidad. Tras esta perspectiva subyace una visión de la cultura como un universo autónomo, con coherencia interna, como un sistema cerrado que se sustrae de la historicidad”^{Note3}. Así, la historicidad es concebida como un relato que nos une, a partir de un origen que puede ser mítico, en la cual el desarrollo y la invasión cultural implican una interrupción, una interferencia de este relato fundacional.

En el siglo XX, por otra parte, ha surgido una nueva postura que, probablemente está atravesada por la constatación de múltiples rupturas políticas y sociales, y que ha afectado la idea tradicional de identidad nacional. Esto afecta el concepto de modo que se concibe la identidad como algo meramente imaginario y discursivo, como un objeto creado por la comunidad o por los intelectuales e historiadores. “La identidad desde esta perspectiva no es un objeto que exista independientemente de lo que de él se diga. Para los autores que sostienen esta postura de tinte posmoderno, la identidad es una construcción lingüístico-intelectual que adquiere la forma de un relato, en el cual se establecen acontecimientos fundadores, casi siempre referidos a la apropiación de un territorio por un pueblo o a la independencia lograda frente a los invasores o extraños”^{Note4}.

Históricamente, podemos distinguir varias etapas en la construcción de la idea de ‘nación’ y de ‘identidad nacional’:

En primer lugar, la nación es una construcción política de la modernidad. No siempre existieron naciones; de hecho, hasta por lo menos el siglo XVII predominaron otras formas de organización política o de territorialización del poder como por ejemplo, los imperios o las ciudades mercantiles (particularmente las ciudades flamencas e italianas medievales). La nación, o más bien la forma Estado-Nación como realidad o como ideal político-institucional, se instala en el mundo europeo a partir de la Ilustración y la Revolución Francesa. La idea de que la humanidad está naturalmente dividida en naciones, de que hay determinados criterios para identificar una nación, proviene de este desarrollo particular del pensamiento europeo.

En el ámbito de la Ilustración, la nación aparece definida políticamente. La idea de ‘contrato social’ (que constituye una de las bases filosófico-políticas de la democracia), la idea de la nación como una unión de individuos gobernados por una ley y representados por una asamblea de la que emerge la ley (base de la distinción entre los poderes ejecutivo, legislativo y jurídico) son ideas todas que implican una definición político-institucional de la nación. En esta perspectiva democrática, el concepto de nación implica la existencia de un Estado y también una base territorial. A partir de esta definición política de la nación se generaliza la forma Estado-Nación como forma jurídica, como territorialización del poder, como discurso ideológico de integración, como parámetro para la organización de la educación, como armadillo de poder del Estado para integrar a sus ciudadanos y de la cultura.

Sin embargo, esta integración que constituye tal proceso, establece también—necesariamente— otro fenómeno que le es contrario, pero al mismo tiempo consustancial. Es el proceso de exclusión, que tan bien describe y analiza Michel Foucault en varias de sus

obras^{Note5.}. Necesariamente el incluir presupone también un *excluire lo Otro*. Para poder demarcar límites, en este caso en el ámbito de la nación, se debe prescindir de otros aspectos que quedarán marginados. Así, es como se conforman estos ‘espacios de exclusión’ donde para Foucault, surgen los ‘anormales’. Estos individuos indóciles serán castigados y aislados de la cercada esfera de lo reconocido como ‘legítimo’ por las fuerzas del poder que operan en toda cultura. De este modo, estos ‘espacios de exclusión’ aparecen en la escena del conflicto con el Otro, tras ejercer una necesaria reclusión y castigo de ese *delito* de alteridad.

Sobre esta misma problemática, Tzvetan Todorov, en su texto *La Conquista de América: El problema del otro*^{Note6.}, nos propone una tipología de las relaciones con el Otro. Plantea que hay que partir de la base de que las relaciones de alteridad siempre se dan en varias dimensiones, y por lo tanto, es necesario dar cuenta de las diferencias que se configuran en la realidad; por ello, habría que distinguir tres ejes de relación con la Otredad: un plano axiológico en el cual se emiten juicios de valor con respecto al Otro: éste es bueno o malo, se le quiere o no, es igual o inferior a mí^{Note7.}. En segundo lugar, Todorov plantea la existencia de un plano praxeológico, en este plano se da una relación de acercamiento o alejamiento con el Otro. Desde aquí se desprenden tres tipos de relación; en el primero, me identifico con el Otro, hago míos sus valores y principios, es decir, lo asimilo; en el segundo, acerco al Otro hacia mí, y le impongo mi imagen, en una acción que implica subordinación; el tercer tipo de relación es simplemente el de la indiferencia, en el cual no adopto o tomo ningún tipo de acción frente al Otro. Por último, un tercer plano, el epistémico, es el plano del conocimiento, que depende del grado en que conozco la identidad del otro, y desde ese punto de vista, hay una existencia de grados infinitos del tipo de conocimiento, desde el mínimo hasta el grado superior (desde una perspectiva ficticia, ya que nunca lograremos el conocimiento total del otro).

Estos tres planos de relación con el Otro se relacionan también entre sí. Aún cuando esto ocurre, ninguno de ellos se puede reducir al otro, ni menos predecir a partir del otro, porque no hay una implicación rigurosa entre ellos. Los tres son autónomos, y en cierta manera, elementales. Para entender mejor esto último, es ilustrativo el ejemplo que señala Todorov en relación a lo que se vivió en América desde el siglo XVI en adelante: “Las Casas conoce a los indios menos bien que Cortés, y los quiere más; pero los dos se encuentran en su política común de asimilación. El conocimiento no implica el amor, ni a la inversa; y ninguno de los dos implica por la identificación con el otro, ni es implicado por ella.”^{Note8.} En síntesis, Todorov define estos planos de relación como ‘Amar’, ‘Conquistar’ y ‘Conocer’; aunque estos planteamientos surgen siempre de su estudio sobre el ‘Descubrimiento’ de América, se puedan extrapolar, sin duda, a otras experiencias históricas.

Por su parte, Jean Baudrillard y Marc Guillaume aportan una útil sistematización del tema en *Figuras de la Alteridad*^{Note9.}. Para estos autores, existen al menos dos tipos de alteridad o más bien dos etapas posibles en la comprensión del Otro:

En primer lugar, una *Alteridad radical*, es decir, la aversión a lo radicalmente heterogéneo. En el Otro siempre existe -por una parte- el prójimo, aquello que de él puedo asimilar y comprender, a pesar de que es distinto de mí. Pero también percibo en él lo inasimilable,

incomprensible, aquello que es incluso impensable. Esta es la llamada *alteridad radical*, que siempre constituye una provocación que, por ser tal, está destinada al olvido en la memoria y en la historia, o a la reducción del prójimo a una total e impensable alteridad. Se produce así la incapacidad de comprender lo que juzga inconmensurable y desconocido; por otra parte es también la incapacidad de vivir el *exotismo*, para dar lugar sólo al *turismo*, porque “sólo es posible hacer un tour en un terreno ya conocido”^{Note10.}; esto es lo que lleva a los autores a concluir que “reducir al prójimo es una tentación muy difícil de evitar, puesto que la alteridad absoluta es impensable y, por lo tanto, está destinada a la reducción; pero al menos siempre constituye una provocación”^{Note11.} Esta *reducción* del otro es lo que Marc Guillaume destaca como conducta propia de nuestros tiempos “si no eres como yo, te excluyo o te mato”^{Note12.}

“El encantamiento del otro, que debe ser aceptado y respetado en sus diferencias, se funda en la eliminación de las alteridades radicales. Lo que está en juego en estas perspectivas de análisis, de política y de ética es la *gestión social del prójimo* en un espacio cultural que toma *al prójimo por el otro*”^{Note13.} Hemos desplazado hacia lo inhumano las razas inferiores, para luego desplazar (tal como una y otra vez advierte Foucault) a locos, ancianos, niños, etc. Se da así una *elipsis* del otro, un relacionarse sin verse, un encontrarse sin enfrentarse.

Pero “en el otro se esconde una alteridad ingobernable, amenazante, explosiva; aquello que ha sido embalsamado o normalizado puede despertar en cualquier momento”^{Note14.} En este mismo sentido podemos adoptar (y adaptar) las definiciones de identidad y de la ideología colonizadora, (el *Orientalismo*, en términos de Said) que se produce y se reproduce en la relación entre Francia y Gran Bretaña y los países árabes, sobre todo a partir del siglo XIX, un aspecto que desarrollaremos más adelante.

Ideas de nación, de comunidad, de etnia

Ya en el siglo XVIII y XIX “(...) en la tradición romántica alemana se gesta una concepción cultural de la nación casi en antagonismo con la concepción exclusivamente política de la misma. En esta concepción la nación pasa a ser definida por sus componentes no racionales ni políticos, sino por el lenguaje, por las costumbres, por los modos de ser, por su dimensión simbólica, por la cultura. Contra la universalidad ilustrada y abstracta, el romanticismo alemán rescata los particularismos culturales, la individualidad y el sentimiento, lo singular e infraintelectual. Dentro de esta concepción de nación, el nacionalismo se convierte en un rescate de aquello que es más particular de un pueblo: la lengua, las costumbres, las tradiciones, los modos de ser, los refranes, etc. En esta perspectiva, la base de la nación pasa a ser no tanto una frontera geográfica y política, sino un hecho espiritual: la nación es antes que nada alma, espíritu, sentimiento, y lo secundario es la geografía o la materia corpórea”^{Note15.}

En este sentido, podemos percibir que los relatos épicos, genéricamente determinados, ‘producen’ y explican los conflictos identitarios, creando héroes y anti-héroes y demarcando necesariamente un espacio territorial que es al mismo tiempo cultural, en el que se pueden distinguir claramente la aparición de un ‘nosotros’ y de un ‘los otros’ o ‘el Otro’. Tal como lo hemos planteado en la fundamentación de la elección de nuestro corpus,

“(…) La identidad nacional desde esta perspectiva siempre tendrá la estructura de un relato y podrá ser escenificada o narrada como una epopeya, como una pérdida o tragedia, como una crisis o como una evolución y proyecto”[Note16.](#)

Sin embargo, apunta Subercaseaux, en esta perspectiva “la nación, más que una comunidad histórico-política o un dato geográfico, sería una comunidad imaginada, una elaboración simbólica e intelectual, que se constituiría en torno a la interpretación del sentido de la historia de cada país. Se trata de una postura que en su grado extremo disuelve la identidad y elimina el referente...”[Note17.](#)

Por su parte, Benedict Anderson, representante excepcional de la postura ‘constructivista’ en materia de identidad nacional, define el concepto de ‘nación’ como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”[Note18.](#) Para Anderson, una nación es imaginada debido a que incluso los miembros de la nación más pequeña no conocerán nunca a la mayoría de sus compatriotas; sin embargo, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.

Asimismo, se imagina limitada porque, no importando cuán grande sea la nación, ésta siempre tendrá fronteras finitas, si bien elásticas. Más allá de estas fronteras se encuentran otras naciones. Ninguna nación se piensa a sí misma con las dimensiones de toda la humanidad. Ni siquiera los nacionalistas más mesiánicos sueñan con que todos los miembros de la humanidad serán parte su nación, como en ciertas épocas pudieron pensar, por ejemplo, los cristianos.

Se imagina soberana porque el concepto de nación nace en una época en que los movimientos revolucionarios y el pensamiento ilustrado estaban acabando con la legitimidad de los órdenes jerárquicos. De este modo, la garantía y emblema de esta nueva libertad está conformada por el concepto de Estado soberano.

Se imagina como comunidad, porque sin importar la explotación y la desigualdad que pueda existir en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal.

Subercaseaux, por su parte, se sitúa en una posición intermedia frente a los planteamientos de Benedict Anderson, ya que su reflexión en torno a la identidad admite e integra dos aspectos: uno discursivo e imaginado, y otro ‘constatable’: extradiscursivo, material y empírico.

Así, el aspecto discursivo estaría mediando a un referente que es constatable tanto empírica como históricamente. Desde este punto de vista, la nación es al mismo tiempo un “dato geográfico y una territorialización histórico-política del poder”[Note19.](#), así como una construcción intelectual y simbólica.

Otro concepto que resulta interesante atraer a la discusión es la idea de ‘etnicidad’ y más específicamente, es el de ‘identidad étnica’. Éste surge en oposición al concepto de raza, el cual tiene un carácter ‘biologizante’ con respecto de las diferencias culturales. En contraposición al concepto de raza, el concepto de etnicidad pondrá el énfasis en aspectos

históricos y culturales. Para los constructivistas la identidad étnica además de ser una forma de habitar el mundo y crear formas sociales es una red de relaciones de poder con tendencia a naturalizar las prácticas sociales. El concepto de etnia refiere a lo que podemos denominar categorías relacionales entre agrupaciones humanas, formadas sobre todo por representaciones compartidas y lealtades morales y no tanto por rasgos raciales y culturales específicos.

La identidad étnica es el ‘autoconcepto’ que se construye a partir del patrimonio cultural y de la memoria histórica. Desde lo individual se deriva la identificación de la pertenencia a una colectividad o grupo, lo que permite diferenciarse de quienes no ‘comparten las mismas orientaciones y sentidos’^{Note20}. Se define ‘lo que somos’, lo que caracteriza ‘nuestro grupo’, a partir de lo que nos diferencia de otras colectividades. Es decir, somos necesariamente lo que, por definición, *no* son los otros. En cierto modo la identidad étnica es una forma de ‘rotulación’; una persona se ‘autoclasifica’ y clasifica a los demás individuos o grupos bajo diversas categorías (grupos étnicos), a los cuales atribuye determinadas características (vestimenta, lenguaje, tipo racial, comportamiento social, valores, religión, etc.). Estos factores adquirirán así un carácter valorativo y serán usados por los individuos para organizar las relaciones sociales tanto dentro de su mismo grupo como en su relación con otros.

Por otra parte, la identidad étnica supone una continuidad histórica, en la cual los significados valóricos, cotidianos, morales y emotivos se transmitirán de una generación a otra. Su rango se superpone a otras características del grupo y, debido a ello, regula las diversas identidades sociales. La identidad étnica opera siempre: no puede ser ni eliminada ni puesta en suspenso.

Existe una extensa literatura sobre estos problemas; en relación con nuestro tema específico en este Seminario, los planteamientos de Edward Said, así como el pensamiento de Américo Castro sobre la realidad histórica de España, y los ensayos de Juan Goytisolo, serán fundamentales.

Ni siquiera el observador más superficial e ingenuo de la literatura española podría omitir el lugar central que ocupa el Islam dentro de la escenografía mental hispánica. La presencia del ‘moro’ -odiada, temida, amada- nutre la cultura de la península desde hace de doce siglos. Sin embargo, con respecto a las creaciones de la literatura española que incorporan o tratan el tema ‘moro’ u oriental, Goytisolo pone en manifiesto un importantísimo factor: “Puesto que la objetividad absoluta no existe, la empresa de describir al otro lleva siempre la marca del lugar de origen”^{Note21}. Para Goytisolo, es imposible que un autor pueda reproducir un universo ajeno desde un punto de vista neutral. La sociedad re-presentada será siempre descrita desde un determinado enfoque, de cuyos límites y emplazamientos debemos estar plenamente conscientes.

En el contexto de la Península Ibérica, dividida entre Españoles y Musulmanes, la situación no presenta mayores diferencias. Es posible establecer un contrapunto entre un historiador clásico como Américo Castro (1885–1972) y un ensayista y narrador actual, como Juan Goytisolo (1931).

Para Américo Castro, “(...) la España medieval es el resultado de la combinación de una actitud de sumisión y de maravilla frente a un enemigo superior, y del esfuerzo por superar esa misma posición de inferioridad”[Note22.](#), pero que resultaría bastante tardía: recordemos que entre la llegada de los musulmanes y la primera gran obra literaria conocida (El *Poema del Cid*) median más de cuatrocientos años. Sería éste un fenómeno que puede clasificarse como ‘somnolencia hispánica’.

Luego Castro insiste “(...) en el hecho, muy sabido, de que en la Edad Media no hubo completa separación geográfica y racial entre cristianos y musulmanes. Ya mencionamos a los mozárabes, los cristianos bilingües establecidos entre los musulmanes, que desde los primeros siglos emigraban a veces a tierras cristianas, y que se trasladaron en masa durante las invasiones de almorávides y almohades de los siglos XI y XII [debemos mencionar asimismo a] los llamados “mudéjares”, los moros que vivían como vasallos de los reyes cristianos, influidos por la tolerancia de los cuatro primeros siglos de islamismo”[Note23.](#)

Al respecto, Goytisolo señala: “Salvo el caso de unas pocas excepciones individuales (...) la visión castellana del musulme es una simple reproducción invertida, un negativo fotográfico”[Note24.](#) En esta perspectiva, el Otro, demasiado cercano aunque inasimilable e imposible de domesticar, se convierte en un negativo. Así, “ambas entidades abstractas, Occidente e Islam, se apoyan y reflejan una a otra, crean un juego dialéctico entre sus imágenes especulares”[Note25.](#)

Este mismo autor afirma, por otra parte que la figura del moro en España será tratada según dos procesos paralelos. Por un lado, la imagen del moro sufre un proceso de idealización. Hasta el siglo XV la convivencia, rivalidad y permeabilidad de ambas culturas dio pie a diversas manifestaciones, artísticas y literarias, de carácter simbiótico. Ya en el siglo XVI, la decadencia militar de los musulmanes, el bajo nivel cultural de los moriscos sojuzgados y la situación de marginalidad en la que se encontraban, modificaron la mirada de los cristianos hacia sus antiguos enemigos. De esta forma, se produce una exaltación mítica – en un plano exclusivamente literario, advierte Goytisolo-, del enemigo abatido. Al mismo tiempo, en la realidad cotidiana, el desprecio y la intransigencia de los cristianos hacia los moriscos, compatriotas distintos e inasimilables, se hizo cada vez más aguda.

Al cesar la amenaza militar de los musulmanes, los cristianos se sintieron atraídos hacia ese mundo. La añoranza de ese pequeño universo en vías de desaparición motiva los más diversos relatos, en los cuales los moros son presentados ataviados generosamente de atributos y cualidades. De manera similar, los rasgos positivos del espacio morisco se acentúan. Este fenómeno se conoce con el nombre de ‘maurofilia’ literaria[Note26.](#)

Goytisolo apunta que el escenario morisco -a partir de las traducciones del *Abencerraje* [Note27.](#) y otras obras españolas similares- seduce a los escritores y artistas de toda Europa. Desde entonces el tema oriental y morisco no aparecerá en la literatura hispana desde lo propio, es decir, desde la intimidad y convivencia de ambas razas en la península, sino como adaptación y copia de modelos anglofranceses.

Los tópicos ‘antimoriscos’ de los cronistas medievales y de los poetas del romancero volverán a aparecer tres centurias más tarde. Incluso ya entrado el siglo XX, en el marco de

la Guerra Civil española, la imagen del moro salvaje y vil reaparece con una fuerza inusitada en el *Romancero de la guerra de España*. Resulta fundamental destacar que en ninguno de estos casos los autores se inspiran en personas reales: estas figuras son monstruos y fantasmas de una escenografía mental creada por - y para- Occidente, o en este caso, por - y para- España^{Note28.}. “Los prejuicios milenarios sobre los árabes y el Islam se han insinuado en el inconsciente colectivo de Occidente a un nivel tan hondo, dice Djait, que cabe preguntarse con temor si podrán ser extirpados jamás.”^{Note29.}

El tratamiento de la figura del moro a lo largo de más de doce siglos de literatura en la península Ibérica y en Occidente en general, da pie a un nuevo problema. “Entre el mundo ancho y ajeno, y el texto que presuntamente lo describe, nos remitimos por regla general al último. Cuando este corpus escrito abarca varios siglos y disciplinas adquiere un poder formidable y la visión textual oscurece o eclipsa por completo la realidad”^{Note30.}. De esta forma, Oriente se convierte en un ‘topos’, una red de referencias. Oriente y el Islam son representados según un entramado de conceptos e imágenes, pero estos no se conectan con una experiencia concreta ni se asientan en la realidad, sino con una vasta red de fantasías, deseos, represiones y fantasmas. La visión textual, ya interiorizada, anula la realidad, incluso llega a crear los hechos sobre los cuales se afirma.

Por último, Goytisolo problematiza el hecho de que la literatura española haya sido, y en algunos casos siga siendo, analizada en virtud de sus coordenadas latino-cristianas. Aun a lo largo del siglo XIX el pasado morisco de la península Ibérica era visto como una especie de injerto foráneo y exótico. En la opinión de Goytisolo, el aporte de Américo Castro resulta fundamental para encaminarnos hacia un análisis más certero de la literatura española. La vieja tesis del influjo superficial y efímero del Islam sobre la literatura española resulta muy difícil de sostener en virtud de los últimos estudios. Recordemos que Castro admitió haberse encontrado frente a un problema al intentar caracterizar la presencia del Islam en España: “Cuando en 1938 escribía un ensayo sobre ciertos problemas de los siglos XV y XVI, noté cuán difícil era *introducir* lo islámico en el cuadro de la historia, o prescindir de ello, y acabé por soslayar la cuestión indebidamente.”^{Note31.}

La multiplicación de los análisis y ensayos sobre el tema, venidos de distintos campos y disciplinas, dan cada vez más luces acerca del fecundo mestizaje cultural románico- arábigo que configura un amplio sector de la literatura española.

Oriente y Occidente

Como habíamos mencionado anteriormente, una figura fundamental en la discusión sobre el complejo intercambio entre Oriente y Occidente es el intelectual palestino Edward Said, ya que sistematiza este conflicto de una manera excepcional en su obra clave, *Orientalismo* (1978)^{Note32.}.

En dicha obra, Said intenta establecer una descripción fundamentada del proceso de formación de los estereotipos sobre el Islam y los musulmanes, cómo y cuándo se constituyeron los mecanismos por medio de los cuales se establecen estas ideas que, en el marco de un saber general, intentan salir de la particularidad para hacerse universales. A través de su obra, vemos cómo esto se trata de una elaboración ‘consciente y continuada’

que obedece a los intereses del poder dominante en los momentos respectivos. “Cultura y poder se entremezclan invadiéndose mutuamente, haciendo muchas veces difícil la lectura de sus respectivos intereses”^{Note33}. Así, el ‘orientalismo’ entrega una visión de Oriente acabada, acotada y cerrada. Para Said la relación de Oriente y Occidente es una relación de poder, en la que el segundo subordina al primero, para emitir una noción colectiva de ‘nosotros’ contra los ‘otros’, todos aquellos que no son europeos. “Said se pregunta cómo la filología, la historia, la lexicografía, la teoría política y la economía se pusieron al servicio de una visión del mundo tan imperialista como la que propone el orientalismo, cómo se reproduce esa visión y se amolda a las diferentes épocas”^{Note34}.

El proceso intelectual de dominación y poder, que Said denomina ‘orientalismo’, permite a las colonias europeas formar una mentalidad e imagen orientales con el fin de ponerse en contacto con Oriente: El ‘orientalismo’, pues, aparece como visión política de una realidad, destacando la superioridad de Europa, del ‘nosotros’ occidental sobre ‘lo extraño’, es decir el Oriente, ‘ellos’. La base del análisis orientalista se sitúa en el método de ‘oposición binaria’: dos mundos, dos estilos, dos culturas, Oriente y Occidente. Estableciendo diferencias entre ambas culturas y un muro infranqueable, Occidente obtendrá el poder y control del Otro.

Para Said, la relación entre los ‘orientalistas’ y su objeto (Oriente) sería en un comienzo textual, que llama ‘fase textual del orientalismo’ tanto de investigación erudita como literaria. De ahí entonces la aparición ‘literatos e intelectuales orientalistas’ como Flaubert, Nerval, Víctor Hugo, Goethe y otros. Así, Europa estudia y define al mismo tiempo Oriente, como el dominador al dominado, estableciendo en esta primera etapa ‘textual’ las bases para el desarrollo posterior del ‘orientalismo’. Se crean estereotipos que favorecen el pensamiento occidental, tales como la imaginaria sobre Mahoma, como un ser que compendió en sí mismo la falsa revelación, la lascivia, el libertinaje, y todo tipo de pecados. Occidente convierte a Oriente a su gusto y favor, en su propio beneficio, sabiéndose superior en todos los aspectos: “Vemos que la base del sistema orientalista es cerrada. Los eruditos no realizan estudios con el ánimo de conocer "al otro", sino con la intención preestablecida de confirmar sus propias visiones, ya que éstas han de servir a la consolidación de la superioridad occidental. Da la impresión que, desde el principio, el orientalismo asume su dimensión política al servicio de una cultura determinada, en este caso la europea, que necesita demostrarse a sí misma su superioridad (...) Todas las ideas contenidas en estos textos van a ir dando legitimidad a un vocabulario y a un discurso particular sobre Oriente y el Islam. En resumidas cuentas, están construyendo una visión de profunda fuerza que se irá incardinando en la mente colectiva de los occidentales, incorporándose sus figuras y símbolos de manera insistente hasta llegar a formar parte de la herencia común, de la ideología colectiva que se sitúa en la base de su identidad”^{Note35}.

Europa asume la labor de ‘redimir’ a Oriente para otorgarle una ‘civilización’ y sacarlo de la barbarie en que está sumido; esta tarea incluye la labor de formular, definir y codificar a Oriente, dando por hecho que esta región carece de ‘definición’, Europa le impone de este modo una identidad que no le es propia: “No crea un mero conocimiento, sino que pretende crear la realidad que describe. Con el paso del tiempo, estos textos van conformando una tradición, instituyendo un discurso”^{Note36}.

En la Modernidad, la fase de investigación textual dará paso a los viajes, tanto de aventureros que se embarcaban a Oriente, como de historiadores, escritores y académicos que necesitaron establecer puntos de comparación para consolidar, por oposición, la identidad europea; por esta razón comienzan a proliferar categorías y estratificaciones de carácter psicológico y moral^{Note37.}. “Said nos presenta a los “héroes inaugurales” del orientalismo moderno: Silvestre de Sacy, Ernest Rénan y Lane, quienes colocaron al pensamiento orientalista sobre una base racional y científica, creando un vocabulario y un cuerpo doctrinal que podría ser usado en adelante por todos los que accedieran al campo de estudios orientalistas.”^{Note38.}

A mediados del siglo XIX, Said advierte que en Europa la investigación se convierte en una actividad institucionalizada, normalizada. Con el tiempo, el ‘orientalismo’ dejará de ser cosa de ‘aficionados vocacionales’ para convertirse en un quehacer institucionalizado en claustros universitarios, sociedades asiáticas, centros de estudios geográficos y departamentos ministeriales; todo ello significa que la ciencia comienza a legitimar estos estudios sobre Oriente. Por tanto, el ‘orientalismo’, más que una doctrina, es una poderosa tradición académica de interés para empresas, gobiernos, ejércitos, lectores, geógrafos, etc. Oriente se concibe así como una forma concreta de conocimiento de seres humanos, culturas y lugares siendo, al mismo tiempo, una herramienta fundamental de los políticos para comprender su discurso. Así, las ideas derivadas de estos conceptos se transmiten generacionalmente, llegando a formar parte de la cultura, coherente, repetida y reformulada. “Este estado de la cultura, hizo posible el establecimiento de categorías indiscutibles, hitos de referencia que había que usar en la política, los estudios de religiones comparadas, el arte, la literatura o la historia. Se creaban así unos límites entre los seres humanos, fronteras que delimitaban las razas y las culturas, deformando la visión humana de lo concreto, y desviándola hacia los aspectos regresivos. Las referencias a los nativos contemporáneos, han de remitirse a la horma original, que se irá retroalimentando en cada cita, en cada referencia. Esta “remisión” es precisamente, según nos dice Said, la disciplina del orientalismo”^{Note39.}. Así, musulmanes y judíos se estudian y pueden comprenderse sólo desde el punto de vista de sus orígenes primitivos^{Note40.}.

Luego de reafirmar que el Islam ha sido continuamente mal representado en Occidente, Said reflexiona acerca de la posible veracidad de estas las representaciones, inevitablemente ligadas a la lengua, cultura, institución, o política en que las que surgen; llega a la conclusión de que toda representación está “comprometida, entrelazada, incrustada y entretejida con muchas otras realidades, además de con la ‘verdad’ de la que ella misma es una representación”^{Note41.}. Por lo tanto, las representaciones ocupan un sitio en las tradiciones del pensamiento determinadas por la historia, por una ‘tradición común de discurso’. Las representaciones, por tanto, tienen siempre un objetivo. El orientalista es quien proporciona a su propio medio intelectual, a su propio medio intelectual y cultura aquellas las representaciones de Oriente, que se adaptan a aquello que el discurso oficial necesita respondiendo a las necesidades nacionales, políticas, económicas etc. de su época^{Note42.}.

Para terminar, Said señala que “[no pretende] sugerir que existe una realidad que es el Oriente real o verdadero (Islam, árabe o lo que sea) ni tampoco consiste en confirmar la situación privilegiada de toda perspectiva ‘interna’ frente a cualquiera que sea ‘externa’

(...) lo que he pretendido decir es que ‘Oriente’ es por sí mismo una entidad constituida y que la noción de que existen espacios geográficos con habitantes autóctonos radicalmente diferentes a los que se puede definir a partir de alguna religión, cultura o esencia racial propia de ese espacio geográfico es una idea extremadamente discutible”[Note43.](#) Para el autor, “los sistemas de pensamiento como el orientalismo –grilletes forjados por el hombre– se fabrican, se aplican y se mantienen demasiado fácilmente (...) Si el conocimiento del orientalismo tiene algún sentido, es recordarnos cómo, de qué manera seductora, puede degradarse el conocimiento, no importa qué conocimiento, dónde o cuándo se produzca. Y ahora quizás más que antes.”[Note44.](#)

En el transcurso de este Seminario, cada uno de sus integrantes hemos reflexionado acerca de esta amplia problemática que hemos decidido denominar *Desde la escritura: Imágenes y representaciones del Islam y los musulmanes*. Durante de esta labor, cuando reflexionábamos acerca de un título adecuado para nuestro trabajo, muchas veces tuvimos que replanteárnoslo, ya que no se adecuaba con exactitud -más precisamente, con la amplitud necesaria- a lo que estábamos haciendo. Esto, porque la reflexión demandó abarcar diferentes áreas del conocimiento, por una parte desde la historia, pasando por numerosos estudios, hasta llegar a la literatura, y por otra, significó también un trabajo intelectual tanto personal como grupal, que fue abriarnos a un tema – y a una historia- para muchos de nosotros prácticamente desconocidos, o conocidos desde la perspectiva únicamente ‘occidental’. Así, este es un intento de apartarnos, de algún modo, de estas perspectivas y estudios que Said ha denominado ‘orientalistas’, para adentrarnos en una reflexión como aprendices de esta ‘fabulosa otredad’ que es Oriente, la que –por qué no decirlo- tanto nos ha impactado a cada uno de nosotros. Hemos re-conocido una historia, una religión, un pensamiento, una visión de mundo que en su conjunto nos eran bastante extraños y, posicionados en este ‘exotismo’, hemos estudiado las *Imágenes y representaciones del Islam y los musulmanes* en múltiples ámbitos; la literatura ha sido nuestro punto de partida para este estudio, pero –como decíamos anteriormente- nuestra investigación se ha ampliado necesariamente a otras esferas que van más allá de la literatura. Esto, porque, como se verá, hemos trabajado con textos bastante heterogéneos, como los son la épica, la poesía, la literatura de viajes y la novela.

En la híbrida España del siglo XVI, encontramos un pueblo, que mediante sus caballeros construye su identidad desde la religión cristiana. El enemigo moro se encuentra ya vencido pero no ha desaparecido de la escena cotidiana (ni literaria) en la cual conviven conversos y antiguos cristianos. En este contexto intercultural, enriquecido por la permanencia de gentes de las tres ‘leyes’ (a saber, moros, judíos y cristianos), aparece en la literatura el género morisco y con él, una nueva apreciación del vencido al que, por una parte se idealiza, y por otra se compadece, llegando incluso a asumir su voz.

En *El Abencerraje y los Romances, dos lecturas de la España del siglo XVI* se intenta de dar cuenta de la visión del moro en España en un momento intermedio entre su derrota y la expulsión definitiva de la Península a principios del siglo XVII. Tanto en esta novela corta como en los romances podemos percibir la presencia de una temática – social y religiosa-

que afectará la historia española, acompañada de hermosas y poéticas imágenes que envuelven el mundo humano y valórico que estas obras presentan.

En *Lo Maravilloso y la configuración del Otro en el Poema de Fernán González* se realiza un análisis del dicho poema, centrando la atención en el componente maravilloso del texto, para ver cuál es la función de éste, y así mismo, poder entender a través de él, cuál es la posible función de la obra en su época. Dicha función, sería una de tipo ideológica y tendría como intención configurar una imagen o representación del musulmán. Para comprobar esto, en primer lugar, se ha realizado una conceptualización de Lo Maravilloso, para luego insertarlo en la mentalidad de la época, y así poder entender a cabalidad su rol en el texto.

El capítulo *El Poema de Fernán González y El Cantar de Roldán: La 'mala imagen' del moro en la épica española y francesa*, consiste en la revisión de dos famosos poemas épicos: *El Cantar de Roldán* y *el Poema de Fernán González*, textos canónicos de la literatura medieval. Esta investigación se centrará en el estudio de la manera en que los personajes 'moros' o 'sarracenos' son representados en estas obras, tomando en cuenta tanto sus características físicas como morales y psicológicas. Asimismo, se tendrá en especial consideración la caracterización de su religión.

La investigación intenta establecer conexiones entre el texto poético y el contexto social, histórico y político que le dio vida, con el objetivo de buscar una explicación plausible para estos fenómenos. Además, el trabajo invita a reflexionar, a partir de los textos medievales, acerca de la mirada que Occidente dirige sobre el Otro, y cómo ésta se ha mantenido casi inalterable por más de diez siglos; se intentará asimismo interpretar las consecuencias que esta mirada que se ha venido consolidando desde el medioevo sigue vigente en la escena política actual.

En *La 'mancha' de don Quijote: el trasfondo islámico*, se intentará poner de manifiesto una posibilidad de lectura, en donde el texto cervantino se nos presenta como un corpus empapado de tópicos, motivos y problemáticas árabes e islámicas luego de la expulsión de los moros de la Península, además de postular una nueva interpretación basada en la identificación de esos elementos orientales en el juego ficcional interno de la obra. Este ensayo intenta de-velar lo que la crítica tradicional occidental ha omitido, ignorado o negado de *El Quijote*, respecto a la influencia musulmana y/o árabe que, durante la convivencia con cristianos en España, debió de introducir a la literatura medieval y posterior. Así, en este trabajo veremos cómo, incluso entrado ya el siglo XVII, los residuos de la cultura islámica se dejan ver en la literatura española con una voz más potente y determinante de lo que muchos podrían esperar o querer.

En *Tres testimonios sobre las ruinas* se trata de ver cómo se plantea este Otro, a modo de añoranza de lo que inevitablemente está por desaparecer. Son discursos que se inspiran, a modo de elegías, en las ruinas del Islam (y sus distintas manifestaciones culturales y espirituales) en las penínsulas Ibérica y Árabe. Dos de ellos fueron elaborados por viajeros de diferentes épocas y territorios: el romántico alemán Friederich von Schack (1815-1894), que visita España, y un osado inglés del siglo XX, Wilfred Thesiger, que cruza los 20.000 km. del 'desierto de los desiertos' de Arabia, a lomo de camello. El tercer testimonio lo constituye la 'poesía hispanoárabe de las ruinas' (siglos XI al XIII). Esta

poesía -primera manifestación literaria de la ruina del Islam en occidente- será el prisma desde el cual se proyectarán los otros dos, ya que, como veremos, en su conjunto, estos testimonios evidencian los mismos hechos, impresiones, alegatos y frustraciones. Así, podremos reconocer cómo se aúnan los tres discursos en el mismo delirio: la desesperación de la pérdida de la cultura del Islam, y cómo se vive tan análogamente a lo largo de los siglos, a partir de la contemplación de la ruina.

Finalmente, tratando de hacer presente también la posibilidad de anulación de toda alteridad, en especial a nivel individual y religioso, en *Identidad del Amado, Identidad del Amor* insistiremos en la relación 'Amado – Amante', representada en la literatura hispanoárabe por la poesía de Ibn 'Arabi de Murcia (1165-1240) y en la literatura española por la poesía de San Juan de la Cruz (1542-1591), la cual será entendida como símbolo principal de una 'doctrina mística de amor' que trasciende a la vez el carácter confesional del Islam y el Cristianismo.

Esta doctrina, cuya existencia será postulada desde el estudio de los poemas y tratados de dichos autores, además de la perspectiva de René Guenón en sus obras acerca del pensamiento 'tradicional', investigará la condicionalidad del amor divino como necesidad fundamental del observante de dejar de ser 'Otro' para Dios y para 'Sí mismo', orientando toda su condición solamente para la adecuada realización de la voluntad divina: el amor.

Conceptualización de lo Maravilloso

Para rastrear la vinculación de la imagen del Islam y lo maravilloso, es necesario primero que nada, realizar una conceptualización del término *Maravilla*. Esto requiere intentar reconocer o entender el término en toda su amplitud, aun cuando resulte casi imposible abarcarlo, y sólo a partir de ahí, realizar una vinculación con nuestro trabajo.

Ya desde un comienzo este término se nos muestra muy amplio y, a veces, difícil de aprehender, por tanto, una mirada panorámica quizás no sea la salida adecuada, aunque es la que más se acomoda a nuestras necesidades. Antes de esto, hay que delimitar adecuadamente que entendemos conceptualmente por *lo Maravilloso*. No son demasiadas las definiciones del término, pero concuerdan en mostrarlo como un concepto que alude a lo fuera de lo normal, lo increíble, a todo lo que se presenta en una esfera de irracionalidad; a esto debe su carácter asombroso y sorprendente que nos causa admiración. Muchas veces se le ha asociado con términos como lo *mágico*, lo *fantástico* o lo *milagroso*, pero si se estudia más a fondo, veremos que hay variaciones sustanciales entre todos estos términos, aún cuando a veces sean confundidos.

Demetrio Estébanez en su *Diccionario de términos literarios*, define lo *Maravilloso* como una "Categoría estética alusiva a un mundo fantástico en el que pueden ocurrir fenómenos que escapan a las leyes espacio-temporales a las que están sujetos la naturaleza y el hombre"^{Note45.}, a lo cual agrega que este concepto ha irrumpido constantemente en toda la historia de la literatura, desde los mitos primitivos, pasando por Grecia, Roma, la cultura medieval occidental y oriental, el Romanticismo, llegando hasta nuestros días. Si bien su

explicación es adecuada, se plantea desde una mirada general, que no se adentra en la complejidad del fenómeno.

Lo *Maravilloso* requiere una observación mayor, ya que implica variados componentes, tanto históricos, religiosos, cómo sociales y culturales. No se puede intentar comprender lo *Maravillosomedieval* desde una idea o visión actual, ya que es un concepto totalmente diferente. Como señala Roger Caillois en su texto *Imágenes, imágenes... Ensayos sobre la función y los poderes de la imaginación*^{Note46.}, primero habría que hacer una distinción entre los ámbitos o campos de lo *Maravilloso* y lo *fantástico*, ya que el primer concepto se manifiesta y desenvuelve de una manera disímil. Al respecto señala este autor que “el mundo de las hadas es un universo maravilloso que se añade al mundo real sin atentar contra él ni destruir su coherencia. Lo fantástico, al contrario, manifiesta un escándalo, una rajadura, una irrupción insólita, casi insoportable en el mundo real”^{Note47.}. Lo *Maravilloso* sólo será válido en un mundo mágico, donde su poder no viole ninguna regularidad, forme parte del todo. En sociedades como la medieval o renacentista, esto aún era posible, ya que la mentalidad de aquellas épocas convivía entre la realidad y el mito, entre la leyenda y la cotidianeidad^{Note48.}. Como veremos más adelante, pero ya con la irrupción del pensamiento, y una mayor comprensión de las regularidades naturales, se comienzan a derribar los mitos que se tenían por verdaderos, y todo lo que alguna vez se creyó, poco a poco empieza a perder validez.. Desde ese momento lo *fantástico* irrumpe en el campo de la literatura, en donde éste va más allá y choca con lo que la misma razón ha logrado establecer por cierto. Ahora si bien podemos entender esto en términos generales, es necesario profundizar en la mirada medieval, ya que ese es nuestro periodo a estudiar, más específicamente centrándonos en la España bajo la ocupación musulmana.

Un buen punto de inicio, es el trabajo realizado por Jacques Le Goff, quien realiza una delimitación muy práctica del término *Maravilloso*, pero a partir de una óptica netamente medievalista. Le Goff, en su texto *Lo Maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*^{Note49.}, expone claramente la significación que tuvo lo *Maravilloso* en la mentalidad medieval. Para Le Goff, el término análogo a *Maravilloso* en aquellos tiempos era *Mirabilis*, aunque éste era utilizado sólo en ambientes cultos y eruditos. El que estaría más cercano a nuestra visión actual sería *Mirabilia*, pero es importante consignar que para aquella época, “lo maravilloso” no existía como un tipo de categoría mental, literaria o intelectual específica, sino sólo como un amplio universo de objetos, conjunto de cosas y elementos que aluden a un mundo sobrenatural. A veces, estos elementos no aluden necesariamente a un mundo mágico, sino sencillamente a uno fuera de lo común o inusual, como puede ser observado, por ejemplo en el Libro de los Viajes de Marco Polo^{Note50.}. Es también importante considerar que el término *Mirabilia*, desde su raíz etimológica apunta hacia un campo sentido visual, y por tanto, todo un mundo imaginario se podía construir y ordenar desde ahí. Ahora si queremos entender la actitud de los hombres medievales frente a lo *Maravilloso*, la podemos entender como parte de una herencia proveniente de estratos antiguos (tanto cristianos como musulmanes), y que no se origina en la época; es decir, lo *Maravilloso* entra en el medioevo a través de un proceso de asimilación:

“Esto es particularmente cierto en el caso de la sociedad cristiana y supongo que también musulmana, pues estas religiones se extienden a mundos que les legan diversas culturas,

antiguas y ricas, y lo maravilloso, más que otros elementos de la cultura y de la mentalidad, corresponde precisamente a los estratos antiguos”[Note51](#).

Debido a esto, deberíamos considerar tres períodos en su desarrollo:

A.- Siglo V al XI: Momento de represión de lo *Maravilloso* por parte de la iglesia, y que también se vio reflejado en la sociedad.

B.- Siglo XII y XIII: Irrupción de lo *Maravilloso* en la cultura erudita. Aparición de la literatura cortesana, que tomó lo *Maravilloso* como parte de su acervo cultural, que también se traduce en una búsqueda de identidad (individuo y colectivo del caballero idealizado). Por otro lado, la iglesia ya no le teme a lo *Maravilloso*, y lo integra porque ahora lo regula a través de la forma del milagro.

C.- Siglo XV-XVI: Proceso de estetización de lo *Maravilloso*, por parte de la cultura erudita.[Note52](#).

También es importante considerar que lo sobrenatural se mueve en tres dominios (con respecto a una religión monoteísta como el Cristianismo), dominios que podemos denominar así:

a.- ‘Mirabilis’: Se manifiesta como lo *Maravilloso* pre-cristiano, es decir, en un estado puro y sin manipulación.

b.- ‘Magicus’: Sobrenatural maléfico, satánico, asociado a la magia negra.

c.- ‘Miraculosus’: Sobrenatural cristiano. Asociado al *Miraculum* (milagro), el cual ya es un elemento restringido, que parte de lo *Maravilloso*, pero luego lo desvanece.

A partir de estos ámbitos, es posible distinguir oposiciones entre un *Maravilloso* pre-cristiano, y otro cristiano. Por un lado, podemos observar que [Note53](#) en el *Maravilloso* pre-cristiano, la maravilla es desarrollada por varios actores, y asimismo no tiene reglas y es imprevisible; en cambio, en el otro extremo, por su sentido cristiano, en la maravilla hay participación de sólo un actor, Dios [Note54](#). En este sentido, desde su configuración es posible notar claramente su carácter racionalizado y mediatizado bajo el control de la iglesia.

De este modo, lo *Maravilloso* en su “estado natural”, es decir, sin la influencia del cristianismo, tiende a tener como función la compensación de aquello que la sociedad reprime (comida, cuerpo, pensamiento, etc.)[Note55](#), tornándolo en un mundo al revés, similar a lo que ocurre durante la celebración de la fiesta de carnaval [Note56](#), la cual no tiene fronteras claras (aun cuando internamente está reglamentada por el mismo sistema que invierte), y comienza a desenvolverse en situaciones tan disímiles como lo cotidiano, lo social o lo político [Note57](#). Acá el *Maravilloso* funciona como instrumento de legitimación de una casta o linaje, al crear toda una genealogía familiar a partir de un mito conocido.

Esta condición especial de lo *Maravilloso*, lo convierte en un concepto amplio en sus alcances.

A través de las definiciones anteriores, hemos podido ver que lo fantástico es una manifestación de lo *Maravilloso*, al igual que lo mágico o la magia, y también lo *Milagroso*, todos unidos por la idea de una contravención a lo racional, al mundo establecido por las leyes del pensamiento. Cuando este fenómeno ocurre, lo *Maravilloso* irrumpe bajo diversas manifestaciones, y de este modo es que es posible ligarlo a la idea de la risa carnavalesca. Pero acá hay que tener cuidado de hablar de carnavalización de lo *Maravilloso*, y correspondería más bien referirse a una función carnavalizadora, en donde ciertas convenciones son rotas, mientras otras son mantenidas. [Note58.](#)

Aún cuando hemos nombrado algunos de sus puntos de trayectoria, lo *Maravilloso* tiene alcances mucho más amplios. En su texto, Le Goff ofrece otra gama de componentes maravillosos, como por ejemplo Lo *Maravillosogeográfico*.

Dentro de lo que se puede denominar período medieval, la definición de un llamado *Maravilloso geográfico*, se encuentra especialmente ligada a la idea de lo *monstruoso*, pero también está lo suficientemente unida a la idea del viaje. La idea del viaje, de lo espacial y geográfico, inserta en la Edad Media el plano de lo *Maravilloso* o lo *mágico*. Vincula lo *monstruoso* y *asombroso*, que finalmente es lo no-racional o desconocido para ese mundo medieval occidental. Los modelos de viaje o desplazamiento medieval, toman su inspiración plenamente de los modelos clásicos de la antigüedad, como los viajes de Ulises en *La Odisea* de Homero o los realizados por Eneas en *La Eneida* de Virgilio, pero ya en este período histórico adquieren ribetes diferenciados, debido a la presencia de una nueva sociedad. Por un lado, vemos que la noción del viaje puede ser vinculada con la peregrinación espiritual, con la cruzada llevada a cabo por el ‘Miles Christi’ en la que la presencia de un componente maravilloso cristiano es totalmente posible, y en el cual el milagro se encuentra siempre presente.

Finalmente, tenemos un tercer componente: El viaje como descubrimiento. Este se liga a los libros de viajes realizados durante los siglos XII al XIV, que se escribieron como consecuencia de las exploraciones llevadas a cabo por personajes como Marco Polo o John Mandeville. Aquí ya superamos los ideales de una cortesanía [Note59.](#), exhibiendo a un hombre con ansias de conocimiento, de reconocer y reconstruir el mundo que le rodea. El viaje le presentará frente a su mirada cosas que nunca antes ha visto, o que quizás sólo ha imaginado, y por tanto, se le muestran como novedades, maravillas ante sus ojos vírgenes.

Como podemos ver, la conceptualización del repertorio e imaginario medieval es amplísima, entregándonos obras tan interesantes y variadas como *El viaje de San Brandán* de Benedeit, novelas como *Perceval* o *Erec y Enide* de Chretien de Troyes o *El libro de las maravillas* de Marco Polo, las cuales presentan cada una su diferente visión de mundo acerca de lo que significo lo *Maravilloso* para la sociedad medieval, y que incluso llego influir a generaciones posteriores como la renacentista.

Antes de avanzar sería importante agregar lo también señalado por Roger Caillois, y que adquiere una gran relevancia: “A través de lo *Maravilloso* del cuento de hadas, el hombre,

aún desprovisto de las técnicas que le permitirían dominar la naturaleza, satisface en el ámbito de lo imaginario ingenuos deseos, que sabe irrealizables” y más adelante agrega, “Son dictados, sin demasiados intermediarios, por las flaquezas de la condición humana”.^{Note60.} Con esto, la noción del viaje vinculado a lo maravilloso adquiere aún mayor importancia, porque el hombre medieval todavía no adquiere real conciencia de lo que le rodea, de como el mundo y la naturaleza está verdaderamente configurado, y reemplaza lo que no entiende con las imágenes maravillosas, reemplaza lo desconocido con el mito, la ciencia con magia, y así logra configurar un mundo inventado(o parcialmenteimaginado). Para Le Goff, esta idea también es cierta, ya que lo Maravilloso (pre-cristiano), en ciertos planos de acción, responde a compensar ciertos deseos y necesidades. Es en esos planos donde los diferentes tipos de héroes medievales se insertarán.

A.- El viaje en el mundo cristiano: Como señalamos antes, dentro de la mentalidad medieval, lo maravilloso se desplegó en dos ámbitos, uno pagano y otro netamente cristiano. Muchas de las veces, la maravilla hacia su aparición en el viaje, en la aventura.

Ahora bien, en el plano de la cristiandad, el viaje respondía a un fin claro: La peregrinación espiritual, la cruzada por la fe. Ahora bien, alguien podría preguntarse instantáneamente donde se encuentra lo maravilloso en estos viajes. Como señalaba Le Goff, lo maravilloso se manifiesta a través de lo milagroso, y este componente estaba muy presente en aquellos viajes, tanto en ficción como en la realidad. Para sustentar empresas tan arriesgadas, realmente se volvía necesario e imperativo avalar las cruzadas y entregarles validez, a partir de leyendas de mártires, apariciones milagrosas, en resumen, maravillas cristianas, las cuales le darían un cariz de algo beneficioso a dichos viajes.

A pesar de todo esto, no cabe duda alguna que no sólo fines espirituales movían a estos caballeros cruzados, sino también los deseos de fama, dinero, poder y reconocimiento público, todo matizado con un afán de salvación en el otro mundo. Por tanto, se volvía una buena inversión a la cual arriesgaron muchos hombres durante un par de siglos.

Con todos estos antecedentes, la cruzada se vuelve más compleja que un mero proceso de peregrinación o guerra espiritual medieval, y por lo mismo, es necesario presentar más referencias sobre ellas. La cruzada entrega una visión muy interesante sobre los ideales del hombre medieval. Por un lado, es posible observarla como un proceso de *Imitatio* por parte del sujeto del medioevo, ¿Pero de que? Es la imitación de Cristo, la búsqueda de una salvación acercándose a la fe o la santidad. En su texto “Las formas simples”, André Jolles señala “Las cruzadas pueden dirigirse hacia Oriente, España o Palestina y siempre estarán bajo el signo de la imitación de Cristo: -Y el que no toma su cruz, y sigue en pos de mí, no es digno de mí-. Los caballeros fijan la cruz sobre sus hombros y efectúan una impresionante peregrinación al estilo guerrero con el fin último de lograr la mayor de las reliquias: la tumba de Cristo, que es Cristo mismo”.^{Note61.} Este sentido impulsará las más grandes hazañas, y asimismo ayudara a bañar de un halo de mito y magia todos los hechos. Es aquí en donde hace aparición lo maravilloso, ya que en esas mismas historias conocidas y narradas de boca en boca, ayudarán a certificar el milagro, y elevarán a muchos a la categoría de santos, o por lo menos los subirá de estatus casi automáticamente.

Por otro lado, la maravilla no sólo surgía en el ámbito cristiano en forma de milagro, sino que también se concretizaba como una maravilla pre-cristiana. Pero para la iglesia, acá ya no es lo *milagroso* lo que predomina; el otro es lo *demoníaco*. La imagen del enemigo de la cristiandad es obviamente una construcción negativa. Lo *diabólico*, la magia negra, el esoterismo, y toda clase de achaques eran vinculados al hombre de Oriente. Si retomamos los planteamientos de Le Goff, veremos que en la Edad Media, Lo *Maravilloso* no se cuestionaba porque era una realidad vivencial, y tenía cómo función compensar lo reprimido, pero también reemplazar lo que la razón no podía entender. Lo lejano, el distante Oriente era lo que no se podía comprender, y por lo tanto, debía dársele forma.

Aunque la construcción cristiana se sostenía en el milagro y la “santidad”, al adentrarnos en la realidad misma de la cruzada, descubriremos que esta situación no era del todo cierta, y que muchas veces aquellas peregrinaciones distaban mucho de aquellos ideales. Estos fueron los principios de las primeras cruzadas, pero luego que va acercándose a su ocaso, la edad media luce otro panorama. Y todo esto sucede por la misma mentalidad del hombre medieval. Margaret Wade Labarge presenta un completo panorama de esta evolución social-histórica, en donde el sentido de viaje cristiano de peregrinación muta en diferentes estados: “El auténtico idealismo y el fervor religioso están inextricablemente entrelazados con sueños más seculares de aventura, de escapar de la monotonía cotidiana, de combates victoriosos, santificados por su motivo religioso, pero con grandes esperanzas de rico botín y gloria”. [Note62.](#)

Ese será finalmente el espíritu de la cruzada, que dará lugar para que lo *Maravilloso* haga su aparición. No hay que olvidar, que cómo señalamos en un comienzo, el hombre medieval reemplaza lo que no entiende o comprende con imágenes maravillosas y mágicas, y es obvio que en su viaje hacia un desconocido y poco explorado mundo oriental, sus ojos se abrieran a la fantasía y el mito.

Como ya señale, al pasar del tiempo, la cruzada va perdiendo interés, y en el siglo XIV sólo se mantiene el espíritu de peregrinación, pero ya no el sentido propio de guerra santa (acá se elimina una frase). Las llamadas ‘cruzadas’ hacia Oriente quedarán en el pasado, y se establecerán otras, como las Cruzadas de Prusia, en donde ordenes religioso-militares pelean en la frontera nororiental de Europa. La llamada “Orden de los caballeros teutónicos”, elegirá este sector para sus acciones bélicas. Aún cuando se originaron en el siglo XII como hermanos menores de los templarios y los hospitalarios, estos finalmente tendrán un diferente actuar, luchando ya no con el moro, sino con el pagano de la zona de Lituania, Prusia e incluso Rusia, e imponiendo el cristianismo a través de la fuerza y el pillaje. El sentido principal de cristianismo es tergiversado y se busca más la fama y la ostentación de poder, que en un real sentido espiritual. Como señala acertadamente Wade “A finales de la Edad Media ir a las cruzadas se ha convertido en una simple actividad “de moda”-organizada contra distritos fácilmente accesibles donde existe una oposición sin peso específico-, diseñada para realzar el *curriculum vitae* de un caballero ambicioso o sin dinero.

Como se ve, todo ideal se pierde, y dichos viajes no contendrán aquel espíritu inicial, en donde la misma imagen maravillosa cristiana del milagro no tendrá cabida. El viaje hacia

zonas desconocidas de Asia y Oriente, perdido dicho sentido, dará finalmente pie a otro estatus de viajero, a otro tipo de viaje.

Este es el viaje de descubrimiento y exploración desarrollado en Europa durante la Edad Media, y que también tiene otro status. Como ya hemos señalado, con respecto a la cruzada, su debilitamiento como peregrinación espiritual trajo consecuencias importantísimas para Europa. Por un lado, aquel ideal de fe y religión, se reemplaza por el afán de riqueza. Todo esto conlleva a mirar con otros ojos hacia Oriente, porque sus puertas han comenzado a ser abiertas, y se empiezan a intentar construir vías de entrada para aquel mundo.

El mismo proceso de la cruzada ayuda a que muchos europeos se internen en dicho mundo, y perdidas ya las fuerzas de combate, se abren otras que son de exploración. El mundo de Oriente con su magia y maravilla, hace que el hombre medieval occidental fije su atención en dicho punto. Muchos Reyes y príncipes ya no están dispuestos a costear una cruzada, pero si es mucho más beneficioso solventar un viaje de exploración y reconocimiento, el cual abrirá nuevas rutas comerciales, y acrecentará las riquezas de dicho monarca. Pero esta no es la única razón, el mundo medieval se está abriendo hacia lo que será conocido como Renacimiento, y una nueva mentalidad se expande, mucho más abierta y dispuesta a conocer que a encerrarse bajo un claustro.

Ahora, si bien todo esto ocurre, hay que entender que el papel de lo *Maravilloso* no es menor, y que su presencia se volverá vital para dicho momento. Margaret Walde señala “Las <maravillas> descritas por Marco Polo y Mandeville conservan para el lector medieval su significado original de asombro y sorpresa. Estos prodigios alimentan su imaginación y a la larga contribuyen a fomentar la exploración científica”. [Note63.](#) Dicho aporte es bastante importante, porque a través de su presencia hay un incentivo social de búsqueda. No por nada Callois nos hablaba de que el hombre medieval reemplazaba lo que no conocía con la *maravilla* y lo *mágico*. Se lleva a cabo un proceso de invención y construcción del mundo, y que al incluir lo oriental, se enriquece a través de la imagen maravillosa.

Se produce una relación en donde la mayoría de las veces hay una complicidad entre realidad y maravilla. Viajeros como Sir John Mandeville, mezclan en sus textos descripciones muy acertadas de la geografía, pero adornándolas muchas veces del mito. Su figura de por sí es maravillosa e inmersa en lo incierto. En contraparte, tenemos la figura importantísima de Marco Polo, quien le imprime una verdad casi total a sus textos, y abriendo la mente de muchas generaciones posteriores que intentarán acercarse a sus descubrimientos, los cuales pudieron mostrar realmente lo que era una parte importante de Asia.

Como ellos, fueron innumerables los hombres que se insertaron en este nuevo tipo de viaje, ya sea por afanes de reconocimiento y poder, o por el simple hecho de descubrir y quedar en la posteridad, legando un mar de conocimiento. Cómo señala Wade, tras los años y siglos, podemos reconocer fácilmente entre la verdad y la ficción que presentaban estos descubridores, intentando recrear y reconstruir un mundo que no les pertenecía, pero es

innegable la presencia de lo maravilloso como motor de acción de muchas acciones que se llevaron a cabo.

Maravilloso en el Poema de Fernán González

Antes de comenzar con el análisis mismo del *Fernán González*, poema castellano del siglo XII, un punto importante de aclarar, es ver la realidad diferenciada que se daba en la Europa medieval. Es muy diferente la sociedad y ritmo de vida en Italia, Francia, o Inglaterra. Más aún cuando vemos a España, la cual estuvo bajo el dominio musulmán por varios siglos. Bajo esa perspectiva, nos preguntamos ¿De que formas se construye una identidad, dentro de esa situación? ¿Cómo se desarrolla algún tipo de convivencia?

Desde un punto de vista, al enfrentar estas preguntas, y ponerlas en dialogo con un texto como el *Poema de Fernán González*, podremos ver que el componente maravilloso, cumple una función importantísima, más allá del mero adorno o elemento estético. A priori, podríamos señalar que lo Maravilloso se manifiesta como un componente ideológico, y que ayuda a configurar una imagen o representación del Otro.

Si vemos lo planteado por Todorov en su texto sobre el “descubrimiento” de América [Note64.](#), podremos establecer una línea relacional de los planos por él planteados (axiológico, praxeológico, epistémico), con respecto a como lo Maravilloso se desenvuelve en un texto como el *Fernán González*:

- La relación Cristiano / musulmán, se inicia a partir de un punto de ignorancia o desconocimiento del otro. Teniendo en cuenta esto, es necesario, construir algún tipo de conocimiento que permita aprehender a nuestro contrario (plano epistémico). Este conocimiento surge a partir de un juego entre lo subjetivo y lo objetivo. Cuando esta imagen pretendida cómo conocimiento esta establecida, es posible comenzar a emitir juicios de valor con respecto al otro (plano axiológico). Finalmente, ya realizados estos juicios, se puede desprender algún tipo de relación, en la cual (en este caso), se acerca al otro, y se le impone mi conocimiento (plano praxeológico).

Por otro lado, Elena Núñez González, en su texto *El «Otro» como ser diabólico: «Poema de Mio Cid» y «Poema de Fernán González»* [Note65.](#), plantea que el intentar conocer lo desconocido produce siempre, a un tiempo, atracción y repulsión.

En un texto como *El Cantar de Roldán* encontramos una reacción de maravilla ante el mundo musulmán, para luego inevitablemente pasar a la repulsión frente a lo que hay en él de distinto, incurriendo en una demonización del ‘otro’. En el caso del Fernán, sólo encontramos el sentimiento de repulsión. Así es posible encontrar descripciones como la siguiente:

385 “Venien y destas gentes syn cuento e syn tiento,
non eran d’un logar nin d’un entendimiento,
mas feos que Satan con todo su convento,
quando sal del infyerno suzio e carv(o)niento.”[Note66.](#)

Una de las formas en que este tipo de conocimiento es llevado a cabo, es a través de la inserción del elemento Maravilloso, con una función ideológica. Para la autora, el eje central que guía en el Fernán, es el sentimiento patriótico de cruzada y la demonización total de los moros.

El poema partirá con una España que ha sido conquistada por los moros, por culpa de los pecados cometidos por los cristianos; es en castigo de esos pecados que Dios permite que los moros conquisten España, porque nada sucede si no es por voluntad divina. Por otro lado, los Moros están coludidos directamente con el diablo lo que les permite destruir España (aunque, por supuesto el diablo no puede actuar si Dios no lo permite). Siguiendo esta misma línea de pensamiento, Mahoma será la personificación de Lo diabólico.

La lucha de España en contra de los Moros, es construida a partir de una visión cristiana de la historia, es decir, todo se entiende en un juego o relación de pecado y redención. Dentro de esta imagen cristiana, nada sucede porque sí, ya que todo es parte de un plan divino (al respecto, podemos ver que en los bestiarios medievales ninguna propiedad de los animales o bestias es casual, ya que todas responderían a una interpretación alegórica de ciertos aspectos de la sociedad). Pero para que esta función fuera patente, era necesaria la existencia de una mentalidad medieval particular.

Francisco Cardini en su texto *Nosotros y el Islam: Historia de un malentendido*[Note67.](#) nos muestra progresivamente el desarrollo de la mentalidad medieval con respecto a Oriente y el Islam. Señala que ya por el año 1245, aproximadamente, los musulmanes no eran considerados paganos sino filósofos, y las manufacturas de procedencia árabe eran muy valoradas. Al mismo tiempo, era de considerar la situación paradójica de la Baja Edad Media en donde, por un lado existía una cierta admiración al mundo Oriental, y por otro, la constante reaparición de la idea de cruzada espiritual, por parte de la Cristiandad. Ahora nos preguntamos ¿Dónde comenzó a surgir esta animadversión? Cardini señala que “el campo mental en que la atracción y la repulsión, la fascinación y el sentido del peligro se encontraban, era en el campo de la magia.”[Note68.](#)

Por vía Islámica ingresan muchos textos de Alquimia y Astrología, lo que por un lado hace resurgir el miedo de “que las artes ocultas fuesen no sólo una nueva prueba de la diabólica doctrina difundida por Mahoma, sino también un medio para desorientar y corromper a la cristiandad”.[Note69.](#) Paralelamente a esto último, la fama de efectividad de estas doctrinas hacía aumentar la reputación de filósofos de los árabes. Cardini agrega que la astrología árabe, deudora de tradiciones como la griega, la persa y la india, se desarrolló con mucha fuerza durante los siglos IX y XI. Este saber, a pesar del recelo eclesiástico, era muy solicitado para, entre otras cosas, ayudar a tomar grandes decisiones políticas y personales, incluso llegando a intentos de horóscopos de las religiones. Este recelo eclesiástico era manifestado a través de la Inquisición, la cual vigilaba con aprehensión la divulgación de estas ciencias, aún cuando no existe ninguna prueba de una condena sistemática por parte

de la iglesia durante este período; de hecho la Roma pontificia, durante la segunda mitad del siglo XIII, divulgaba textos de alquimia y astrología junto con otros textos científicos.

Al respecto, Cardini señala “Al extenderse la sombra de la magia por la Europa tardo medieval, creció también la sospecha de que los infieles pudiesen servirse de aquellas artes ocultas que dominaban a la perfección para perjudicar a la cristiandad.”^{Note70.} Ya con el eclipse de la cultura árabe se devaluó la imagen de los musulmanes como filósofos. Con esto, se produjo el apropiado caldo de cultivo para una serie de movimientos anti-musulmanes, los cuales ayudados por la idea de cruzada, sirvieron para construir una nueva imagen de los árabes. Dentro de esta imagen, el árabe ya no es el intelectual o pensador, sino que ahora es el mago/hereje/pagano que, a través de sus conjuros, logra invocar al demonio en perjuicio de la Cristiandad.

Siguiendo con esta idea, la situación en España no fue muy diferente a la del resto de Europa, más aún si tomamos en cuenta la dominación árabe. Considerando las posibles fechas de producción del Poema de Fernán, nos daremos cuenta que fue escrito en un periodo en que la influencia de los reinos musulmanes iba en franca decadencia. En el texto la imagen negativa que se plantea, no sólo está reforzada por el contexto histórico en que se escribe el poema, sino que además fue escrito en cuadernavía, en el ámbito del mester de clerecía (probablemente por un monje del Monasterio de San Pedro de Arlanza), y como claramente muestra Cardini, la Iglesia desconfió del mundo Musulmán, aún en periodos de mayor auge de la cultura Islámica.

Ahora, si bien esto ocurre, debemos entender que no es el sujeto musulmán el que cambia: éste sigue desarrollando las mismas ciencias y costumbres; pero como el contexto en que se mueven ha variado, ellos y sus estudios son vistos de una forma completamente distinta. Como bien se pregunta Le Goff, ¿que es lo más importante, la evolución del marginado mismo o del concepto que de ellos tiene la sociedad?

Es interesante ver estos cambios como procesos sociales, y que son parte de la mentalidad de cierto grupo. Si aplicamos esto a la España escenificada en el *FernánGonzález*, podemos ver que dentro de la tipología de la marginalidad planteada por Le Goff^{Note71.}, el musulmán se inserta directamente como un excluido o destinado a la exclusión, tal como los vagabundos, los suicidas, los herejes, así como también por la percepción general de su condición de extranjero e invasor.

Así vemos que la sociedad medieval (en este caso la castellana), debido sus estructuras económicas, sociales y culturales, tiende hacia la marginación del Otro. Muchos de estas exclusiones derivaban de miedos y obsesiones. La religión y la configuración de una identidad propia, marcan una pauta central en el texto del *FernánGonzález*. Esta religión e identidad cristiana, intenta marcar una distancia frente a lo Otro, que en este caso corresponde al Islam. Para ello no sólo lo excluye a través de un repudio directo, sino que también lo transforma en algo sobrenatural.

Dentro del texto esta situación es clara; en la edad media (y particularmente en este Poema), el musulmán es presentado de la manera más extrema, conteniendo algunos rasgos de lo que Le Goff llama marginados imaginarios. Al moro se lo convierte en un monstruo,

en el hombre salvaje, digno de rechazo, y que más que admiración, nos provoca repulsión. Este musulmán, que en esta construcción es un hombre sólo a medias, deriva de la clásica imagen del moro como un cristiano degradado. A esta animalización de la imagen mora, se suman los adjetivos a ellos dados, tales como “astroso”, “carbonientos”^{Note72.}, “feos”, “sucios”, etc. Si bien tenemos esta situación dentro de un texto cristiano como el *Poema de Fernán González*, el proceso puede ser visto del otro lado, en una obra tan clásica como *Las mil y una noches*^{Note73.}.

Dentro de textos orientales, también es muy común la utilización de la maravilla con diversos fines. Muchas veces, usando recursos muy similares, encontramos gran cantidad de descripciones de la inmensa suma de riquezas que se encuentran en lugares lejanos, que nos recuerdan a las descripciones que hace Marco Polo; por ejemplo en los relatos de Simbad el Marino encontramos variadas muestras: En su tercera historia, Simbad relata: “(...) llegamos a una isla muy bella, cubierta de grandes árboles. Abundante de frutos, rica en flores, regada por aguas puras (...)”^{Note74.} Luego más tarde en la misma historia describe, “(...) en mi alrededor estaba el suelo cubierto de grandes y de pequeños diamantes desgajados de la montaña y que en ciertos lugares formaban montículos de la altura de un hombre.”^{Note75.} Aquí vemos que Simbad, en sus descripciones es igual o más exagerado que Marco Polo; pero así como en las tierras lejanas se encuentra la desmesurada riqueza, también podemos ver que tanto en relatos de oriente como de occidente, encontraremos lo monstruoso y lo incomprensible. El mismo Simbad describirá junto a los diamantes, serpientes enormes que devoran hombres, pájaros que pueden levantar elefantes, islas que son ballenas o peces gigantescos, y sobre todo lo que más nos interesa a nosotros, gentes incomprensibles y o monstruosas, en la tercera historia, por ejemplo, por azares del destino, Simbad y sus compañeros terminan varados en una isla donde son asaltados por un grupo de gentes bestiales; el personaje describe la situación así: “nos vimos rodeados por una multitud de seres peludos, más innumerable que una nube de langostas, en tanto que sobre la costa de la isla otros individuos, en cantidad inimaginable, lanzaban aullidos que nos dejaron helados (...) eran bien feos. Eran más feos aún que todo lo que yo había visto de feo hasta entonces”^{Note76.} Eran peludos y vellosos, con ojos amarillos en rostros negros; su talla era pequeña, apenas alcanzaba a seis palmos, y sus gritos eran más horribles que todo cuanto se podía idear en este sentido. Cuando castañeaban sus mandíbulas, no lográbamos comprenderlos, pese a prestar la mayor atención.”^{Note77.} Más tarde en la misma isla, los marinos se encontraron con un palacio de dimensiones colosales, en el cual habita un gigante negro y canibal que es descrito así “Tenía los ojos rojos como dos tizones inflamados, los dientes delanteros largos y salientes como los colmillos del jabalí, una boca enorme, tan amplia como el brocal de un pozo, labios colgantes sobre el pecho, orejas sobresalientes que le cubrían los hombros y uñas ganchudas como las garras del león.”^{Note78.}

En su cuarta historia, Simbad termina en las manos de “un tropel de gentes completamente desnudas y negras”^{Note79.}, personajes que resultan ser unos caníbales que untan a la gente con una pomada y les dan mucho de comer, cebándolos como ganado para alimentarse. En las historias de Simbad el Marino y en general en muchas de las historias de las Mil y Una Noches (no nos atreveríamos a decir que en todas), la negrura de la piel suele ser signo de fealdad de cuerpo y de alma, de bestialidad y maldad, pero no de demasiada inteligencia. Aquí vemos como la forma de representar al otro, aún en el propio mundo de lo maravilloso, tiene que ver también con nuestros propios prejuicios; en todo caso no solo los

negros de las tierras lejanas resultan extraños en sus costumbres, en los países lejanos, el peligro puede estar donde menos se lo espera.. Así vemos más tarde que en la misma historia, Simbad se topa con “(...) hombres como yo, blancos y vestidos”^{Note80.}, los cuales - según describe- viven en “una ciudad populosa, abundante en todas las cosas de la vida, rica en zocos y en mercaderías y en donde las tiendas estaban provistas de valiosos objetos (...)”^{Note81.} En este nuevo lugar visitado, todo es bello, maravilloso y abundante. Esta situación se mantiene hasta que Simbad se casa con una de las mujeres locales, y se entera horrorizado que cuando ella muera, será sepultado vivo junto a su cuerpo, costumbre para él incomprensible, y que considera “detestable.”^{Note82.} Ya en su séptimo y último viaje, vive también entre un pueblo de gente que parece completamente normal, hasta que descubre que en primavera les crecen alas, y caen al suelo si se invoca el nombre de Alá mientras vuelan, por tanto, son demonios. Esto nos confirma que, en cierto modo, mientras más lejos se está del hogar propio, podremos ver que habitando detrás de las montañas o en el mar, en los territorios desconocidos, siempre está lo extraño, lo prodigioso, incomprensible y terrible (tan terrible que Simbad hace votos de no viajar nunca más en su vida, cada vez que termina uno de sus viajes).

Ahora, si bien tenemos claro el proceso de demonización del árabe (o de lo diferente), en el *Poema de Fernán González*, debemos distinguir en qué partes de este poema podemos observar dicho proceso, así como señalar que mecanismos son utilizados, y en ese sentido, cuál es el papel que cumple lo maravilloso. Aún cuando consideraremos el texto completo, nos centraremos especialmente en el episodio de la serpiente. Dicho episodio deja de manifiesto la actitud del “cruzado” español con respecto al árabe.

Como señalamos anteriormente, y como también coincide Elena Núñez González en su ensayo sobre *El otro diabólico*, la primera reacción ante el encuentro con el ‘otro’ (en este caso con gente de otras religiones), será una reacción de perplejidad y curiosidad, para luego, cuando este primer momento ha pasado, se comience a pensar que no existe nada que sea mejor que lo propio (de lo que ya se conoce); da cuenta de un estado de ánimo escéptico ante lo nuevo. De ahí que sea necesario aculturar al otro, persuadirlo, e “integrarlo” a la propia cultura. No es un asunto sencillo, porque estos procesos ocurren a ambos lados de la relación, si bien suele haber un componente que siempre será (culturalmente hablando) considerado superior al otro (más aún cuando vemos la relación entre Oriente-Occidente). Es en este punto cuando se pretende humillar al ‘otro’, envilecer y bestializar al oponente, configurando una ‘identidad aberrante’.

Fernán Gonzáles, como héroe español y cristiano presenta en su pensamiento claramente el proceso de bestialización, repudio y distorsión de la imagen del musulmán:

473 «Los moros, byen sabedes, se guian por estrellas,
non se guian por Dios que se guian por ellas,
otro Cryador nuevo han fecho ellos dellas,
diz que por ellas veen muchas de maraui(e)llas.»

474 «A y otros que saben muchos encantamentos,
fazen muy malos gestos con sus esperamentos,

de rrevoluer las nuves e rrevoluer los vientos,
muestra les el diablo estos entendymientos.»

475 «Ayvntan los diablos con sus conjuramentos,
aliegan se con ellos e fazen sus conventos,
dizen de los pas(s)ados todos sus fallimientos,
todos fazenconçejo los falsos carbonientos.»

476 «Algun moro astroso que sabe encantar
fyzo aquel diablo en syerpe figurar,
por amor que podies(s)e a vos (mal) espantar,
con este tal enganno (cuidando) nos (toruar)». [Note83.](#)

Desde esta perspectiva, claramente el ‘otro’ es el moro. Para Núñez, en el *Poema de Fernán González* se mezclan dos elementos fundamentales, la magia y la religión: «En la literatura medieval española, semejante interrelación, entre el elemento religioso y fantástico no sólo existe en la literatura hagiográfica, sino en la misma epopeya, principalmente en la del Mester de clerecía, siendo el testimonio más destacado el *Poema de Fernán González*, en que la esencia de lo fantástico consiste, por lo general, en apariciones de santos que contribuyen a las victorias de los cristianos y en la evocación de las fuerzas diabólicas por obra de magos mahometanos» [Note84.](#)

Esto nos recuerda lo planteado por Le Goff, en donde vemos que la inserción de la iglesia en la “regulación” de lo maravilloso, hace que todo componente de maravilla pre-cristiana sea demonizado, y por el otro lado, sólo el milagro sea válido. Asimismo, también a través de la maravilla se da sustento a la cruzada espiritual [Note85.](#) Ahora, si cotejamos en el *Fernán González*, tendremos ejemplos variados de esto:

En el capítulo IX del texto, nos encontramos con Fernán persiguiendo a un cerdo, el cual se refugia en el Santuario de San Pedro de Arlanza. Al llegar ahí, Fernán decide no matar al animal, y prefiere ponerse a rezar a la Virgen. En ese momento aparece Fray Pelayo quien lo alberga y le ofrece de comer. Estando asilado en el santuario, Fernán recibe una profecía por parte del fraile:

236 Dyxo don fray Pelayo escontra su señor:
«Fago te, el buen conde, de tanto sabydor,
que quier la tu fazienda guiar el cryador,
vençras tod el poder del moro Almozor.»

237 «Faras grandes batallas en la gent descreída,
muchas seran las gentes a quien (toldras) la vida,
cobrraras de la tierra vna buena partida,
la sangrue de los rreyes por ty sera vertida.»

238 «Non quiero maz decir te de toda tu andança,
sera por tod el mundo temida la tu lança,
quanto que te yo digo ten lo por segurança,
dos vezes seras preso crey me syn(es) dudança.» [Note86.](#)

Desde este punto de vista, ya vemos que las hazañas de Fernán son respaldadas por una intervención divina. En los textos medievales es común observar la actuación de la providencia para sustentar y avalar las hazañas de los héroes cristianos. Como ya señalamos anteriormente, la cruzada y el caballero cristiano son legítimos, siempre y cuando estén patrocinados por una voluntad procedente desde la misma divinidad. Como previamente vimos en Jolles, la cruzada es una *imitatio* de Cristo, y en ese sentido, ese es la principal razón y móvil de un 'Miles Christi'. Por otro lado, luego Margaret Walde lograba apreciar que no sólo era la fe el motivo del viaje o de la Cruzada, sino la aventura y la búsqueda de fama y riquezas. Ahora, en ese sentido ¿Cómo se manifiesta Fernán?

Hemos visto que, por un lado, su rol principal está dictaminado por Dios, pero asimismo él sigue siendo un hombre con defectos y virtudes, manifestándose así una ambigüedad especial del personaje. Para Elena Muñoz, Fernán está entre su imitación de Cristo, y sus rasgos que hacen que sus mismos soldados lo comparen con el demonio.

Es interesante ver esta vaguedad no está sólo en el personaje del Conde, sino en el mismo discurso del poema (propio en general de los textos medievales), en donde se ensalzan los propios actos, en perjuicio de los otros, y no viendo que se cae en las mismas actitudes achacadas al resto. Pero esa ambigüedad no sólo se manifiesta en ese plano; las constantes alusiones al Otro, son variadas al antojo y conveniencia del autor. En ese sentido, vemos que en un comienzo a los moros se los caracteriza como bestias, sin raciocinio ni organización ("Venien y destas gentes syn cuento e syn tiento"), para luego hacerlos capaces de realizar prodigios varios y planes contra la cristiandad, teniendo plena conciencia de ellos ("que esta atal fygura diablos la fyzieron/a los pueblos cruzados rreuoluer los quisieron").

Aún cuando la profecía es un acto divino, no puede considerarse un milagro. El vaticinio marca la predestinación de Fernán, pero lo maravilloso cristiano sólo es manifestado con la aparición milagrosa de santos. En el capítulo XX, hace su aparición el apóstol Santiago, y le señala lo siguiente a Fernán:

550 Querellandos' a Dios el conde don Ferrando,
los finojos fincados, al Criador rogando,
oyo vna ggrand voz que le estaua llamando:
«Ferrando de Castiella, oy te crez muy ggrand bando»

551 Alço suso sus ojos por ver quien lo llamaua,
vyol santo apóstol que de suso le estaua,
de caveros con gran(d) conpanna lleuaua,
todos armas cruzadas com a el semejaua. [Note87.](#)

Pero ya bien sabemos que en contraposición al milagro se encuentra la maravilla precristiana, la magia, la cual es asociada a lo demoníaco, y por extensión al moro. Un episodio clave en este sentido, es aquel en donde el ejército de Fernán, estando en batalla contra los musulmanes, es atacado por una serpiente voladora, envuelta en llamas:

468 Vyeron aquella noche vna muy fyera cosa:
venie por el ayre vna syerpe rrabiosa,
dando muy fuertes gruytos la fantasma astrosa,
toda venie sangruienta, bermeja commo rrosa.

469 Fazia ella senblante que feryda venia,
semejava en los gruytos que el çielopartya,
alunbraua las vestes el fuego que vertya,
todos ovyeron miedo que quemar los venia.

470 Non ovo end ninguno que fues tan esforçado
que ggran(d) miedo non ovo e (non) fue espantado;
cayeron muchos omnesen tierra del espanto,
ovyeron muy ggran(d) miedo tod el pueblo crruzado.

471 Despertaron al conde, que era ya dormido;
ante que el venies(s)e el culuebro era ydo,
fallo tod el su pueblo commo (muy) desmaydo,
demando del culuebro commo fuera venido.

472 Dyxerongelo todo de qual guisa veniera,
commo cosa feryda que grandes gritos diera,
vuelta venia en fuego aquella bestya fyera,
marauilla la tierra non la ençendiera.

473 Quandogelo contaron as(s)y commo lo vyeron,
entendio byen el conde que ggran(d) miedo ovyeron,
que esta atal fygura diablos la fyzieron,
a los pueblos cruzados rreuoluer los quisieron.

474 A los moros tenia que los veni ayvdar
coydavan syn(es) duda a cristianos espantar,
por tal que los cruzados se ovyeran tornar,
quisiera(n) en la veste algun fuego echar. [Note88.](#)

Según el análisis de este episodio hecho por Elena Muñoz, la serpiente “está herida” y, por tanto, derrama sangre. La autora relaciona dicha sangre con la violencia iniciática: “para cambiar de estadio, es preciso un rito de iniciación al que se vincula la sangre (...) la bestia arriba por el aire, como símbolo del paso al más allá, y lanza aullidos o gritos terribles. Ese chillar a grandes voces es también un modo de indicar lo antiheroico”[Note89.](#); A nuestro parecer, estas vinculaciones son algo exageradas; en primer lugar, es cierto que se dice que la serpiente “viene sangrienta” pero es un tanto aventurado decir que es por heridas propias (el mismo Fernán la toma como ilusión y los espejismos no sangran), hasta podría ser sangre de las posibles víctimas. Más bien creemos que es un recurso para ahuyentar las huestes cristianas, o sencillamente una alusión a su color rojo. Tampoco nos parece demasiado acertado decir que los gritos aluden necesariamente a lo antiheroico, es más bien (al igual que el color rojo o “sangriento”) un recurso para hacer temblar al ejército cristiano; el grito puede si aludir a lo bestial (recordemos los salvajes de Simbad), que claro no es heroico, pero tampoco es necesariamente una inversión de lo heroico.

Ahora bien, si en esas partes del análisis la autora nos parece poco afortunada, coincidimos en la vinculación de la serpiente con el dragón y con lo demoníaco. Núñez señala “El animal que se aparece es una serpiente, reptil que hizo caer al hombre en el pecado original y que, transformado en dragón, mantuvo la cruenta batalla a muerte con San Miguel. De hecho, aquí la sierpe también expulsa un fuego infernal que ilumina a unas huestes aterrorizadas.”^{Note90.} Esto puede apoyarse en la tradición Medieval ampliamente difundida de los bestiarios, y que también esta presente en la propia tradición oriental^{Note91.}:

“El dragón es la mayor de todas las serpientes, y en realidad de todos los seres vivos que hay en la tierra. Los griegos lo llaman draconta, y esto ha pasado al latín bajo el nombre de draco.

Cuando el dragón sale de la cueva, a menudo se eleva a los cielos, y el aire a su alrededor se vuelve ardiente^{Note92.}. Tiene cresta, boca pequeña y un estrecho gáznate a través del cual toma aliento o saca la lengua. Por otra parte, su fuerza no está en los dientes, sino en la cola, y hace daño con sus golpes más que con sus picaduras. Así, es inofensiva en lo que atañe al veneno. Pero dicen que no necesita veneno para matar, ya que, si se enrosca en torno a alguien, lo mata de esa forma. Ni siquiera el elefante se ve protegido contra él por el tamaño de su cuerpo, pues el dragón, que yace al acecho junto a los caminos por donde suelen transitar los elefantes, enlaza sus patas con un nudo, merced a su cola, y lo mata por asfixia.

Nace en Etiopía y en la India, en lugares donde el calor es perpetuo.”

“El demonio, que es el más grande de todos los reptiles, es como esté dragón, a menudo sale de su guarida lanzándose al espacio, y el aire en torno a él se inflama, pues el demonio, al elevarse de las regiones inferiores, se convierte en un ángel de luz y engaña a los necios con falsas esperanzas de gloria y de goce terrenal. Se dice que tiene cresta o corona, porque es el Rey de la Soberbia, y su fuerza no está en los dientes, sino en la cola, porque engaña a los que atrae hacia él con artimañas, destruyendo su fortaleza. Yace escondido junto a los senderos por los que pasean, porque su camino al paraíso está obstaculizado por los nudos de sus pecados, y él los estrangula hasta matarlos. Pues si alguien queda preso en las redes del crimen, muere y va sin duda al infierno.”^{Note93.} (Cambridge 165-167)

“El dragón no mata a hombre alguno, sino que lo devora lamiéndolo con su lengua.” (Cambrai 235, nº 22)

“Thu ’ban, el dragón es llamado por los árabes tinnīn, por los turcos lū y por los mongoles moghūr. Es un animal de cuerpo enorme, de aspecto terrible, con una boca ancha y muchos dientes, ojos llameantes y de gran longitud. Al comienzo, era una serpiente, y con el transcurso del tiempo se convirtió en dragón y cambió de forma; sobre este asunto, se ha dicho “cuando la serpiente encuentra oportunidad, se vuelve dragón”. El autor del ‘Ajā’ibu-l-Makh̄lūqāt dice que cuando la serpiente alcanza los treinta metros de largo y los cien años de edad, la llaman dragón; y sigue haciéndose gradualmente mayor, hasta que se vuelve tal que los animales terrestres se aterrorizan al verla. Dios todo poderoso la arroja entonces al mar; y también en el océano aumenta su tamaño, de forma que excede los diez mil metros; le nacen dos aletas como a un pez, y sus movimientos causan las olas del mar (...)”^{Note94.} (Nuzhat 36-37)

El dragón es de tal naturaleza que, cuando tiene sed, va derecho en busca de un hermoso manantial de agua pura limpia y sana; pero antes, de verdad, va a vomitar a una zanja. Cuando está limpio y purificado de veneno, puede entonces beber con toda seguridad. Debemos imitar a los dragones: cuando vamos a la santa iglesia a escuchar la palabra de Dios, no debemos llevar con nosotros codicia ni avaricia; debemos purgarnos de todo vicio mediante la auténtica confesión (...)^{Note95.}(Gvv. 577- 594.)^{Note96.}

Claramente el texto del Fernán (por lo menos en este episodio) bebe de la tradición oriental, pero manipulada directamente por la iglesia. Aquel moro horrible, desorganizado y esencialmente irracional, ahora es capaz de conjurar a la bestia mas temible, y con fines que sólo el demonio sabe (claramente destruir la cristiandad representada por sus cruzados). Esta nueva representación mostrada, será tanto o más común entre la comunidad cristiana, la cual la perseguirá fuertemente. Veremos que en textos judiciales, mandatos reales, y todo tipo de documentos será ampliamente condenado. Un ejemplo muy interesante podemos encontrarlo en el *Forum Indicum* (fuero de los jueces), luego conocido como Fuero Juzgo. Este texto es una serie de leyes visigodas, redactadas y promulgadas el año 614, y luego traducidas al español el 1215, rigiendo hasta 1815. En el apartado IV “De los encantadores, provizeros é de los que los conseian”, podemos observar: “Los proviceros, ó los que fazen caer la piedra en las vinas ó en las mieses, e los que fablán con los diablos, é les fazen torvar las voluntades á los omnes é á las muieres, é aquellos que fazen circos de noche, é fazen sacrificio á los diablos, estos atales o que quier que el iuez ó so merino les podiere fallar ó provar, fágales dar á cada uno CC. Azotes, é sennalelos na fronte layda mientre, é fágalos andar por diez villas en derredor de la cibdat, que los otros que los vieren sean espantados por la pena de estos. E porque non ayan poder de fazer tal cosa dali adelante, el iuez los meta en algún logar o vivan, é que non puedan empezer á los otros omnes, ó los enbie al rey que faga de ellos lo que quisiere. E los que tomaren conseio con ellos reciban CC. Azotes cada uno dellos; ca non deven seer sin pena los que por semeiable culpa son culpados.”^{Note97.} Dichos textos como este, que duró ya entrado el siglo XIX, dejan de manifiesto la mentalidad de una sociedad, la cual asocia directamente la magia y sus derivados, con prácticas satánicas. Aunque estos actos puedan provenir de las fantasías, miedos u obsesiones medievales, para la sociedad secular cristiana, estos eventos eran totalmente plausibles, y por lo mismo tan perseguidos.

En ese sentido es interesante notar la condena a los hacedores de tormentas, que es uno de los poderes que Fernán le atribuye a los encantadores moros en el verso 474: “fazen muy malos gestos con sus esperamentos,/ de rrevoluer las nuves e rrevoluer los vientos,/ muestra les el diablo estos entendymientos.” Si bien no encontramos esta vinculación de los musulmanes y la magia en muchos otros textos Españoles de la época (que se conserven hasta ahora), si encontramos algunas referencias en leyendas que apuntan a que, por lo menos en estratos rurales, la relación moro/ mundo sobrenatural estuvo muy extendida, y aún se conserva hasta nuestros días en tradiciones como las leyendas rurales asturianas. Si bien es cierto que es posible que la relación de los Mouros, las Xanas, y el Nuberu con los árabes expulsados o las moras abandonadas, puede ser una superposición posterior a leyendas más antiguas, no por ello deja de ser interesante que ocurra tal mezcla.

Un caso interesantísimo es el del Nuberu, un hacedor de tormentas que casualmente se llama Juan Cabrito, viene de Egipto, sabe oler cristianos y le encanta apedrear iglesias con

granizo: “Una Tarde que hubo mucha truenas, cayó el Nuberu, en términos de Taja (parroquia y lugar del) consejo de Teverga, y durmió en casa de un mozo labrador. Y al despedirse de él, le dijo: -Si un día vas a Egipto, pregunta por Juan Cabruto (...).”[Note98.](#)

Pero como ya hemos señalado en reiteradas oportunidades, la maravilla en el Fernán no sólo se manifiesta en términos de conjuros y hechizos, sino en bestializaciones, convirtiendo al moro en un monstruo. Un caso particular es la caracterización como caníbales de los musulmanes:

91 Quiero vos dezir otra cosa que les fizo rretraer:

prendian a los cristianos, mandavan los cozer,

.....

por tal que les podiessen mayor miedo meter.

93 Dezian e afyrmavan que los vyeran cozer,

cozian e asavan los omnes por comer;

Quantos (que) lo oyan yvan se a perder,

Non sabyan con ggran(d) miedo adond se asconder.”[Note99.](#)

Para Elena Núñez, las acciones realizadas por los Moros en el poema, son equivalentes a las que infringen los demonios a los pecadores en el infierno. Esta presentación del canibalismo como característica demoníaca del otro, ha permitido contrastar las penalidades de los cristianos, con las presentes en las Hagiografías. En general, los grupos más fanáticos de las religiones considerarán siempre necesario la ‘aculturación’, no sólo que su fe sea la que domine, sino que también son totalmente irrelevantes los medios que se utilicen para absorber al otro (“el fin justifica los medios” dirían por ahí). En este caso, la “aculturación” se produce, insertando una imagen negativa del otro, por tanto, se le integra sólo para situarlo en nuestra mentalidad, y poder desde ahí regularlo.

Este esquema de “integración” o representación debe haber existido en las conciencias medievales, pero Norman Cohn en su texto *Los Demonios Familiares de Europa*[Note100.](#), plantea que elementos como el canibalismo y la orgía han sido ocupados muchas veces a lo largo de la historia como constituyentes del estereotipo de los grupos conspirativos, grupos que son acusados, ya no sólo de tener costumbres ajenas al grupo dominante, sino de atentar contra la propia existencia de dicho grupo, así como de sus principios sociales básicos.[Note101.](#) Acusaciones de esta índole han sido aplicadas a las bacantes, los herejes, los templarios, las brujas (la misma acusación de brujería es un lugar común entre las características dadas a los grupos conspirativos), los judíos e incluso a los cristianos primitivos; este último caso es especialmente interesante porque Cohn muestra como un elemento objetivo como es la eucaristía, es tomado y se lo tergiversa, transformándolo en un acto considerado completamente contra natura. De forma similar, la relación de los Musulmanes con la magia esta basada en un hecho real y objetivo, que es la vinculación de estos mismos con saberes como la alquimia y la astrología (como ya habíamos señalado antes).[Note102.](#) Pero asimismo, este no es el único alcance, y como señala en este caso Cardini, “La agitación política y social del continente, las continuas epidemias, el cisma de la iglesia, el miedo al avance de los turcos, y la propaganda de grupos que auspiciaban el retorno de la Iglesia a la pureza de la época evangélica, alimentaban esperanzas y terrores

que se traducían en la circulación de profecías apocalípticas y movimientos religiosos populares.”[Note103](#).

Conclusión

Lo Maravilloso se plantea como un modo de aprehender al Otro, en este caso, el musulmán. La España que referimos, no dista mucho de la actitud tomada en otros países, aún cuando los matices están dados por la presencia misma de los árabes en la Península. Por un lado esta la imagen de su esplendor y riquezas (nuevamente las maravillas de Marco Polo, o la descripción de los ejércitos en *La canción de Roldán*, o si queremos extrapolar, lo que se puede ver en los relatos de conquista en América), pero también esta la maravilla, en función de dar forma a una imagen clara de lo que es el árabe, y por extensión, hacia todo lo que es el mundo oriental.

Una imagen basada en una imposición de caracteres, en los cuales el musulmán es el mago, el brujo que causa y crea Maravillas. ¿Pero que tipo de maravillas? Obviamente no son milagros, sino que tienen un carácter netamente maléfico y demoníaco. Todas estas características son apreciadas en el *Poema de Fernán González*, en donde lo maravilloso es puesto en función ideológica, afianzando la imagen cultural del cristiano, y distorsionando la del musulmán al antojo del autor (y de la sociedad receptora del texto), configurando una identidad degradada.

Bibliografía

1. Anónimo. *Las mil y Una Noches*. Editorial Edaf, Madrid, 1970. pp. 949-976
2. Arrieta Gallastegui, Miguel. *Gentes y seres mágicos de la mitología de Asturias*, capítulo 2 "el nuberu". Ediciones Trea, Asturias, 1999. p.59
3. Bajtin, Mijail: *La Cultura popular en la Edad media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial, 1988
4. Caillois, Roger: *Imágenes, imágenes... Ensayos sobre la función y los poderes de la imaginación*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970.
5. Cardini Franco. *Nosotros y el Islam: Historia de un malentendido*. Capítulo VII "Los señores del miedo". Editorial Crítica, Barcelona, 2002. Pp. 109-115
6. Cohn Norman, *Los demonios familiares de Europa*, edit. Alianza, Madrid, 1980.
7. Estébanez Calderón, Demetrio: *Diccionario de términos literarios*. Madrid, Alianza Editorial, 1999. Sub vocam
8. González Núñez, Elena. ***El "otro" como ser diabólico : "Poema de mio Cid" y "Poema de Fernán González"***. En www.cervantesvirtual.com, visitada el Domingo 27 de noviembre de 2005, a las 6:53.
9. Jolles André: *Las formas simples*. Santiago: Editorial Universitaria, 1972
10. Le Goff, Jacques: *Lo Maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Cáp. I "Lo Maravilloso en el occidente medieval". Págs. 9-24 y Capítulo IX "Los marginados en el occidente medieval". pp. 129-135. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.
11. Köhler, Erich: *La aventura caballerescas: ideal y realidad en la narrativa cortés*. Cáp. III "Aventure. Reintegración y búsqueda de identidad". Barcelona: Sirmio, 1990. Págs. 62-82
12. Malaxecheverría, Ignacio, Ed. *Bestiario medieval*. Editorial Siruela, Madrid, 2000.
13. Polo, Marco. *Viajes*. Traducción de María de Cardona y Suzanne Dobelmann. Espasa-calpe, Buenos Aires, 1952
14. Todorov, Tzvetan. *La Conquista de América, el problema del otro*. Siglo Veintiuno Editores, 1997, México, D. F. pp. 377-379.
15. Wade Labarge, Margaret: *Viajeros medievales (los ricos y los insatisfechos)*. Madrid: Editorial Nerea, 1992
16. Zamora Vicente, Alonso, Ed. *Poema de Fernán González*. Espasa-Calpe, Madrid, 1946. p.117

Enlaces web

1. www.rae.es
2. <http://www.geocities.com/urunuela29/vocabulario.htm> (página sobre Gonzalo de Berceo)
3. Real Academia Española, *Fuero Juzgo en latín y castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códices*. Libro VI, Título II "De los encantadores, provizeros é de los que los conseian". Pp. 105-106. En www.cervantesvirtual.com