

Castellanos en Oriente (siglos XV-XVI)

Traspasar las fronteras de la alteridad

Victoria Béguelin-Argimón

Université de Lausanne

Introducción

Desplazamiento, tránsito, paso o traspaso, voces íntimamente relacionadas con la idea del viaje, presuponen el trasiego “de un lugar a otro” e implican la existencia de un límite, una división o una frontera entre dos espacios. Efectivamente, en los territorios recorridos durante un viaje se experimenta la separación entre un espacio interior (protector y conocido) y un espacio exterior (turbador y desconocido), entre un espacio del que se parte y un espacio al que se va, entre el aquí del viajero y el allí del viaje. Y si el movimiento del viaje implica por definición salvar divisiones, superar límites y franquear fronteras, este “allí” del viaje, este “otro” lugar en el que penetra el viajero es sinónimo, las más de las veces, de encuentro con lo diferente, lo nuevo y lo desconocido, y significa, por consiguiente, el ingreso en el universo de la alteridad. Por ello Zumthor señala, con total acierto, que “[l]e ‘voyage’ met en œuvre notre capacité à franchir une limite pour affronter une altérité”¹.

En efecto, muy a menudo, el aspecto del Otro, sus modos de vida y costumbres, sus rituales, sus valores, sus creencias y sus códigos lingüísticos o gestuales se yerguen frente al viajero que los desconoce como un escollo fundamental durante su desplazamiento. Estos rasgos de la alteridad pueden llegar incluso a erigirse como una frontera inmaterial infranqueable puesto que el paso del universo cultural propio al del Otro requiere siempre una respuesta activa por parte del viajero, basada en la

¹ Paul ZUMTHOR, *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1993, p. 167.

capacidad de observar, comprender y adaptarse. Si, por cualquier razón, esta respuesta no se produce, la frontera deviene muro y el viaje acaba fracasando o interrumpiéndose.

El análisis de un corpus de textos de viajeros castellanos a Oriente entre los siglos XV y XVI nos permitirá observar las relaciones entre frontera y alteridad para preguntarnos por la capacidad de estos viajeros para franquear fronteras culturales y afrontar la alteridad. ¿Cómo traspasan o no los viajeros la frontera de la diferencia? Y, ¿cómo esa entrada en el universo del Otro o la imposibilidad de entrada se verbaliza en sus relatos?

El corpus escogido para abordar esta problemática se compone de cuatro relatos de castellanos en Oriente, dos del siglo XV y dos del XVI. El primero, la *Embajada a Tamorlán*² de Ruy González de Clavijo, cuenta el viaje emprendido entre 1403 y 1406 por una embajada enviada hasta Samarcanda por el rey Enrique III de Castilla con el objetivo de establecer relaciones diplomáticas con el emperador mongol Tamorlán. El segundo texto es *Andanzas y Viajes*³ de Pero Tafur, noble andaluz que emprende por propia iniciativa un viaje de formación que le lleva a varias ciudades de Europa, a Tierra Santa, a Egipto, a Constantinopla y hasta Crimea entre 1436 y 1439; el viajero no decide poner su experiencia por escrito hasta 1454. Los dos relatos del siglo XVI dan fe de un mismo periplo, el que permitió a los primeros españoles hollar China en 1575. A la cabeza de la expedición, el fraile agustino Martín de Rada⁴ redacta una de las relaciones de este viaje, mientras que debemos la segunda a Miguel de Loarca⁵, un militar que acompañaba al grupo.

² Ruy GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *Embajada a Tamorlán*, ed. Francisco LÓPEZ ESTRADA, Madrid, Castalia, 1999.

³ Pero TAFUR, *Andanzas y Viajes*, ed. Miguel Ángel PÉREZ PRIEGO, Madrid, Cátedra, 2018.

⁴ Martín de RADA, *Relación Verdadera delas cosas del Reyno de Taibin por otro nombre china y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provincial que fue delaorden delglorioso Doctor dela yglesia San Agustín. que lo vio yanduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha porelmesmo*, 1575, consultado el 1 de diciembre de 2018, <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm>

⁵ Miguel de LOARCA, *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila en las del poniente año de 1575 años, con mandado y acuerdo de Guido de Lavazaris governador i Capitan General que a la sazón era en las Islas Philipinas*, 1575, consultado el 1 de diciembre de 2018, <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/loarca.htm>

El paso imposible

Ya desde las primeras líneas del relato de Tafur, se percibe la curiosidad de un viajero singular que se pone en camino por voluntad propia con el objetivo de ver mundo y desarrollar las virtudes caballerescas, enfrentándose a los peligros y a las dificultades inherentes al viaje. Gracias a la observación de diferentes modos de gobierno y de la diversidad de los pueblos visitados, Tafur se muestra consciente de las preciosas enseñanzas de orden político y social que conlleva su empresa.

Es verdad que, durante su viaje y llevado por su afán de conocer, Tafur da muestras de auténtica osadía. En diferentes momentos del periplo llega a poner en riesgo su vida como cuando, en Jerusalén, decide ataviarse como un musulmán para poder entrar en el “Templo de Salomón” convertido en mezquita⁶, revelando así su capacidad de realizar incursiones puntuales en el mundo del Otro. Aunque su curiosidad por lo diferente pueda llevarle hasta la transgresión —lo vemos en este caso—, el viajero construye su *ethos* discursivo⁷, afirmando una y otra vez su identidad de noble, cristiano y castellano, como ya ha señalado Roumier⁸.

Sin embargo, ni su insaciable curiosidad ni su innegable audacia ni sus infinitas ansias para continuar su camino hacia Oriente bastarán para abrir al viajero las puertas de este espacio y será precisamente el profundo arraigo del castellano a su identidad cultural lo que le llevará a renunciar en dos ocasiones a su proyecto. La primera vez, Tafur se encuentra en el Monte Sinaí, indagando las posibilidades de proseguir su ruta hacia la India, y allí conoce al comerciante veneciano Nicolò dei Conti⁹, recién llegado

⁶ Se trata de la mezquita Al-Aqsa.

⁷ Entendemos, con Maingueneau, que el *ethos* es una noción construida a través del discurso —no una “imagen” exterior a la palabra— que está ligada a un proceso interactivo de influencia sobre el otro. Noción híbrida (socio-discursiva), no puede entenderse fuera de una situación de comunicación precisa (socio-histórica). Dominique MAINGUENEAU, “L’ethos, de la rhétorique à l’analyse du discours” (versión abreviada y ligeramente modificada de “Problèmes d’ethos”, *Pratiques*, 113-114, junio de 2002, p. 7), consultado el 10 de febrero de 2019, [dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Ethos.pdf](https://www.dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Ethos.pdf)

⁸ Julia ROUMIER, “Construction de l’identité et rencontre de l’étranger dans un récit de voyage autobiographique : *Las Andanças e Viajes* de Pero Tafur” (conferencia), p. 1, consultado el 21 de mayo de 2018, https://www.academia.edu/1671508/Construction_de_l%27identit%C3%A9_et_rencontre_de_l%27%C3%A9tranger_dans_un_r%C3%A9cit_de_voyage_autobiographique_Las_Andan%C3%A7as_e_viajes_de_Pero_Tafur

⁹ Este personaje y su viaje se harán famosos ya que, de regreso a Italia, Nicolò cuenta su estancia en tierras asiáticas al humanista florentino y secretario apostólico Poggio Bracciolini que inserta este relato en el último y cuarto tomo de su *Varietate fortunae*. Ver Poggio BRACCIOLINI, *De l’Inde. Les voyages en*

al Monasterio de Santa Catalina en una caravana procedente de la India, tierra en la que ha vivido muchísimos años. Dei Conti intenta disuadir al castellano de emprender un periplo a tan alejados territorios, advirtiéndole de la imposibilidad de la empresa. Después de haberle descrito brevemente su vida en Oriente, le pide:

yo te ruego por Dios y por el amor que te he, pues eres cristiano e de la tierra donde yo soy, que no te entremetas en tan gran locura, porque el camino es muy largo e trabajoso e peligroso, de generaciones estrañas sin rey e sin ley e sin señor. ¿E cómo pasarás tú sin salvoconducto o a quién temerá el que te quisiere matar? Después, mudar el aire, e comer e çeber estraño de tu tierra, por ver gentes bestiales que no se rigen por seso e que, bien que algunas monstruosas aya, no son tales para aver placer con ellas. Pues ver montones de oro e de perlas y de piedras, ¿qué aprovechan, pues bestias las traen?¹⁰

Es, pues, una misma pertenencia religiosa y cultural lo que lleva a dei Conti a implorar a Tafur que renuncie al viaje, pintándole un cuadro extremadamente negativo de los territorios que conducen a la India¹¹ y califica de locura el proyecto de Tafur. Amén de los obstáculos materiales que menciona relacionados tanto con el camino “muy largo e trabajoso e peligroso” como con el cambio de clima (“mudar el aire”), es la alteridad total como ser humano a la que Tafur tendrá que enfrentarse, lo que dei Conti plantea como barrera infranqueable. En primer lugar, el viajero deberá atravesar tierras habitadas por pueblos “estraños”, faltos de los fundamentos

Asie de Nicolò de' Conti, ed., trad. y comentarios Michèle GUÉRET-LAFERTÉ, Turnhout, Brépols, 2004. De la difusión de este texto hasta su integración en la compilación en italiano de Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, trata Crivat-Vasile que compara *Andanzas y Viajes* y *Varietate fortunae* en Anca CRIVAT-VASILE, “El viaje de Nicolò dei Conti en los relatos de Pero Tafur y Poggio”, *Revista de Filología Románica*, 13, 1997, p. 231-252. También Vives Gatell compara ambos textos en José VIVES GATELL, *Andanças e viajes de un hidalgo español. Pero Tafur (1436-1439)*, estudio y descripción de Roma por José VIVES GATELL; presentación, edición, ilustraciones y notas por Marcos JIMÉNEZ DE LA ESPADA; presentación bibliográfica de Francisco LÓPEZ ESTRADA; índices onomástico, toponímico y de materias por Carmen SÁEZ, Rafael MORALES y Juan Luis RODRÍGUEZ, Barcelona, Ediciones El Albir S.A., 1982, p. 57-74.

¹⁰ P. TAFUR, *op. cit.*, p. 157.

¹¹ Recordemos que el topónimo designaba desde la Antigüedad clásica el vasto espacio comprendido entre Persia y China. Se distinguían tres Indias y las divisiones entre ellas las marcaban los cursos del Ganges y del Indus: la India interior comprendía los territorios allende el Ganges y más concretamente China; la India anterior la formaban los territorios de Persia y Sind, mientras que la India media correspondería a lo que actualmente conocemos como India. Ver P. BRACCIOLINI, *op. cit.* p. 38.

civilizadores sobre los que se asienta la Cristiandad: el monarca, la religión, el señor. A estas graves carencias habrá que añadir las dificultades propias a las diferencias alimentarias, pues el viajero se verá obligado a “comer e beber extraño de [s]u tierra”. Por último, prosigue dei Conti, si bien encontrará pueblos materialmente ricos, estos se asimilan a la animalidad (“gentes bestiales”) por su imposibilidad de razonar (“que no se rigen por seso”), manifestación suprema de la más completa alteridad. Rendido ante los argumentos del italiano, Tafur renuncia a su viaje a la India y retorna a El Cairo con dei Conti. Durante el camino de regreso, el castellano bebe las palabras del italiano que le cuenta el Oriente y es solamente a través del filtro protector de la palabra como Tafur, y por extensión el lector, puede percibir el perfume de estas tierras¹².

En la ciudad de Caffa, al sur de la península de Crimea a orillas del mar Negro, el Oriente se aleja por segunda y última vez del horizonte del noble castellano, que se expresa en estos términos:

Yo trabajé cuanto pude por ir por la Tartaria, pero fui aconsejado que no lo devía fazer, porque no sería seguro de las gentes que andan por los campos, sueltos, sin obediencia de señor [...] E mucho quisiera yo tenerme en estas tierras, mas por ser gentes bestiales e por los mantenimientos no ser conformes a mi naturaleza e porque es como cerradura cuasi a la India Mayor, que es imposible de ir, e en las otras tierras non ay que ver sino gentes destruidas e gastadas, estos los cristianos que dixen, por la malevecindad de los tártaros e por mengua de no tener señor que los defendiese, e así pasan fasta que Dios los provea... [...] Tanta es la bestialidad e deformidad de aquesta gente, que de buena voluntad yo abrí mano del deseo que tenía de ver adelante e tomé la buelta a la Grecia [...] ¹³.

Al principio del pasaje, Tafur manifiesta su profundo deseo de continuar su ruta hacia Oriente, a través de las tierras de los mongoles, aunque precisa que se le ha

¹² A lo largo del camino del Sinaí a El Cairo, Nicolò dei Conti despliega un relato repleto de interesantes informaciones sobre la India, que Tafur aprovechará para introducir en sus *Andanzas*.

¹³ P. TAFUR, *op. cit.*, p. 212-214.

desaconsejado hacerlo. Si bien es cierto que la muerte de Tamorlán en 1405 ha sumido su vasto imperio en un profundo caos, veamos las razones precisas que invoca el castellano para no aventurarse en el corazón de Asia. En primer lugar, alude al nomadismo y a la vida rural de los pueblos con los que se toparía durante su periplo “andan por los campos, sueltos” , asimilados al desorden y opuestos implícitamente a la organización de la cultura sedentaria y urbana; señala a continuación la decadencia de estas gentes “destruidas e gastadas” a las que reduce a la animalidad (“bestialidad [...] de aquesta gente”). Tafur se refiere además a la alimentación, los “mantenimientos”, poco adaptada a la suya. Y la conclusión del castellano no puede ser ni más clara ni más negativa: todas estas cuestiones son “cerradura a la India Mayor” e frustran su viaje.

Hartog⁴, señalando que la cuestión de la alteridad plantea la de frontera, se pregunta dónde se sitúa la cesura entre el mismo y el Otro. En estos dos pasajes, momentos clave en el viaje de Tafur, pues delimitan el itinerario de este, la alteridad se yergue como una clara frontera: la imagen negativa del Otro emerge con el objetivo de justificar la imposibilidad de un trayecto, de un paso, de un avance. Para ello Tafur se vale de una serie de recursos retóricos frecuentes en la expresión de la alteridad que permiten observar la cesura evocada por Hartog entre el mismo y el Otro. En primer lugar, se observa la anonimización de los pueblos que el viajero va a encontrar a los que se engloba en el término genérico de “gentes” y “generaciones”. Estos pueblos son caracterizados, además, con voces de fuerte carga axiológica negativa, pues se los asimila con el mundo animal (“bestialidad”, “bestias”, “gentes bestiales”) y se les atribuyen deficiencias intelectuales (“que no se rigen por seso”), físicas (“deformidad”, “monstruosas”) y morales (“destruidas”, “gastadas”). Se pone de relieve asimismo una distanciación de la “norma”, de lo familiar, mediante el empleo del epíteto “extraño-a” en “gentes extrañas” y “comer e beber extraño”. Recordemos que esta voz, “extraño”, da fe de la diferencia: Zumthor recuerda que “*c’est la différence qui*

⁴ François HARTOG, *Le miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 81.

caractérise l'ailleurs"¹⁵ y que la zona por excelencia de lo extraño es precisamente Asia¹⁶. Por otro lado, recurso frecuente también en el discurso sobre el Otro, se constatan las carencias, expresadas mediante estructuras negativas y el léxico de la ausencia: “sin rey e sin ley e sin señor”; “sin obediencia del señor”, “no tener”, “no ser conformes a mi naturaleza”, “mengua de”. El cambio es presentado como algo negativo (“mudar el aire”) y, por último, se encuentra una elocuente metáfora, con la que se expresa que todos estos inconvenientes son “cerradura a la India Mayor”.

Al alba de la segunda mitad del siglo XV, las representaciones del Oriente y de sus habitantes, bien ancladas en el imaginario medieval, son evocadas en el relato de Tafur para justificar su imposibilidad de pasar y hay que señalar que, puesto que de representaciones se trata, no reflejan una experiencia vivida¹⁷. Ciertamente es que para el viaje de Tafur a Oriente existen obstáculos materiales, pero existen también, y sobre todo, importantes barreras ligadas a lo cultural. Estas son los verdaderos obstáculos que se yerguen como “frontera” en el sentido del latín bajo medieval del término, “lo que está enfrente”¹⁸, en un verdadero “otro lugar”, en “otra parte”. Tafur se limita a describir este “otro lugar” y deja enfrente “lo que está enfrente”, aceptando de este modo la frontera.

El paso domesticado

La *Embajada a Tamorlán* nos permite observar otra actitud de los viajeros frente al paso hacia Oriente, así como otros recursos lingüísticos para contarlo. Hay que empezar señalando que la empresa diplomática y colectiva de los embajadores se diferencia radicalmente del viaje personal e individual emprendido por Pero Tafur y por ello las condiciones en las que se desarrolla el periplo son también muy distintas. Los castellanos viajan de la mano de Mohamad Alcaxi, embajador del propio Tamorlán, lo que les allana el camino durante la dura travesía de las desconocidas

¹⁵ P. ZUMTHOR, *op. cit.*, p. 263.

¹⁶ *Ibid.* p. 265.

¹⁷ Analizando las diferencias entre el texto de Bracciolini y el de Tafur, Crivat-Vasile observa que, en la descripción de la India que Tafur pone en boca de dei Conti, el castellano trata de reconstruir un verdadero “cuadro de las maravillas orientales presente de manera recurrente en los libros de viajes medievales”, A. CRIVAT-VASILE, *op. cit.*, p. 250.

¹⁸ P. ZUMTHOR, *op. cit.*, p. 150.

tierras asiáticas; tienen una meta muy clara, Samarcanda, y una misión encargada por Enrique III, su monarca. Si el objetivo principal de la expedición es entablar relaciones diplomáticas con Tamorlán para conseguir un apoyo en la lucha contra los turcos, no es menos importante recabar toda la información posible desde la geográfica hasta la histórica pasando por la antropológica sobre las tierras que separan Castilla de la capital del imperio mongol y sobre las gentes que habitan en ellas. Por ello, y pese a que los viajeros medievales a Oriente suelen omitir o reducir al máximo en sus relatos las descripciones de las tierras conocidas, por ejemplo las europeas, en la *Embajada*, la navegación por el Mediterráneo y la larga estancia en Constantinopla son descritas con detalle por el deseo expreso de Enrique III de obtener información exhaustiva sobre los puertos, las ciudades, la navegación y el comercio en esta zona.

Sin embargo, a partir de Trebisonda, cuando los embajadores se adentran en tierras asiáticas, el lector percibe un cambio claro en la construcción del relato. Si ya sabemos que el Mar Negro funciona como una frontera entre lo conocido y lo desconocido⁴⁹, en la *Embajada*, lo que más sorprende es que, una vez que los viajeros pisan Asia, es la dimensión humana, luego cultural, la que se integra con fuerza en el texto cuando era apenas perceptible en Europa, donde se privilegiaban las descripciones de ciudades y monumentos. Efectivamente, mientras que en Europa se ponían de relieve los aspectos de la *urbs* la construcción material, en Asia aparecerán en primer plano los aspectos ligados a la *civitas* el conjunto de los habitantes que viven en las ciudades y las descripciones de las gentes se harán mucho más frecuentes.

En Asia, confrontados a las costumbres de pueblos desconocidos, los embajadores no solo tratan de aprehenderlas sino que dan muestras, además, de una gran capacidad para transmitir las a los destinatarios del texto. Efectivamente, como ya ha señalado Gómez Redondo, los viajeros se interesan en “valorar las costumbres extrañas de unos pueblos cuyo conocimiento, de modo paulatino, va preparando a

⁴⁹ M. GUÉRET-LAFERTÉ, *op. cit.* p. 52.

viajeros y receptores para el encuentro con Tamurbeque”²⁰. A lo largo del periplo asiático, los detalles en las descripciones son cada vez más numerosos “no sólo porque [los embajadores] avancen más espaciosamente, sino porque se van adentrando en el mundo que habían ido a buscar. El libro responde, así, a unas estrategias de cohesión temática perfectamente calculadas”²¹. De este modo, “[e]l autor transmite al público de la *Embajada* el mismo proceso, temporal e ideológico, con que los embajadores han ido adquiriendo el saber sobre las cosas que se cuentan”²².

Esta entrada en un nuevo espacio en nuevos espacios, habría que decir, este paso tanto físico como cultural se verbaliza mediante estrategias diversas. Destacan las que se refieren a la estructura textual, pues el encadenamiento de pausas descriptivas que detallan las costumbres de los naturales da ritmo a la progresión y permite entrar paulatinamente en las diferencias con las que se confrontan los viajeros. Veamos, a modo de ejemplo, lo que los embajadores cuentan sobre la hospitalidad con la que son acogidos a la llegada a cada localidad, por pequeña que sea:

E la costumbre d’esta tierra es esta: a cada aldea que llegavan, agora oviesen de estar allí o no, luego de cada casa sacavan tapetes en que se asentasen; e luego en ese punto les ponían delante un cuero de guadalmexir redondo que llamavan cofran, e allí traían el pan. E el cual pan d’estas aldeas era muy malo e fecho d’esta guisa: amasavan un poco de farina e fazían unas tortas delgadas e ponían unas sartenes sobre el fuego, e desque era caliente, echavan aquella torta dentro; e cuando era caliente, sacávanla luego. E este era el pan que traían en aquellos cueros. E desí traían mucha carne e escudillas de leche e de natas e azedas e huebos e miel. [...] E como llegavan a cualquier lugar, venía ante ellos el mayoral; e el embaxador del Tamurbeque mandava traher viandas e cavallos e omnes que los serviesen. E si tan aína no lo fazían, dávales de palos e de açotes, tantos que era maravilla. E así

²⁰ Fernando GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, Cátedra, 2002, t. 3, p. 2185.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

estaban escarmentadas las gentes d'estas aldeas, que cuando veían un chacati, luego fuían. E chacati dizen ellos por los omnes de la hueste del Tamurbeque, de un linaje que ay entre ellos²³.

La descripción de los generosos rituales de bienvenida ofrece un denso fresco sobre gestos, costumbres alimenticias y técnicas de elaboración del pan, salpicado de palabras en la lengua local, al tiempo que introduce información sobre las tensiones que genera entre los naturales la llegada de los embajadores a aldeas y pueblos.

Para pasar de la narración del viaje a la descripción de lo visto, de la experiencia vital singular al saber sobre el Otro, del yo/nosotros (de “el mismo” del que hablaba Hartog) al Otro, podemos observar que el narrador se sirve de las vivencias concretas de los embajadores²⁴. Estas vivencias, que permiten dar a conocer modos de vida particulares de los naturales, se inscriben en el pasado y se presentan como repetidas en el tiempo (“a cada aldea”, “cada casa”, “[e] como llegavan a cualquier lugar”). Si, por un lado, la elección del pasado no es fortuita ya que la descripción en presente tendería a objetivar al Otro a alejarlo, a cosificarlo, de algún modo, por otro lado, recalcar que las acciones y los gestos de los naturales se repiten en el tiempo hace que estos aparezcan como una “norma”, ciertamente ajena a la propia pero posible en otros espacios. Observamos, además, que los embajadores se esfuerzan por presentar los modos de vida de los pueblos encontrados como una “costumbre”, reforzando así la idea de que, incluso estando en un universo cultural distinto al propio, este se rige por un orden, unos hábitos, unas prácticas repetidas. La recurrente voz “costumbre”²⁵ “la costumbre de esta tierra es esta” alterna con otras del mismo campo semántico como “usança” (“a su usança”). Un efecto similar de acercamiento al Otro puede producirse al contar de manera imparcial un modo distinto de actuar, como ocurre cuando las descripciones se inician con un “de esta guisa” o “la manera de su [...]”. Un potente recurso suplementario para crear un extrañamiento, y al mismo tiempo potenciar la entrada de la cultura ajena en el texto, es la integración de voces extranjeras en el

²³ R. GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *op. cit.*, p. 173-174.

²⁴ Como ya ha señalado Carrizo Rueda, en los relatos de viajes, las digresiones, en este caso descriptivas, lejos de parasitar el texto tienen una clara función adjetivadora. Ver Sofía CARRIZO RUEDA, *Poética del relato de viajes*, Kassel, Edition Reichenberger, 1997, p. 33.

²⁵ Contabilizamos 39 ocurrencias de la voz en el texto.

relato, como en el caso de “cofran” o “chacati” en el fragmento comentado. Amén de su finalidad informativa, las voces en otra lengua contribuyen a facilitar la aprehensión de la realidad recorrida como alteridad. Porque, ¿qué puede causar mayor extrañeza que emplear un código lingüístico diferente al propio para nombrar el mundo?

Sin embargo, aunque los embajadores intenten aprehender al Otro de la manera más neutra posible, algunos detalles esparcidos por el texto constituyen también una huella de su subjetividad y de sus reacciones frente a la cultura extraña; en el fragmento escogido, se puede observar la evaluación negativa de la calidad del pan “era muy malo”, o el polisémico término de “maravilla”, que condensa por sí solo no solamente la admiración y la sorpresa sino también la estupefacción, el desasosiego o incluso el pavor que ciertas situaciones vividas aquí la violencia ejercida con los naturales, por ejemplo no dejaron de provocar en los viajeros.

El pasaje negociado

Pasar a un universo cultural ajeno exige en no pocos casos plegarse a usos y costumbres extraños, pudiendo esto llegar a ser una *conditio sine qua non* para proseguir el camino. Cuando se imponen los modos de hacer del Otro, el viajero suele oponer una resistencia y la ejerce, sobre todo, a través de la palabra. Los relatos dan fe de las estrategias lingüísticas utilizadas, a menudo intercambios orales claramente argumentativos, para intentar resolver el conflicto. Estos intercambios arrojan luz sobre los desencuentros y, si los viajeros los plasman en los relatos es porque, llegado el caso, pueden o bien justificar el fiasco de la misión o bien magnificar su éxito frente a los destinatarios del texto²⁶.

Tanto la *Embajada* como las *Andanzas y Viajes* ofrecen ejemplos de estas negociaciones orales que reflejan la entrada en un universo empañado de dificultades debido a las diferencias culturales. Recordemos, como botón de muestra, las duras discusiones en la *Embajada* entre los embajadores y Cavasiva, un señor local de las estepas, cuando los viajeros se ven obligados a darle una parte de los regalos que

²⁶ Estos intercambios contribuyen igualmente a construir el *ethos* del viajero, protegiéndolo o glorificándolo, pues, en suma, con ellos está dando muestras a los destinatarios del texto de que ha hecho todo lo que estaba en sus manos para solucionar los problemas con los que se enfrenta.

Enrique III envía a Tamorlán. Cavasiva está decidido a cerrarles el paso si rechazan pagarle este tributo que él justifica con numerosos argumentos. En otra ocasión, los embajadores deben entregar al nieto de Tamorlán a quien encuentran de camino a Samarcanda uno de los halcones que transportan desde Castilla como presente para el emperador y expresan así su extrañeza: “[e] los dixos embaxadores dixieron aquel Señor que eran maravillados que lo que al Señor grande levavan atreverse ninguno a lo tomar”²⁷. Más adelante en su periplo, los ministros timuridas imponen a los embajadores una partida precipitada de Samarcanda antes de que Tamorlán les haya dado una respuesta para su rey Enrique III. Las broncas discusiones que los embajadores entablan con las autoridades locales resultan infructuosas y los castellanos tienen que resignarse a partir. Solo más tarde estos comprenderán que la muerte de Tamorlán, que está precipitando la caída de su imperio, ha sido el motivo de la acelerada expulsión de la ciudad. Pese a estos desencuentros, Clavijo se limita a relatar los hechos, no sin expresar su sorpresa, pero evita presentarlos como conflictos que enfrentan irreductiblemente a grupos culturales diferentes, huyendo así de la estigmatización de los pueblos anfitriones²⁸.

Nos serviremos aquí de otros relatos que ilustran con particular claridad casos de intercambios verbales entre viajeros y naturales con vistas a negociar comportamientos culturales, en este caso ligados a los gestos. Tales intercambios ponen de manifiesto la distancia entre el mundo del viajero y el ajeno, explicitan los hábitos y valores del viajero, subrayan el peso del lenguaje corporal como seña de identidad y revelan la importancia simbólica del gesto. Recurriremos a los relatos del fraile agustino Martín de Rada y de uno de los acompañantes de su comitiva, Miguel de Loarca, en lo que es el primer viaje de españoles a China. La comitiva española pisa suelo chino invitada por las propias autoridades imperiales y si las fronteras del Imperio Celeste territorio herméticamente cerrado a los extranjeros se abren a la delegación española es para

²⁷ R. GONZÁLEZ DE CLAVIJO, *op. cit.*, p. 217.

²⁸ Para un estudio detallado de estas interacciones verbales en la *Embajada* y en las *Andanzas*, ver Victoria BÉGUELIN-ARGIMÓN, “Dezir, preguntar y responder: función y sintaxis de las interacciones orales en la *Embajada a Tamorlán* y las *Andanzas e Viajes de un hidalgo español*”, in V. BÉGUELIN-ARGIMÓN, Gabriela CORDONE y Mariela de LA TORRE, eds., *En pos de la palabra viva: huellas de la oralidad en textos antiguos*, Berna, Peter Lang, 2012, p. 371-392.

recompensar a los españoles por su captura en Filipinas de Ling Feng (Limahon en las fuentes castellanas), un temido pirata chino que atacaba los juncos de sus compatriotas.

Como en todo viaje, muchos son los usos y costumbres que llaman la atención a los españoles y estos los consignan en sus relatos mediante detalladas descripciones. El lector puede así penetrar con los viajeros en el universo de la diferencia. No obstante, algunas prácticas de los naturales exigen de los viajeros un cambio de comportamiento que les produce rechazo y que por ello se convierte en objeto de rudas negociaciones con las autoridades imperiales. Detengámonos en dos ejemplos paradigmáticos. Cuenta el misionero Martín de Rada que, tan pronto como llega a China, los mandatarios de la ciudad en la que desembarcan despachan palanquines para transportar a los miembros de la delegación. Rada se opone, en vano:

Yaunque rrehusaron mucho los Religiosos deir enhombros dehombres, pero los capitanes que yvan conosotros dixeron quese enogaria el inçquanto conellos sino cumplian sumandamiento ytambien porquenos tenían porgente baxa sino nos llevavan deaquella manera porquealla lagente honrrada toda anda ensillas aunque sea por la çiudad [...]²⁹.

Vemos que, frente al rechazo de los frailes castellanos, los capitanes chinos invocan dos argumentos para justificar su comportamiento: en primer lugar, deben obediencia a sus superiores, que les obligan a llevar a sus huéspedes en este medio de transporte; y, en segundo lugar, se trata de una costumbre que se impone a las gentes de un determinado rango. No obstante, en un gesto de indulgencia destinado a atenuar el conflicto, los chinos ponen caballos a disposición de los viajeros pero estos también se niegan a montarlos, pues solo aceptan desplazarse andando (“y avia hecho traer sillas en que nos llevasen enhombros y como quisiessemos ir assi hizotraer caballos aunque por estar en el pueblo no quisimos ir sino a pie”³⁰). Sin embargo, los chinos son categóricos: la delegación española no continuará su camino si no acepta los medios de transporte al uso, por lo que los viajeros tienen que doblegarse a esta exigencia. Durante todo el recorrido, Rada expresará su profundo malestar, pues los

²⁹ M. de RADA, *op. cit.*, fol. 17v.

³⁰ *Ibid.* fol. 17.

desplazamientos en palanquín afectan a su propia identidad como religioso. Pobre misionero, considera ese trato adecuado para las altas jerarquías mundanales pero no para un fraile como él, que se debe a sus votos de pobreza.

Otra usanza china resultará ser también fuente importante de conflictos para la delegación española: la de hablar de rodillas ante las autoridades políticas y administrativas. Este gesto ritual ya había exasperado a otros viajeros europeos ilustres como el franciscano Guillermo de Rubrouck cuando realiza su viaje a la corte del Gran Khan en 1254³¹. Leamos aquí las líneas en las que el militar Miguel de Loarca relata el primer tropiezo de los españoles frente a esta obligación:

estando alli nos embio a dezir el Inzanton con nuestro Interprete, que para ello le avia embiado a llamar, que si le queriamos hablar le aviamos de hazer la cortesia como los naturales de la tierra, los quales le hablan todos de rodillas aunque sean Capitanes, [fol. 127v] [...] ³².

En el seno de la delegación española se entablan discusiones entre religiosos y laicos acerca de esta costumbre y “[u]vo diferentes pareceres entre nosotros”³³, según Loarca. Los primeros muestran un claro pragmatismo, aceptando someterse a esta práctica con el objetivo de poder llevar a cabo su misión, la de establecer relaciones con los chinos con vistas a la evangelización (“dezian que si porque ansi convenia para hazer el negocio a que yvamos”³⁴). Su punto de vista se opone al de los laicos que invocan su estatuto de embajadores del rey Felipe II de España y estiman que tal práctica atenta contra la dignidad del propio monarca (“Nosotros deziamos que pues yvamos con titulo de embajadores, no se sufria ni convenia a la magestad de España”³⁵). Loarca considera todavía más injusta, e injustificada, esta imposición habida cuenta de que los españoles han aportado una ayuda inestimable a los chinos al capturar a uno de sus más temidos enemigos, el pirata Ling Feng. Pero, finalmente, es el punto

³¹ Michèle GUÉRET-LAFERTÉ, “Les gestes de l’autre”, in *Le Geste et les gestes au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1998, consultado el 20 de mayo de 2018,

<http://books.openedition.org/pup/3509>

³² M. de LOARCA, *op. cit.*, fol. 127r.

³³ *Ibid.*, fol. 127v.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

de vista de los misioneros el que se acaba imponiendo (“al fin uvimos de ir a su voluntad”³⁶) ya que, en definitiva, estos son los responsables de la expedición.

Pese a ello, y a lo largo de todo el viaje, los militares procuran evitar este gesto ritual, intentando argumentar con los chinos en todas las ocasiones que se presentan. Loarca hace valer frente a su intérprete su calidad de súbdito del rey de España al que presenta como el mayor rey de los cristianos y argumenta que la delegación española no se ha desplazado a tierras imperiales por motivos comerciales sino con el fin de entablar relaciones de amistad y de paz con los chinos. Por consiguiente, considera una afrenta el que les obliguen a arrodillarse delante de las autoridades políticas, sobre todo porque en la delegación viajan religiosos, muy respetados por el Rey. El intérprete responde que él bien puede acomodarse a las costumbres españolas, pero que las autoridades chinas no transigirán en esta cuestión.

En otra ocasión, después de haber tenido que hablar de rodillas con los mandatarios, mientras que estos permanecen sentados, Loarca se subleva el militar emplea el término “amotinarse” (“nos amotinamos”³⁷) contra sus dos guías, unos chinos que comercian entre China y Filipinas, insistiendo en el hecho de que el gobernador de Manila que les ha enviado a tierras imperiales es el “gobernador del mayor rey del mundo”³⁸ mientras que sus interlocutores son simples comerciantes. Loarca les recuerda, además, que los españoles han sido invitados a China en signo de agradecimiento por sus servicios. Todos sus argumentos, sin embargo, resultan infructuosos.

Los textos muestran tanto las tensiones y los enfrentamientos que se producen entre representantes de dos universos culturales distintos como las turbaciones de unos viajeros a los que no les queda otro remedio que aceptar que el éxito de su misión depende, precisamente, de su acomodo a las costumbres de sus anfitriones.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, fol. 130r.

³⁸ *Ibid.*

Conclusión

En el camino de nuestros viajeros hacia Oriente o por Oriente, el aspecto del Otro, sus modos de vida y costumbres, sus rituales, sus valores, sus creencias y sus códigos lingüísticos y gestuales funcionan en los relatos de viajes analizados como límites o fronteras que se muestran más o menos rígidos o porosos. A veces, lo que define al Otro constituye claramente una frontera insalvable para que los viajeros puedan acceder a él. En otros casos, los viajeros logran traspasar la frontera cultural y penetrar en el universo ajeno, abriendo entonces ventanas descriptivas a las que los lectores pueden asomarse y atisbar desde ellas unas diferencias que se presentan como otra norma posible en un contexto geográfico distinto. En algunas ocasiones, sin embargo, cruzar la frontera para entrar en la cultura ajena obliga a los viajeros a cambios de comportamiento que chocan profundamente con unos valores personales sentidos como inalienables y los textos permiten ver cómo se expresa la resistencia a traspasar la frontera mediante el diálogo que se genera sobre la cultura propia y la cultura ajena.

El paso del mundo cultural conocido al desconocido se opera tanto a nivel físico y espacial como afectivo y cognitivo con mayor o menor éxito. Hemos visto la tentativa abortada de Tafur en su camino a Oriente, único ejemplo entre los textos de nuestro corpus en el que aparece la idea de barrera infranqueable; hemos evocado igualmente la domesticación progresiva de Oriente por parte de los embajadores de Enrique III de Castilla, lo que les asegura poder avanzar y, por último, la negociación de los aspectos culturales, tantas veces indisociable a la continuación del camino. Estos pasos (o estas imposibilidades de pasar) se verbalizan mediante estrategias discursivas y lingüísticas diversificadas, pero todas ellas destinadas a plasmar los desafíos que supone la entrada en un universo desconocido y distinto del propio.