

RELATOS DE PEREGRINOS CASTELLANOS A JERUSALÉN A FINALES DEL MEDIOEVO: ENTRE TRADICIONES DISCURSIVAS Y SUBJETIVIDAD

Victoria Béguelin-Argimón
Université de Lausanne, Suiza

Si los relatos de peregrinación a Tierra Santa constituyen un subgénero de los libros de viajes poco prestigiado, una de las razones es el que estos escritos se perciben como la mera textualización de un itinerario cuyo trazado, previsible, deja poco margen para la novedad y cuyos objetivos, subordinados a la devoción, excluyen tanto la descripción del espacio recorrido como el descubrimiento del Otro. Muy a menudo, los relatos beben de las mismas fuentes, repiten patrones constructivos similares y los propios objetivos espirituales del viaje restringen la expresión de la subjetividad. Sin embargo, pese a las manifiestas limitaciones tanto formales como temáticas en las que se mueven, no por ello estas obras dejan de plasmar la vivencia del viajero, única e irrepetible, reflejando en grados diversos ya sea una parcela de su personalidad ya sea su particular visión del mundo.

En este artículo, nos acercaremos a los relatos de tres peregrinos castellanos que viajaron a Tierra Santa entre 1437 y 1520 con el objetivo de analizar, por un lado, en qué moldes funden su discurso y, por otro, evaluar el grado de subjetividad de los textos a través de las experiencias personales y las visiones particulares que los viajeros integran en sus textos. Basaremos nuestro análisis en las páginas que Pero Tafur dedica en sus *Andanzas y Viajes* a su estancia en Jerusalén en el año 1437 (Tafur 2006: 118-129), en la carta que el jerónimo Diego de Mérida escribe en 1512 a los frailes de su monasterio en Guadalupe para contarles su experiencia jerosolimitana de 1507 (Mérida 1945) y en las noticias sobre la peregrinación a la Ciudad Santa de don Fadrique Enríquez de Ribera, Marqués de Tarifa, recogidas en su *Viaje a Jerusalén (1518-1520)* (Enríquez de Ribera 2001).

La redacción de estas tres obras se inscribe dentro de una larga tradición de relatos de peregrinación en el mundo cristiano. Desde muy antiguo, la necesidad de visitar los escenarios de la Historia Sagrada, en particular los lugares donde vivió y murió Jesucristo, se acompañó de la escritura de la experiencia –y en algún caso incluso de estampas del viaje– lo que acabaría originando un subgénero específico dentro de los libros de viajes en Occidente¹. En el ámbito hispánico, recordemos la *Peregrinatio*, célebre relato del siglo IV de la peregrinación a los Santos Lugares de la monja Egeria, o en el ámbito europeo, el no menos célebre *Viaje de la Tierra Sancta* del canónigo de Maguncia Bernardo de Breidenbach, primera obra de este género publicada con ilustraciones².

Los relatos de peregrinación se singularizan frente al resto de relatos de viajes por sus objetivos particulares. En primer lugar, pretenden estimular la fe de los lectores, incitándolos a ponerse en camino y son, pues, una “invitación al viaje” en palabras de Dansette (1997: 882). En segundo lugar,

¹ Para un estudio sobre los relatos de peregrinación a Jerusalén entre la Edad Media y el Renacimiento, véase Prescott (1959), Richard (1981), Maraval (1985), Régnier-Bohler (1997), Gómez-Géraud (1999, 2000, 2002) y Baranda (2002, 2006). Es de especial interés mencionar aquí la exposición comisionada por Víctor de Lama en la Biblioteca Nacional de España entre septiembre de 2017 y enero de 2018 titulada *Urbs beata Hierusalem. Los viajes a Tierra Santa en los siglos XVI y XVII* así como el libro de este estudio sobre viajes a Egipto en la época de los Reyes Católicos (2013), periplos insertos en el marco de las peregrinaciones a Tierra Santa.

² Esta obra, que obtuvo gran difusión en Europa, relata la peregrinación de Breidenbach a Tierra Santa entre 1483 y 1484, y fue ilustrada por Erhard Reuwich, artista que acompañó al eclesiástico. Traducida al castellano en Zaragoza por Martín Martínez de Ampies, fue publicada en la imprenta de Pablo Hurus en 1498.

se presentan como guías para futuros peregrinos y de ahí que se introduzcan en ellos toda clase de detalles de carácter práctico: encontramos información sobre las rutas seguidas tanto durante el trayecto como durante la estancia en Tierra Santa, sobre los santuarios que visitar, las reliquias que adorar, los pagos que hacer y las indulgencias recibidas en cada uno de los lugares venerados. Con un objetivo didáctico-moral y enciclopédico proporcionan, además, noticias detalladas sobre los Santos Lugares, enriqueciendo así los horizontes de conocimiento del lector. Y, por último, estos textos se articulan a menudo como un itinerario espiritual cuya lectura facilita una meditación sobre la vida de Cristo³ –o sobre acontecimientos bíblicos– ya que se trata de libros destinados a la edificación espiritual.

Huellas de las tradiciones discursivas

Si, en la Edad Media, muchos son los que viajan pero pocos los que ponen por escrito sus experiencias, abundan, en cambio, los peregrinos que dejan constancia de su periplo jerosolimitano. Al relatar su estancia en Tierra Santa y, más particularmente, en Jerusalén, los viajeros funden su discurso en unos moldes, o tradiciones discursivas⁴, bien consolidados. Los espacios se despliegan, siguiendo en general el orden cronológico de las visitas devotas, y se presentan ya sea a modo de listado –las más de las veces–, ya sea –con menos frecuencia– como un itinerario por la ciudad o también en bloques temáticos en los que los peregrinos proporcionan datos relevantes sobre, por ejemplo, algún monumento importante de la ciudad o sobre alguna de las características de esta⁵.

Cuando el texto se organiza como una lista de los Santos Lugares visitados, estamos frente a un discurso acumulativo donde la adición se expresa de distintas formas. Tafur suele servirse, por ejemplo, de la conjunción copulativa *e / y*:

E aquel dia fuemos a visitar algunos santuarios en Jerusalem: la casa de Santa Ana, y la casa donde negó San Pedro a Jesucristo; allí está la piedra con que fue Cristo cubierto en el sepulcro, la casa de Santiago el Mayor, e aun el Menor, la sepultura de Absalón, que es fuera de la cibdad, [...] e una fuente que dizen que Nuestra Señora la Virgen María sacó allí, y donde cayó Nuestro Señor con la cruz, e los castillos del rey David, e la casa donde Nuestro Señor lavó los pies a los discípulos, e otros muchos santos lugares. (Tafur 2006: 124-125)⁶

También el uso reiterado del marcador aditivo *iten* acentúa el efecto de listado que, en el siguiente pasaje de Enríquez de Ribera, queda reforzado mediante la oración introductoria “visitamos los misterios siguientes”:

De aquí salimos fuera del monesterio por vna puerta pequeña chapada de hierro a la plaça que está delante del monesterio y visitamos los misterios siguientes: Entre el escalera que sube a la yglesia y el esquina de la propia yglesia, que sale a vna plaça des poblada que está allí, do fue el Oratorio de Nuestra Señora. Iten desuiado de aquí quanto vn juego de herradura, [...] está vna piedra grande alta como altar, que fue aquí la cassa adonde Nuestra Señora moraua y murió. Iten frontero deste cercado [...], está vn pedaço de peña hecha en ella vna cruz donde dizen que Sant Juan Euangelista dezía missa a Nuestra Señora. Iten hazia la otra parte [...] dizen que fue el lugar adonde Sanctiago fue elegido por obispo de

³ Recordemos, en este sentido, la orientación cristocéntrica de los franciscanos, guardianes de los Santos Lugares.

⁴ Siguiendo a Jacob y Kabatek, entendemos por tradiciones discursivas los “moldes histórico-normativos, socialmente establecidos que se respetan en la producción del discurso”. Según estos lingüistas, cada texto “se sitúa dentro de una filiación intertextual, constituida por una serie de elementos repetitivos, tanto en el plano de los 'entornos' (constelaciones situacionales, mediales o institucionales) como en el plano de las formas detectables en la superficie del texto mismo (p. e. pasajes textuales concretos, carácter formulario, construcción, lengua)” (Jacob y Kabatek 2001: VIII).

⁵ Para un estudio sobre la imagen de la ciudad de Jerusalén y sobre las formas de verbalizar el espacio urbano en algunos relatos de viajes medievales, véase Béguelin-Argimón (2011: 256-261 y 300-334).

⁶ En todas las citas, las cursivas son nuestras.

Jerusalém, ado la piedra está. Iten más adelante [...] fue el lugar adonde fueron echadas suertes sobre Sant Matía. (Enríquez de Ribera 2001: 223-224)

Diego de Mérida introduce asimismo una enumeración de lugares visitados con la oración “[I]as otras cosas que vi en Iherusalem son estas que se siguen” y los presenta mediante una serie de enunciados yuxtapuestos, encabezados por un *vi* anafórico. En este caso, la mirada de un *yo* tiende a personalizar el texto:

Las otras cosas que vi en Iherusalem son estas que se siguen. [...] Vi la casa de Herodes, es habitación de moros. Vi la casa de Pilatos, estaban dentro los cavallos del Señor de Iherusalem. Vi en esta casa el valcón de do se leyó la sentencia de Christo. Vi la yglesia que está çerrada a cal y canto, que se llama el Tránsito de nuestra Señora, [...] Vi la calle del amargura. Vi la puerta por do entró el çirineo. Vi la casa del rico avariento. [...] (Mérida 1945: 135-136)

Con el mismo efecto personalizador del verbo *ver* en el fragmento de Mérida, los verbos de movimiento (*decender, ir*) pueden simular un recorrido por la ciudad, un itinerario, con el objetivo de romper el efecto de listado y de dinamizar el texto. En las siguientes líneas de Tafur, los Santos Lugares se engarzan uno a otro mediante un “é de allí fuemos á” sin que el texto dé, no obstante, ninguna noticia sobre la situación de estos espacios de veneración ni sobre el movimiento real del peregrino:

E fecha nuestra oración, *decendimos* al lugar donde Nuestro Señor fue unguido; e de allí fuemos donde Nuestro Señor fue detenido, [...]. E *de allí fuemos* donde Santa Elena falló la cruz de Jesucristo; e *de allí fuemos* a donde Nuestro Señor puso el dedo diziendo que allí era la mitad del mundo. E *de allí fuemos* a un apartamento que los frailes tienen, donde están todas las reliquias [...]

 (Tafur: 2006: 120)

Además de presentar los lugares venerados como una enumeración listada, los peregrinos también pueden organizar la información a modo de itinerario por la ciudad, articulando el texto con verbos de movimiento (*ir, volver, entrar, seguir*) y complementos de lugar, como muestra el siguiente pasaje del Marqués de Tarifa:

De allí fuemos por esta misma calle más adelante y *boluiendo a mano yzquierda entramos* en vna calleja, y de allí *boluimos* a mano derecha y *entramos* en vna placeta adonde está vna yglesia de bóueda de tres naues, [...]. *De allí seguimos* hasta la puerta de la ciudad que llaman de Sant Estewan, porque allí lo sacaron a apedrear, y de donde lo apedrearán estará de allí vn tiro de piedra pequeño; a mano derecha de la calle junto con la puerta está la Prauática Pecina, [...]. *De aquí fuemos* al Templo de Salomón y visitamos la Puerta Especiosa por de fuera hazia la calle, porque dentro no entraron por no morir o renegar, (Enríquez de Ribera 2001: 239).

En todo caso, tanto en la modalidad del listado como en la del itinerario, se puede observar que los lugares simplemente se enumeran, sin explicar cómo son, y que el nombre del lugar suele funcionar a modo de núcleo aglutinante alrededor del cual se articula una información mínima pero ciertamente útil: situación –“[e]ste Monte de Sión es un monesterio al un canto de la cibdad en la mayor altura” (Tafur 2006: p. 118)–, distancias que separan un lugar de otro –“[d]esta Yglesia del Sepulchro, ado Nuestro Señor arrodilló con la cruz, que es en esta placeta, avrá diez passos” (Enríquez de Ribera 2001: 236), los pagos realizados por las visitas –“y pagamos aquí cada tres marquetés” (Enríquez de Ribera 2001: 244)– y las oraciones recitadas o los ritos cumplidos –“allí es costumbre postramos en tierra et besar el suelo” (Mérida 1945: 136)–. Una información que no suele faltar es la del acontecimiento sagrado que tuvo lugar en cada uno de los lugares, mediante estructuras del tipo: “X (lugar) + *adonde / donde / do* + Y (acontecimiento ocurrido)”: “la cassa adonde Nuestra Señora moraua y murió” (Enríquez de Ribera 2001: 224); “la casa donde negó San Pedro a Jesucristo” (Tafur 2006: 124); “la fuente a do lavaua nuestra Señora los pañezuelos del niño Ihesu” (Mérida 1945: 136). Y en uno de los tantos casos de alternancia entre el castellano y el latín, frecuente en Diego de Mérida, se lee: “E el lugar *ubi cedici fors super Mathiam*” (Mérida 1945: 134).

Los textos cumplen con su doble objetivo –de guía práctica y de soporte espiritual– mediante la información contenida en estas estructuras y esto es especialmente llamativo en las *Andanzas* y en el

Viaje a Jerusalén. Cierto es que los peregrinos insertan en el relato algunos bloques descriptivos de espacios relevantes como, por ejemplo, el Santo Sepulcro pero, incluso en estos casos, la descripción se construye de modo similar al expuesto y el grueso de los relatos se articula, pues, a partir de las estructuras presentadas. Se trata de una rígida organización textual que restringe las posibilidades expresivas de los peregrinos para describir el espacio urbano por el que transitan o para narrar sus propias vivencias: la Jerusalén que pintan, en definitiva, es una ciudad esperable –en todo relato de peregrinación aparece una información parecida–, fundamentalmente cristiana –el recorrido de los palmeros se limita a los lugares de culto cristianos– y anclada en el pasado –es un lugar de memoria que permite al viajero revivir acontecimientos bíblicos–. Solo Diego de Mérida, que huye del uso sistemático del listado o del itinerario y organiza buena parte de su exposición por temas, consigue mayor autonomía al describir la ciudad, como se verá en la última parte de este trabajo.

Expresión de lo vivido

Pese a los férreos límites del marco textual en el que se insertan, los relatos del Marqués de Tarifa y de Pero Tafur dejan ver algunas huellas de sus vivencias. Se trata, fundamentalmente, de anécdotas ligadas a los múltiples peligros que los peregrinos deben arrostrar durante su viaje y que se refieren, sobre todo, a circunstancias vividas no tanto en Jerusalén como en otros lugares de Tierra Santa. Los castellanos confiesan sus cuitas debidas a la adversidad del clima, al cambio de alimentación, a la rudeza del camino o a los riesgos corridos por la presencia de los musulmanes en la ciudad.

La muerte de compañeros de camino, que confirma la dificultad de la empresa, aparece no solo en el relato de Tafur sino también en el del Marqués de Tarifa. Durante una excursión a Jericó, un caballero que peregrinaba en compañía de Tafur se despeña en el escarpado camino hacia el Monte de las Tentaciones, y otro de los palmeros, un alemán, se ahoga en el Jordán. Asimismo, unos caballeros de la comitiva del Marqués de Tarifa, también alemanes, pierden la vida en el camino de Jafa a Jerusalén por haberse visto obligados, contra su costumbre, a beber agua en vez de vino. El aplastante calor de agosto lleva al Marqués a renunciar a su salida a Jericó y Diego de Mérida evoca igualmente, de forma hiperbólica, las dificultades del viaje ligadas al clima: en Jericó “asáuabamos biuos y en Jerusalem moríamos de frío de noche” (Mérida 1945: 140).

Otros episodios ocasionales singularizan igualmente cada uno de los relatos. En las *Andanzas*, por ejemplo, Tafur dice haber armado a tres caballeros en el Santo Sepulcro y cuenta cómo consigue introducirse en la Cúpula de la Roca –a la que él denomina templo de Salomón–, vestido con las ropas de un musulmán. Una escapada al “desierto de Arabia” también diferencia su excursión a Jericó de la del resto de sus acompañantes. Son los únicos momentos en los que el “nosotros”, que predomina en las páginas dedicadas a narrar una peregrinación que se realiza siempre en grupo y en las que toda marca de lo personal desaparece casi por completo, deja paso a un “yo”, que individualiza la vivencia.

Diego de Mérida

El *Viaje a Oriente* de Diego de Mérida se aparta en su conjunto de los rígidos moldes textuales esbozados hasta aquí, transmitiendo un punto de vista más subjetivo y personal sobre la ciudad de Jerusalén y sobre la experiencia jerosolimitana del fraile jerónimo. Por un lado, en su texto –una larga misiva dirigida a los religiosos del monasterio de Guadalupe e impregnada de una inmediatez comunicativa de la que carecen los relatos de Tafur y del Marqués–, rebosan tanto las huellas del emisor como las de sus destinatarios. Por otro lado, la imagen de Jerusalén dibujada por Diego es inesperada por cuanto trasciende la de una urbe cristiana y cristalizada en su pasado bíblico. El peregrino emeritense, amén de compartir en su carta sencillas vivencias personales y valoraciones subjetivas con sus cofrades, presenta la ciudad en su diversidad religiosa, su cotidianidad y su presente.

Aunque el relato de la experiencia jerosolimitana de Mérida tiene como marco los dieciséis días pasados en Tierra Santa, el peregrino no organiza su relato cronológicamente sino que articula la información en torno a algunos aspectos o lugares de la ciudad que le llaman particularmente la atención: trata sobre la presencia musulmana y describe la Iglesia del Santo Sepulcro –con los ritos y procesiones de distintos credos que se celebran en la Basílica–, el monasterio de los franciscanos en Monte Sion con los misterios asociados a este lugar y la iglesia armenia de Santiago el Mayor.

De la proliferación de detalles personales sobre el viaje pueden ser un ejemplo elocuente las palabras sobre la acogida prodigada al peregrino a su llegada al monasterio franciscano de Monte Sion:

U[enidos desde Rama a Iherusalem (como arriba dix)e] fuimos bien resce]bidos [del padre Guardián de Monte Sion e de] los frayles, [e como llegamos de madrugada] *erat aurora* [lleuaron nos a la co]zina, e fizie[ron gran fuego para que nos escalentásemos porque] moríamos [de frío, que auíamos] andado toda [la noche, e como] comíamos [mal e no bebíamos] vino que no lo [auía en Rama], penetrávanos [aquella noche el frío, mas este día que (como dix)e] era] el domingo [de Casimodo súponos allí] muy bien la [carne que hera de muy buenos] cabritos y si[ngular vino blan]co: ni más ni [menos que el vino de] sant Bartolomé de Lu[piana o del Alca]rria, porque la [tierra de Iherusalem así] es mas ni menos [como la tierra del] Alcarria cerca de G[uadalajara]. (Mérida 1945: 130)

El uso de expresiones valorativas, de detalles ligados a vivencias cotidianas, de la hipérbole o de comparaciones entre realidades ajenas y realidades conocidas por los destinatarios de la misiva ejemplifican algunos de los recursos con los que Diego de Mérida consigue articular el relato de la experiencia vivida y la descripción de la ciudad. Las comparaciones –casi completamente ausentes en los textos de Tafur y del Marqués de Tarifa cuando pintan la Ciudad Santa– convierten la Jerusalén de Diego de Mérida no solo en un espacio vivido por el peregrino sino en un espacio que este consigue, sin duda, acercar con éxito a sus cofrades, como se aprecia a través de las referencias al vino local o al paisaje de la ciudad en las líneas presentadas, o en las comparaciones del Santo Sepulcro con la catedral de Toledo, por ejemplo.

Pero, además del fuerte anclaje pragmático del texto y de las vivencias personales que transmite, el relato de Diego de Mérida se singulariza por abrir al lector las puertas de una Jerusalén que es muy difícil atisbar en los textos de Tafur y del Marqués de Tarifa, centrados en el mundo cristiano latino y en una rememoración del pasado bíblico y crístico, como ya se ha visto. A través del fraile jerónimo, se entra en una Jerusalén inédita, multiconfesional, contemporánea al viajero y en la que late la vida cotidiana de sus habitantes. De los naturales, ausentes tanto en Tafur como en el Marqués de Tarifa, Mérida cuenta que “no pagan cosa alguna [por entrar en el Santo Sepulcro] por que son vezinos, e gozan de la entrada quando vienen peregrinos” (Mérida 1945: 131) y que visitan “las estaciones que estan dentro de la yglesia, que son muchas, las quales andan corriendo por el poco espacio que les dan” (Mérida 1945: 131). Mérida evoca la ingente masa de peregrinos que acude diariamente a venerar el Santo Sepulcro, comparándola con la que se agolpa “en el claustro de essa casa de Guadalupe el dia de nuestra Señora de setiembre” (Mérida 1945:131).

La Jerusalén de Diego de Mérida incluye a todas las “generaciones” de cristianos presentes en la ciudad a las que dedica un espacio en su relato (Mérida 1945:131-132): los sirianos, los griegos, los georgianos, los godos de Egipto, los indianos y los cristianos de Armenia (Mérida 1945: 135). Pero esto no es todo. Si Jerusalén es, por excelencia, el corazón del mundo cristiano, Diego de Mérida no olvida precisar que se trata de la tercera ciudad santa del Islam después de La Meca y Medina, y que son los musulmanes los que ocupan en ella un lugar dominante. Esto explica que dedique casi un capítulo entero de su misiva a las peregrinaciones de los musulmanes a Jerusalén (Mérida 1945: 127-129) y que dé testimonio del número de musulmanes que peregrinan a la ciudad, especificando que “es de saber que cien vezes más son los moros peregrinos que vienen a Iherusalem que los christianos. La su indulgencia (*si est latum dicere*) o su peregrinación es por visitar el templo de Salomón que es agora mezquita” (Mérida 1945: 128).

A través de Diego de Mérida se accede a un espacio urbano jerosolimitano que es lugar de cohabitación entre musulmanes y cristianos, y al igual que los relatos de Tafur y del Marqués brindan información sobre los espacios de culto cristianos, él ofrece también una nómina detallada de los lugares venerados por los musulmanes:

yten visitan los dichos moros en esta peregrinación el templo de la Virgen nuestra Señora sancta María en el qual fué presentada por sus bendictos padres Joachín e sancta Ana e allí estauan ella e las otras vírgenes de Judea, el qual templo es juntamente mezquita con el templo de Salomón e todo se manda por una puerta; yten visitan (como de suso dixen) el Monte de Sión por causa de las sepulturas de Daud e Salomón. [...] Yten visitan el sepulcro de nuestra Señora la sacratíssima Virgen María e está en medio del valle de Josaphat [...] Visitan también a Betania por causa del sepulchro de sant Lázaro; yten visitan el desierto de la quarentena donde nuestro Señor ayunó e el río Jordán e a Bethelém; visitan essomesmo a Bal de Ebrón que es donde [...] (Mérida 1945: 128-129)

El fraile enumera los lugares de culto compartidos por cristianos y musulmanes como son la tumba de la Virgen María, la iglesia de la Ascensión o la iglesia de Betania así como el Monte de las Tentaciones, el Jordán o Belén. Menciona asimismo los espacios exclusivos para una u otra religión, precisando, por ejemplo, que las tumbas de los profetas veterotestamentarios en Hebrón son un espacio de culto musulmán donde los cristianos tienen prohibida la entrada, y lo mismo ocurre con la casa de la visitación de María (Mérida 1945: 138), sita en el recinto de la mezquita Al-Aqsa.

Mérida da cuenta igualmente de la porosidad de ciertos espacios pues observa que lugares reservados a una sola confesión son hollados a veces por fieles de otra. Así, en el monasterio de Monte Sion, los franciscanos dicen misa muy de mañana “porque no cesen las missas por estar presentes los moros” (Mérida 1945: 127) pues estos “sin ninguna vergüenza se entran en la iglesia” (Mérida 1945: 127). La curiosidad lleva a veces a los frailes franciscanos, a su vez, a penetrar en recintos sagrados de los musulmanes como cuando acceden a escondidas, por ejemplo, a la mezquita donde se encuentran las tumbas de David y Salomón. Del Santo Sepulcro puntualiza que no lo visitan los musulmanes “excepto si por causa de alguna curiosidad entran dentro en él alguna vez” (Mérida 1945: 128).

La subjetividad permea el texto de Mérida, que no duda en valorar lo que ve y en expresar sus sentimientos. Llama especialmente la atención su receptividad frente a las formas de devoción ajenas a las propias: la procesión cotidiana que precede la apertura de las puertas del Santo Sepulcro le parece de “grand sumptuosidad” (Mérida 1945: 130) y la piedad que observa en los “sirianos” le lleva a confesar que “[e]s gente tan deuota qual nunca vi en mi vida” (Mérida 1945: 131). Después de una detallada descripción de la iglesia armenia de Santiago el Mayor, Diego profiere una exclamación de elogio: “¡O, excelente yglesia no le falta cosa alguna!” (Mérida 1945: 135). El fraile evoca sin ambages la tensión entre la profunda emoción y la extrañeza frente a formas de devoción expresadas en tantas lenguas distintas: “Oyr las horas y maytines de noche en diversas lenguas y cantos por una parte llorareys de deuoción oyendo la gloria de nuestro Señor Ihesuchristo en tantas lenguas, por otra parte estays como atónito que ni llorays ni reys” (Mérida 1945: 134).

Conclusión

Las páginas dedicadas a la descripción de la ciudad de Jerusalén en los relatos analizados, particularmente en los de Tafur y del Marqués de Tarifa, ponen en evidencia la especificidad del discurso sobre la Ciudad Santa, atrapado dentro de rígidas tradiciones discursivas que restringen las posibilidades de describir realmente la ciudad o de manifestar la subjetividad de los peregrinos.

Efectivamente, en Tafur y en el Marqués de Tarifa no hay apenas visiones de conjunto de la urbe y poco o nada se menciona sobre su arquitectura, sus calles y la vida de sus habitantes. Pocos rastros quedan en la descripción de Jerusalén de las preocupaciones urbanas que el Marqués de Tarifa ha mostrado durante el resto de su viaje y ocultos permanecen también los intereses mundanales de Tafur en un discurso fuertemente estereotipado que reduce al mínimo las digresiones, tan propias de este viajero. Con estos dos peregrinos, la ciudad es un espacio de memoria y un espacio cristiano. Solo con

Diego de Mérida, en un texto que se aleja en su estructura general de los tradicionales modelos del relato de peregrinación, se percibe a un peregrino que se interesa por aspectos de la ciudad tal como se le aparecen en el presente del viaje, como son la vida cotidiana y la diversidad religiosa que late en ella.

También el grado de subjetividad se manifiesta con diferente fuerza en los tres relatos, estando menos presente en el de Tafur y del Marqués de Tarifa que en el de Diego de Mérida. Aunque los dos primeros peregrinos integren en sus textos alguna escueta vivencia personal, la manifestación del *yo*, con la expresión de las valoraciones y de la afectividad frente a lo vivido, es prácticamente invisible. El emeritense, en cambio, alejándose de los moldes discursivos previstos para contar la peregrinación a la Ciudad Santa, ancla su relato en una experiencia única e individual, lo que le lleva a transmitir una visión inédita y rica en testimonios valorativos y afectivos.

Bibliografía

BARANDA, Nieves (2002): “*Los misterios de Jerusalem de El Cruzado (un franciscano español por Oriente Medio a fines del siglo XV)*”, en Rafael BELTRÁN (ed.). *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*. València: Publicacions de la Universitat de València.

— (2006): “El camino espiritual a Jerusalén a principios del Renacimiento”, en Martha E. SCHAFFER y Antonio CORTIJO OCAÑA (eds.). *Medieval and Renaissance Spain and Portugal. Studies in honor of Arthur L-F. Askins*. Woodbridge: Tamesis.

BÉGUELIN-ARGIMÓN, Victoria (2011): *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*. Zaragoza: Pórtico.

BREIDENBACH, Bernardo de (1498): *Viaje de la Tierra Sancta. Tratado de Roma* (edición facsímil). Zaragoza: Pablo Hurus.

DANSETTE, Béatrice (1997): “Les relations du pèlerinage Outre-Mer: des origines à l’âge d’or”, en Danielle REGNIER-BOHLER (éd.). *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre Sainte. XII^e-XVI^e siècle*. Paris: Robert Laffont, pp. 881-892.

DE LAMA DE LA CRUZ, Víctor (2013): *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos*. Madrid: Miraguano ediciones.

EGERIA (1996): *Itinerario de la Virgen Egeria (381-384)* (Agustín Arce ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ENRÍQUEZ DE RIBERA, Fadrique (2001): “Viaje a Jerusalén”, en AA. VV. (eds.): *Paisajes de la Tierra Prometida*. Transcripción y edición anotada por M^a del Carmen Álvarez Márquez. Madrid: Miraguano, pp. 169-347.

GOMEZ-GERAUD, Marie-Christine (1999): *Le Crépuscule du Grand Voyage. Les récits des pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*. Paris: Honoré Champion.

— (2000): *Écrire le voyage au XVI^e siècle en France*. Paris: PUF.

— (2002): “Le récit de pèlerinage: entre mnémotechnique et liturgie”, en Danielle BUSCHINGER (ed.). *Récits de pèlerinage et récits de voyage à travers les siècles*. Amiens: Presses du Centre d’Etudes Médiévales, Université de Picardie-Jules Verne.

JACOB, Daniel y Johannes KABATEK (eds.) (2001): *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica. Descripción gramatical – pragmática histórica – metodología*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.

MARAVALL, Pierre (1985): *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Paris: Les éditions du Cerf.

MÉRIDA, Diego de (1945): “Viaje a Oriente” (Antonio RODRÍGUEZ MOÑINO, ed.), en *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. XVIII, pp. 115-187.

PRESCOTT, Hilda Frances Margaret (1959): *Le voyage de Jérusalem au XV^e siècle*. Paris: Arthaud.

REGNIER-BOHLER, Danielle (éd.) (1997): *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre Sainte. XII^e-XVI^e siècle*. Paris: Robert Laffont.

RICHARD, Jean (1981): “Voyages réels et voyages imaginaires, instruments de la connaissance géographique au Moyen Âge”, dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*. Paris: Éditions du CNRS, pp. 211-220.

TAFUR, Pero (2018): *Andanzas y Viajes* (M. Á. PÉREZ PRIEGO, ed.). Madrid: Cátedra.