



Facultad de Filología

Máster Universitario en Estudios Medievales Europeos. Imágenes, textos y contextos

Trabajo de Fin de Máster

Curso 2022-2023

Una aproximación global al *Libro de las maravillas* de sir John Mandeville y su implantación en la Corona de Aragón a finales de la Edad Media

Azucena F.M. Donkervoort

Director: Israel Sanmartín Barros

Resumen: En la segunda mitad del siglo XIV un autor que conocemos como sir John Mandeville pone por escrito el relato de un viaje al Próximo y Lejano Oriente. Este texto nace en el centro del Occidente medieval, punto a partir del cual se difundirá ampliamente desde entonces hasta nuestros días. Con este punto de partida, el presente trabajo aborda la implantación del *Libro de las maravillas del mundo* de sir John Mandeville en la Corona de Aragón a finales del siglo XIV. Esta tarea se realiza a partir del análisis de los contextos europeo, peninsular y aragonés y tomando como base el único manuscrito que se conserva en un idioma hispánico: el manuscrito M-III-7, el cual comprenderemos en una doble polaridad de texto material como “texto primero” y texto interpretado como “texto nuevo”.

Palabras clave: relato de viajes, Libro de las maravillas, Sir John Mandeville, Corona de Aragón, Historia Global, Historia Intelectual, autoría, poder, análisis del discurso, historiografía, historiografía medieval.

Índice

Introducción.....	1-3
1. El andamio teórico como estructura conceptual y metodológica.....	3-10
2. La conformación de una realidad global a partir del <i>Libro de las maravillas del mundo</i> como “texto primero”.....	10-20
2.1. El fenómeno mandevillesco. La conformación de una globalidad a partir del “texto primero”.....	11-13
2.2.El texto primero como texto global.....	13-20
2.2.1. El imaginario global en el texto primero.....	13-17
2.2.2. La imagen del mundo del autor del texto primero. El texto primero como cosmología globalizante.....	17-20
3. Del centro a la periferia: La entrada de un texto global en un contexto periférico.....	20-27
3.1.La entrada del texto primero en Aragón: la conformación del “nuevo texto primero”.....	21-22
3.2. La recepción historiográfica del texto en Aragón.....	23-27
4. El contexto de recepción del segundo “texto primero” en la Corona de Aragón..	27-40
4.1.El contexto de la Corona Aragonesa en el conjunto peninsular.....	28-29
4.2. El contexto político de la Corona aragonesa.....	29-31
4.3. El contexto cultural de la Corona aragonesa como receptora del “segundo texto primero”.....	31-40
4.3.1. La esfera científica-intelectual.....	32-35
4.3.2. El puente entre el centro y la periferia: el contacto de la Corona de Aragón con el contexto cultural francés.....	35-37
4.3.3. La posibilidad de un ambiente “humanista” en la Corona de Aragón.....	37-40
5. Los posibles autores-lectores como constructores del “texto nuevo” como un texto global.....	40-44
5.1.El contexto del posible autor-lector del “texto nuevo”.....	41
5.2.Juan Fernandez de Heredia como posible autor-lector del “texto nuevo”.....	42
5.3.Ramón de Perellós como otro posible autor-lector del “texto nuevo”.....	42-44
6. La construcción del “texto nuevo” a partir de las concepciones de tiempo y de espacio del “segundo texto primero”.....	44-59

6.1.La concepción del tiempo en el “segundo texto primero”.....	45-48
6.1.1. Las esferas temporales en el “segundo texto primero”.....	45-46
6.1.2. Los tipos de tiempo en el “segundo texto primero”.....	46-48
6.2.La concepción del espacio en el “segundo texto primero”.....	48-56
6.2.1. El espacio real en el “segundo texto primero”.....	49-52
6.2.2. El espacio imaginario en el “segundo texto primero”.....	52-54
6.2.3. El tercer espacio en el “segundo texto primero”.....	54-56
6.3. La confluencia del tiempo y del espacio como conformadores del “texto nuevo” como texto global. Una idea de renovación.....	56-59
Conclusiones.....	60-61
Bibliografía.....	62-66
Anexos.....	68-151

Introducción

Los seres humanos cohabitamos un mundo complejo e inmenso, totalmente impredecible y frágil ante los devenires del tiempo. Un mundo con el que estamos en constante interacción tanto de manera consciente como inconsciente, dando por sentado en la gran mayoría de los casos el significado de lo que nos rodea pero, ¿Qué es realmente la realidad?, ¿cuál es la diferencia entre las cosas que son y la idea que nosotros tenemos de ellas? Platón entendía la realidad basándose en una idea de reencarnación, es decir, del alma que comienza una vida nueva en un cuerpo diferente después de la muerte del anterior. Así, concibe por un lado una serie de formas eternas, ideas o esencias que nunca cambian y que son percibidas por el alma antes de entrar en un cuerpo. Una vez el alma entra en el cuerpo, las formas pasan a tener otro significado y dejan atrás su característica de esencia. Esta idea nos recuerda a la simbología del uróboro, la serpiente o dragón que se come la cola formando un círculo con su cuerpo, como un ciclo eterno de las cosas. Ya desde las primeras concepciones de este símbolo, el Uróboro no sólo sugería la idea de un proceso cíclico de la naturaleza y de la historia, sino que se convertía en la representación del todo. Se trataría de un progreso del devenir de la realidad que se mueve sobre sí mismo sin tener un principio ni un final, conllevando en él lo infinito, lo eterno y lo total, expresando la unidad de las cosas, tanto materiales como espirituales¹. Por tanto, aunque exista una realidad del mundo mental (espiritual) y una realidad del mundo concreto (material), el conjunto de ellas nos aproximaría a una idea de realidad total. Así pues, en el presente trabajo se tratará de comprender la aparición de un texto medieval, cuya circulación occidental había sido inmensa, se inserta en una realidad concreta identificada como la Corona aragonesa bajomedieval con dos objetivos principales. El primer objetivo es mostrar el *Libro de las maravillas del mundo* de Mandeville como una realidad global, tanto en su concepción de texto material como en todas las esferas que se alcanzan a partir de ese texto. Es decir, entretejer todos los puntos del trabajo entre ellos y con la obra mandevillesca con esa imagen mental del Uróboro como aproximación global. El segundo objetivo es el planteamiento de una cierta desmaterialización del texto en cuanto a su implantación en la Corona de Aragón a finales del siglo XIV. En este sentido, se trata de poner sobre la mesa un desdoblamiento en el que, por un lado comprendemos que existe un “texto primero” que es la primera versión

¹ Fernández García, Aurelio, “Uróboro: La serpiente que se muerde la cola en los textos alquímicos griegos”, *Fortvnatae*, nº28, 2017-2018, pp. 69-79, p.77.

del *Libro*, un segundo “texto primero” que es el texto que llega a la Corona Aragonesa, cuya materialización es el manuscrito escurialense M.III.7 pero sin realizar ninguna interpretación sobre su significado, y un tercer texto que identificamos como “texto nuevo” que encontraría materialización a partir del significado que nosotros le damos como autores-lectores a ese manuscrito M.III.7 del *Libro de las maravillas del mundo*. Con el fin de acercarnos lo máximo posible a estos objetivos, se desarrollarán un total de seis puntos a lo largo del trabajo. El primer punto está dedicado a la preparación de un aparato teórico que explique la metodología y conceptualización que se empleará en los puntos siguientes. El segundo punto se adentra en la realidad de ese “texto primero” comprendido como la primera versión o el arquetipo del *Libro*. Por un lado, se explicará la amplia difusión de esta obra que engendrará lo que denominamos “fenómeno mandevillesco”. Por otro lado, nos encauzamos en la explicación de cómo ese “texto primero” se conforma como un texto global. El tercer apartado del trabajo es el que nos pone en contacto con el manuscrito escurialense sin afanes de interpretación para mostrarlo como un “segundo texto primero”. Aquí daremos también un contexto historiográfico sobre dicho manuscrito y su entrada en la Península para obtener un panorama del estado de la cuestión. El punto número cuatro nos sumerge en esa realidad aragonesa como receptora del “segundo texto primero”, ofreciendo varios planos en aras de aproximarnos a una globalidad contextual. Así, en el punto cinco planteamos dos posibles autores para el manuscrito escurialense y, como esta tarea ya exige una mayor interpretación del texto, concebimos aquí ya la existencia de un “texto nuevo”. De este modo, el último punto está dedicado al análisis de las concepciones del tiempo y del espacio como las bases de una interpretación que nosotros le daremos al texto, siendo la creación última del “texto nuevo”. Para ello, los dos primeros subapartados de este punto número seis, analizan el tiempo y el espacio a partir del manuscrito pero sin entrar en interpretaciones significativas. En cuanto a la selección bibliográfica, contamos con tres secciones. En una primera sección emplazamos aquellas obras que nos han servido para la confección del aparato teórico, donde destacan Narvaja de Arnoux para el análisis del discurso, Foucault y Barthes para las ideas de autoría, LaCapra para la importancia de los contextos, Rock para la filosofía de la percepción, Le Goff para el entendimiento de la memoria medieval y de nuevo Foucault para la teoría del poder. En una segunda sección nos encontramos con aquellas fuentes que nos han ilustrado en cuanto al mundo mandevillesco. Por un lado, para el Mandeville peninsular es importante mencionar a Rodríguez Temperley, Entwistle, Díaz Regañón y Alda Rossebastiano. Por otro lado, para

el Mandeville universal son esclarecedoras las obras de Deluz, Higgins, Moseley o Bennett. En la tercera sección tenemos aquellos textos que nos ofrecen la información con la que construir el ámbito contextual. Para la Corona Aragonesa destacamos a Tomás Faci, Lacarra, Batllori, Ynduráin y la obra de Canellas y Trenchs. Para el contexto europeo se ha acudido sobre todo a Baschet, Le Goff y a Guerreau. En la cuarta sección encontramos a Wallerstein, Soja y Le Goff para las cuestiones del espacio. Este último también ha sido utilizado para lo concerniente al tiempo. Por último, nos hemos basado en la edición del manuscrito escurialense realizada por María Mercedes Rodríguez Temperley, de la cual se han extraído todos los ejemplos textuales que aquí presentamos en el Anexo I y cuyas referencias se intercalan a lo largo del trabajo. Además, en el anexo presentamos una serie de tablas analíticas realizadas a partir de dicha edición del manuscrito. Así, nos adentramos en la conformación de Mandeville como una maqueta de la totalidad del mundo que se inserta en la Corona Aragonesa bajomedieval con una multiplicidad de significados e interpretaciones a libre elección del lector que se convierte en autor-lector.

1. El andamio teórico como estructura conceptual y metodológica.

Los textos históricos son un conjunto de palabras representantes de unos datos y unos conocimientos destinado a una reconstrucción de un pasado más o menos concreto. La forma de analizar, filtrar, ordenar y, finalmente, plasmar esos conocimientos dependerá de una infinidad de aspectos inherentes a aquel que forma el relato y a los contextos que pertenece, que irían desde el más personal hasta otros como el social o el historiográfico. Con esta idea en mente, presentamos a continuación el conjunto de herramientas analítico-teóricas con sus respectivos conceptos, con el fin de posicionarnos en la esfera autoconsciente de estar construyendo un relato histórico y, por tanto, esbozando y analizando una posible realidad pasada. Así, planteamos las diferentes partes de nuestro aparato teórico en una especie de diálogo y tratando de encajar los puntos en común de las diferentes teorías utilizadas para profundizarnos en la realidad mandevillesca. Las piezas que conforman este aparato serán el análisis del discurso, la teorización sobre los contextos de Lacapra dentro de la Historia Intelectual, donde también encontramos las concepciones de autor de Barthes y Foucault, la teoría del poder de Foucault, la filosofía de la percepción, y, por último, la Historia global.

El análisis del discurso es un instrumento que estudia las implicaciones del ejercicio del lenguaje, oral y escrito, en los diversos ámbitos de la vida social. Este enfoque plantea

los textos como un espacio que se crea a través del lenguaje, el cual deja reflejados, visible o invisiblemente, una serie de huellas. El significado de estas huellas discursivas dependerán del sujeto que plasma ese texto pero también de los receptores que lo interpretan y del contexto o “universo social” al que pertenecen². En relación a esto, el análisis del discurso diferencia una noción de “texto primero” de una de “texto nuevo”, que sería una reformulación del primero.

Con estas bases, establecemos que utilizamos el análisis del discurso para el presente trabajo como un enfoque central con una doble polaridad. Por un lado, como enfoque práctico y, por otro lado, como enfoque teórico. Como enfoque práctico, observamos dos puntos. El primer punto es que el análisis del discurso nos ha llevado al desbrozamiento del texto de Mandeville con la finalidad de rastrear la conformación de ese discurso como un texto de aproximación global a través de las concepciones de tiempo y de espacio. El segundo punto es que este enfoque nos da esas nomenclaturas de “texto primero” y de “texto nuevo” que veíamos anteriormente. Entonces, en un sentido estricto, identificaríamos el “texto primero” con la versión original del *Libro de las maravillas* y el “texto nuevo” con todas las reformulaciones que surgen de él. Sin embargo, para el presente trabajo, presentaremos el Mandeville aragonés tanto como “texto primero” como “texto nuevo”. Explicaremos por qué a través de tres razones. La primera razón es que no se conserva la primera versión del *Libro*, es decir, ese “texto primero” estricto. La segunda razón es que ese propio “texto primero” ya es también un “texto nuevo” al ser la fusión y reformulación de todas las fuentes empleadas por ese primer autor. La tercera razón es que estamos hablando de un texto a partir del cual se forma todo un fenómeno. Esto es, se difunde de una manera espacial y temporal tan amplia que acabaremos con todo un conjunto de “textos nuevos” que en realidad son segundos “textos primeros” de su contexto concreto y a partir del cual se confeccionarán otros “textos nuevos”. Así pues, en la Corona Aragonesa bajomedieval encontramos el *Libro de las maravillas del mundo* como un nuevo “texto primero” en el sentido de que existe un texto que se inserta en el contexto aragonés, concebido aquí como un texto global. Al mismo tiempo, identificamos el *Libro* aragonés como “texto nuevo” ya en su materialización en el manuscrito M.III.7 que supone la base documental sobre la que trabajamos. Esta reinterpretación del “texto primero” y “texto nuevo” podemos abordarla a partir de la idea de “arqueología” de

² Narvaja de Arnoux, Elvira, “El análisis del discurso como campo interdisciplinario”, *Análisis del Discurso: Modos de Abordar Materiales de Archivo*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2006, pp. 13-29. Especialmente, véase p. 14, p. 16, p. 21.

Foucault. Se trataría de analizar los discursos en cuanto a sus condiciones históricas que serían las que hacen que los textos sólo encuentren su significado profundo en el momento de su nacimiento, respondiendo a una serie de “matrices productoras de discursos”. Las marcas de esas matrices son extraíbles y pueden ser sometidas a un análisis para elaborar una serie de hipótesis que podrían servir para la reconstrucción del pasado al que responden³. Es según estas ideas que se han realizado las tablas de análisis que presentamos en el anexo con la idea de mostrar el texto aragonés (tanto en su dimensión de texto primero como de texto segundo) como un “cosmos cerrado en sí mismo”⁴, un concepto que concebía Dominick LaCapra desde la Historia Intelectual. Además, este autor se quiere alejar de lecturas documentales estrechas que manifiestan el texto como un simple signo de los tiempos o una expresión de un fenómeno más grande. Es en este sentido que planteamos la contextualización mandevillesca en varios contextos así como ofrecemos varias hipótesis para explicar su llegada a la corona Aragonesa con el fin de acercarnos a la multiplicidad de redes que conforman una realidad que puede concebir y, por tanto, recibir e interpretar una idea de renovación en un sentido global.

Por otro lado, utilizamos el análisis del discurso como herramienta teórica en el sentido de que comprendemos que nosotros mismos estamos también construyendo un discurso que se rige por una serie de reglas y normas. Es en este sentido que abordamos la idea del discurso como conformadora de la realidad. Narvaja de Arnoux, en cuanto a esto, expone que el discurso permite dar sentido a lo vivido y orientar las acciones futuras⁵. Con esto en mente, podríamos defender que el discurso de Mandeville da sentido al momento vivido por la Corona de Aragón en esos momentos. Es decir, su llegada a la Península y su traducción al aragonés es un reflejo de ese momento, el texto cobra sentido cuando lo emplazamos en las esferas superpuestas de ese contexto. Sin embargo, somos nosotros los que estamos creando esa realidad a través del discurso que es el presente trabajo, además de que estamos imponiendo sobre él nuestra reformulación de las concepciones de “texto primero” y “texto nuevo”. Asimismo, para nosotros el “texto primero” es el texto aragonés, suponiendo nuestro discurso un “texto nuevo”. En este marco, si los textos o discursos suponen el elemento central de la investigación, nos parece crucial hacer una serie de consideraciones acerca de los agentes que permiten su

³ Véase Foucault, Michel, *Arqueología del saber*, Siglo veintiuno, México D.F., 1979.

⁴ LaCapra, Dominick, *Rethinking Intellectual History: Texts, contexts, languages*, Cornell University Press, Ithaca, 1987, p.14.

⁵ Narvaja de Arnoux, Elvira, *Análisis del Discurso: Modos de Abordar Materiales de Archivo*, p.39.

existencia. Esto remite tanto a la autoría como a la recepción con un linde entre ellas muy fácilmente emborronable. Así, acudiremos a las ideas aportadas por Roland Barthes y Michel Foucault sobre la noción de autor y la teoría de la recepción implicadas dentro de la historia intelectual y las enlazaremos con aportaciones del análisis del discurso y la filosofía de la percepción y del poder, donde ambos autores también encuentran su lugar.

Partimos entonces de la separación parcial entre el autor y el texto, alejándonos de lo que Barthes denominaba el “Imperio del autor” o “autor-dios”, concepto según el cual la definición y el significado total de la obra radicaba en su autor⁶. Lo que defiende Barthes es que el origen del texto es el lenguaje y su significado habita en la lectura, donde las múltiples esferas del universo social al que pertenecen se unifican y cobran sentido. Esos elementos pueden ser “desenredados” y no “descifrados” en el sentido de que un texto no tiene un único significado ni una suerte de verdad absoluta⁷, tal y como llevamos viendo hasta ahora. Hablamos de una separación parcial porque, aunque la profundidad del significado del texto no se halla en el autor, se trata de una figura que de todos modos nos aporta datos analizables. Para acercarnos a ese análisis, lo primero que ponemos sobre la mesa es la diferenciación entre cuatro funciones del autor por parte de Michel Foucault, que defendía que el sujeto que escribe no deja de desaparecer⁸. De este enfoque extraeremos la primera y la segunda función. La primera función es la denominada como “nombre del autor” que, en esencia, se refiere a la esfera biográfica del autor. Aquí distinguimos a sir John Mandeville como el sujeto que compone el primer texto del *Libro*. La segunda función es aquella vinculada con la relación de apropiación en la cual el autor deja de ser el propietario de su texto, que pasa a ser de los lectores. Esta segunda función eclosiona en nuestro trabajo de dos maneras. Por un lado, el propio trabajo es un reflejo de esta función-autor puesto que nosotros, como lectores, estamos interpretando el texto mandevillesco en su versión aragonesa y aportándole un significado o, como mínimo, planteando una posibilidad de significado. Al mismo tiempo también interpretamos las diferentes fuentes bibliográficas que se emplean, uniéndolas y proporcionando un significado. Por otro lado, la segunda manera en la que eclosiona esa segunda función-autor foucaultiana es en la tarea de observar cómo la recepción del texto mandevillesco puede definir su significado. Aquí, con la doble polaridad que le hemos dado al texto

⁶Barthes, Roland, “La muerte del autor” en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1987, pp.65-71, p. 66 y p.69.

⁷Barthes, Roland, “La muerte del autor”, pp. 70-71.

⁸Véase Foucault, Michel, “Qu’est – ce qu’un auteur?”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63, n°23, julio – septiembre 1969, pp.73-104.

mandevillesco aragonés, tendremos que distinguir que el “autor-lector” del nuevo “texto primero” aragonés sería la Corona Aragonesa como contexto de recepción mientras que el “autor-lector” del “texto nuevo” (el manuscrito aragonés) sería aquel personaje que se hubiese encargado de confeccionarlo. En este aspecto, ofreceremos dos posibilidades de figuras autoriales: Ramón de Perellós y Juan Fernández de Heredia.

Una vez expuesto esto, pasamos a las ideas de poder, percepción y memoria que se utilizarán a lo largo del trabajo. En primer lugar, remitiremos a la reflexión foucaultiana sobre el poder que observa esta noción como algo múltiple, fluido y versátil que se separa de las visiones generalizadas de un poder definido a partir de la represión y la prohibición. Así pues, el poder será un elemento que se escurre sobre todos los recovecos de la realidad. Foucault establece que el poder no es algo que se posea sino que su existencia viene dada por el ejercicio del mismo a través de las relaciones humanas que funcionan de manera no unidireccional y mediante una serie de mecanismos o dispositivos pertenecientes a lo que este autor llama “discursos” o “régimenes de verdad”. El régimen de verdad o discurso, equivalente al “universo social” del análisis del discurso, puede ser comprendido entonces como un aparato o un sistema social o ideológico del cual dependerá toda concepción de la realidad al regir todos los ámbitos de una sociedad en concreto y esto se daría, precisamente, a través del ejercicio del poder. En este orden de cosas, Foucault habla de la relación entre el poder con el saber y con la verdad, comprendiéndolo bajo el concepto de “saber-poder”. Este concepto se refiere a que es ese régimen de la verdad el que define lo que es verdad, lo que está bien, lo que es mentira y lo que está mal, siendo esta entonces la relación de poder base y de la que emanan todas las demás. Además, aplicando el poder al análisis del discurso, Foucault identificaba el texto como “un nudo en una red”⁹ en el sentido de que siempre se encuentra envuelto en un sistema de citas de otros textos. De este modo, a través del concepto de “genealogía”, este autor hacía hincapié en rastrear y fijarse en la formación efectiva de los discursos tanto en el interior del mismo como en el exterior, comprendiendo y captándolo en su poder de afirmación¹⁰. Es decir, los discursos son formados por una serie de afirmaciones de poder y se convierten en otra afirmación de poder, conformando así una genealogía. Es así como comprendemos aquella retransformación circular del “texto nuevo” aragonés en un nuevo o segundo “texto primero”.

⁹Foucault, Michel, *Arqueología del saber*, Siglo veintiuno, México D.F., 1979, p. 37.

¹⁰ Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2005, p. 64 y p.67.

En segundo lugar, comprenderemos la noción de percepción a partir de esa idea de que la realidad se construye a partir de una serie de nociones regidas por relaciones de poder. La instancia más elemental de esto estará, pues, en cada uno de los individuos que finalmente tienen el poder, consciente o inconsciente, de crear su realidad. Esto se produce a partir de su percepción y también de su autopercepción que se da a través de todos sus sentidos. Así, son registros directos de la realidad por un lado pero, por otro, debe tenerse en cuenta que no estaríamos ante una percepción exacta del mundo sino que cada individuo “se crea su propio cuadro”¹¹ de acuerdo a ese régimen de verdad que veíamos y de acuerdo con los estímulos a los que los sentidos de un ser humano concreto está acostumbrado. En síntesis, establecemos que la realidad se crea a partir de las relaciones de poder y esta realidad es registrada por parte de los seres humanos que, a través de la percepción, le dan unos sentidos o significados. Al igual que el texto existe y encuentra su significado en la lectura, la realidad existe y encuentra su significado a través de la percepción. Por último, para entender ese acto de registro, es menester tener presente los conceptos de “memoria” y de “saber-poder”.

Acudimos a Le Goff para la comprensión de la memoria en un contexto medieval que nos ayude a adentrarnos después en el mundo mandevillesco. Este autor definía la memoria como la capacidad de conservar determinadas informaciones mediante un complejo de funciones psíquicas que identifica como “sistemas dinámicos de organización”, haciendo hincapié en que se trata de un producto social. De este modo, el ser humano tiene la capacidad de actualizar impresiones o informaciones que se imagina como pasadas¹². En Mandeville diferenciamos dos tipos de memoria. La primera es una memoria colectiva, que se encargaría de recordar y registrar elementos del bagaje de su universo social o régimen de la verdad que, en este caso, es el sistema cristiano-feudal bajomedieval. La segunda sería una memoria individual que recoge recuerdos personales y biográficos de nuestro sir John Mandeville, como autor y como personaje de su *Libro*. Asimismo, en el proceso de recepción del texto todas estas nociones estarán también presentes pues, al fin y al cabo, los receptores (en este caso la corona aragonesa) están percibiendo el universo mandevillesco. En ambos estará presente el régimen de verdad y ese “saber-poder” como base. Entonces, al final, lo que tenemos es una idea de constante círculo vicioso en la que absolutamente todo está conectado y que hayará un significado

¹¹Rock, Irvin, *La percepción*, Labor, Barcelona, 1985, pp. 2-3 y p.5.

¹²Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 131-132.

sesgado si no se observa en su conjunto. Así, tener en cuenta esa interrelación nos lleva a la aproximación global del texto (o textos) mandevillesco aragonés.

Cuando hablamos de “Historia Global” nos referimos, en esencia, a la reconfiguración y reinterpretación del pasado respondiendo a una idea de “captar el planeta en su conjunto”¹³. De este modo, la Historia Global o la aproximación global encontrará cabida en el presente trabajo en dos módulos. Un primer módulo es que abordamos el tema de la implantación del *Libro de las maravillas* en la corona aragonesa de forma global. Esto quiere decir que tratamos de abordar el conjunto de las realidades concernientes a ese entendimiento teniendo en cuenta todas las redes de conexión entre ellas. Si la historia global es una forma de aproximarse a los documentos dándole especial importancia a las conexiones entre los tres pilares de la historia que son los agentes, el tiempo y el espacio, serán estas las moléculas que extraemos del universo mandevillesco, tanto en su esfera textual como contextual, y sometemos al análisis. También quiere decir que para esa aproximación global trataremos de utilizar, como estamos viendo, diferentes marcos teóricos que se fusionan y que pertenecen a disciplinas diferentes, presentándolas en una dinámica dialógica. Un segundo módulo es que tratamos de observar el propio *Libro de las maravillas* como una Historia Global (o, para evitarnos complicaciones conceptuales anacrónicas, un texto de aproximación global) en el sentido de que el propio sir John Mandeville (en su noción de autor) ofrecía una imagen del conjunto de *su* mundo que después será interpretado por los “autores-lectores” aragoneses.

Antes de adentrarnos en una aproximación global de un texto y una realidad medieval, debemos puntualizar que nos emplazamos en el estadio más simple de la cuestión. Es decir, vamos a entender lo global como un mundo interconectado. Un mundo en el que se conecta lo local o periférico con lo central y lo global¹⁴. En este sentido, acudimos al concepto de Dodds y Power de “globalizing cosmologies” o, como lo traducimos aquí, “cosmologías globalizantes”. Con este concepto, estas autoras proponen una reimaginación de lo global como un concepto flexible y específico de cada cultura, cada tiempo y cada espacio¹⁵. Para que se de una cosmología globalizante debe irse más allá de tener un entendimiento del mundo (eso sería una especie de “imaginario global”

¹³ Fazio, Hugo, “La Historia Global: ¿encrucijada de la contemporaneidad?”, *Revista de Estudios Sociales*, nº23, 2006, pp. 59 – 72, p.60.

¹⁴ Steger, Manfred, *Globalización*, Antoni Bosch, Barcelona, 2019, p. 15.

¹⁵ Dodds Pennock, Caroline y Power, Amanda, “Globalizing Cosmologies”, *Past & Present*, Vol.238, Issue Suppl. 13, November 2018, pp. 88-115, pp. 89-90.

¹⁶). Se trata de que haya una interacción con este a través de un diálogo que combine las nociones cosmológicas (visiones del mundo) de diferentes culturas en un todo estructural y sistemático¹⁷. En el caso que nos concierne, se trataría de analizar como una cosmovisión concreta (la ofrecida por el sistema cristiano-feudal del occidente medieval como Régimen de verdad) interactúa con otras cosmovisiones o regimenes de la verdad (aquellas de los lugares y culturas que Mandeville plasma en su texto y, en última instancia, con la nuestra) y como todo ello se emplaza en la corona aragonesa con la cual también entra en una dinámica dialógica.

2. La conformación de una realidad global a partir del *Libro de las maravillas del mundo* como texto primero.

El Libro de las maravillas del mundo es la plasmación textual de un viaje a los Lugares Santos y al Lejano Oriente entre los años 1322 y 1357, ofreciendo todo tipo de informaciones. Este periplo habría sido realizado por un hombre de nombre sir John Mandeville, autodefinido en su obra como un caballero inglés originario de la ciudad de Saint Albans¹⁸. El texto ve la luz y da sus primeros pasos en la segunda mitad del siglo XIV en el ámbito de una Europa Occidental envuelta en un ambiente de profundos cambios que afectaban a todas las esferas de su realidad. Por un lado, el fin del sistema feudal y eventos como la Guerra de los cien años y el Cisma de Occidente o la Peste Negra soplaban aires alborotados sobre el Occidente medieval. Por otro lado, pero siempre comprendido como parte de una realidad indisoluble, estaban eclosionando nuevas formas de pensar como respuesta a un conocimiento científico e intelectual que se renovaba. Asimismo, surgirían una serie de sentimientos anticlericales ante el hecho de que el eje vertebrador de esta sociedad, la Iglesia, se encontraba en crisis al enfrentarse a un poder monárquico que iba cogiendo cada vez más fuerza¹⁹. Sin embargo, con ánimo de identificar el régimen de verdad que regía toda mentalidad y, por tanto, percepción y construcción de la realidad de este contexto, debemos poner sobre la mesa dos elementos. El primer elemento es el cristianismo como un tejido que lo engloba todo. Le Goff indicaba que se trataba, en el período medieval, de aquello que regía todos los aspectos

¹⁶Steger, Manfred, *Op.Cit.*, p. 25.

¹⁷Dodds Pennock, Caroline y Power, Amanda, *Op.Cit.*, pp.94-95.

¹⁸Esta sería la representación de la cuarta función autor foucaultiana que se refiere a la posición en la que acaba el autor tras la autorrepresentación que realiza sobre sí mismo en su propio discurso.

¹⁹Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, Fondo de cultura económica, México D.F., 2009, p.268.

de la vida sobre los cuales la Iglesia podrá establecer un cuasi monopolio²⁰. El segundo elemento es el feudalismo comprendido, según las aportaciones de Alain Guerreau, como un ecosistema, un sistema global cuyo plano de estructuración general se encontraba en la Iglesia²¹. Como tal, a pesar de que se trataba a estas alturas de un sistema que daba sus últimos tumbos, y todavía más en espacios como la corona de Aragón, las directrices por las cuales había ordenado el espacio, tanto físico como mental, del occidente medieval seguirían presentes en una dinámica de “memoria feudal”²². Así, ambos elementos, el cristiano y el feudal, se fusionan ya que uno no existe sin el otro a través de una relación de poder que tiene como resultado la realidad medieval. Ambos serán los que estructuren y regulen los conceptos de “verdad” y de “norma”, es decir, conformando el régimen de verdad imperante y que podemos identificar como sistema cristiano-feudal. Estos son, de una manera muy general, los trazos que conforman el esbozo de la realidad bajomedieval en la que se encuadran sir John Mandeville, su obra y sus primeros receptores.

2.1. El fenómeno mandevillesco. La conformación de una globalidad a partir del “texto primero”.

La confección del “texto primero” del *Libro de las maravillas del mundo* se habría completado para el año 1357²³ en lengua francesa anglonormanda. Esta fecha supondrá el punto de partida para una amplia difusión que comenzaría en las capas más altas de la sociedad, las grandes cortes europeas, pero que pronto se escurriría hacia las demás²⁴. Hablamos, pues, de una gran difusión en los dos primeros siglos posteriores a su nacimiento, traduciéndose a diferentes idiomas, adoptando formas diversas y convirtiéndose finalmente en todo un referente, llegando a ser visto como un *best seller* medieval que no podía faltar en la biblioteca de ningún personaje que se lo pudiese permitir²⁵. Será de este modo que sir John Mandeville y su obra serán utilizados por

²⁰ Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, pp. 149 y ss.

²¹ Guerreau, Alain, *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Crítica, Barcelona, 1984, p. 130.

²² Le Goff, Jacques, *Op.Cit.*, p. 157.

²³ En realidad, la fecha de redacción ha supuesto un debate debido a que, al existir tantas versiones del texto, la fecha no siempre coincide aunque siempre oscila entre el 1356 y 1357. La mayoría de los estudiosos se han decantado por aceptar esta última. Véase Letts, Malcolm, *Sir John Mandeville. The Man and his Book*, The Batchwork Press, Londres, 1949, p.17.

²⁴ Se conserva una versión métrica destinada a la recitación oral y que fecha del siglo XV. El profesor Moseley, uno de los mayores estudiosos del tema afirma que esta versión estaba destinada a un público sin la educación o experiencia necesaria para “apreciar la prosa extensa”. Véase Moseley, Charles, “The Metamorphoses of Sir John Mandeville”, *The Yearbook of English Studies*, vol.4, 1974, pp. 14-16. Lo que extraemos de aquí es que el texto estaría muy pronto presente en varios ámbitos de la sociedad.

²⁵ Por ejemplo, Ana Pinto comienza su edición del *Libro* aludiendo a la extraordinaria difusión de la obra. Indica que, exceptuando las Sagradas Escrituras, no existe otro libro de la época medieval, incluido el de

autores posteriores, surgiendo incluso una serie de viajeros que han sido definidos como “imitadores” de Mandeville como es el caso del *Libro del infante don Pedro de Portugal*²⁶. De su forma manuscrita, de la cual se conservan cerca de trescientos ejemplares, pasará a la imprenta y de ahí a las ediciones modernas. Es a esto a lo que nos referimos como “fenómeno mandevillesco”, el proceso mediante el cual sir John Mandeville y su obra se convierten en una pieza más del imaginario del Occidente medieval y post-medieval. Si bien el texto no desaparece nunca de las esferas de nuestra realidad, a partir del siglo XVI la obra había comenzado a ser cuestionada. Será en el siglo XIX cuando Mandeville y su obra entran en una profunda fase de descrédito con los estudios de Bovenschen, Warner y Nicholson²⁷, que se centran en la archivística propia de su contexto. Así, destapan toda clase de documentos de cronistas y viajeros de los siglos XV al XVII que mencionasen al tal sir John Mandeville, así como la enorme cantidad de fuentes utilizadas por el autor del *Libro* para la confección del mismo. Esto habría sido tomado como una prueba irrefutable de que el viaje no era real y que el autor era un merio plagiario o mentiroso. Se conforma, a partir de aquí, un complejo cuerpo de hipótesis acerca de la autoría mandevillesca, implicando otras figuras como Jean d’Outremeuse y Jean de Borugogne. Toda esta lucha discursiva entre académicos de diferentes disciplinas lleva a la conclusión de que, en realidad, no se sabe nada sobre esta enigmática figura²⁸.

Lo que tenemos ante nosotros es cómo un texto que interactúa con el mundo que conocía su autor, creando una “cosmología globalizante” a través de su Régimen de verdad (el sistema cristiano-feudal), circula de una manera tan vasta a través del tiempo

Marco Polo, que pueda equipararse al de Mandeville en el *ranking* de popularidad. Véase Pinto, Ana (ed.), *Los viajes de Sir John Mandeville*, Cátedra, Madrid, 2001, p.9.

²⁶ Por ejemplo Díaz Regañón, José María, *El libro de las maravillas del mundo : llamado selva deleytosa y viage a Jerusalem, Asia y Africa : según el códice M-III-7 de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial*, Creación, Madrid, 2014, p. 110. Otros defienden que, en realidad, se trata de una simple refundición de los motivos de los libros de viajes medievales. Véase Mejía Ruiz, Carmen, “El libro del Infante don Pedro de Portugal: estudio crítico y problemas de transmisión”, *Revista de Filología Románica*, nº 15, 1998, pp. 215-232, p. 217.

²⁷Bovenschen, Albert, *Die Quellen für die Reisebeschreibung des Johann von Mandeville: Inaugural Dissertation*, Universität Leipzig, Berlin, 1888; Warner, George F., *The Buke of John Maundevill, being the travels of Sir John Mandeville, knight, 1322-1356*, The Roxburghe Club, Westminster, 1889; Nicholson, Edward, “John of Burgundy, alias Sir John of Mandeville”, *Academy*, XXV, April 12, 1884, pp. 261-262.

²⁸Sobre la cuestión de la autoría véase Bennett, Josephine Waters, *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, The Modern Language Association of America, New York, 1954, pp. 87-216 o Deluz, Christiane, *Le livre de Jehan Mandeville: Une “geographie” au XIVe s.*, Institut d’Études Médiévales, Université Catholique, Lovaina, 1988, pp. 3-24. Termina indicando que “la mejor forma de acercarse a Mandeville es a través de su libro” véase p. 24.

y del espacio (geográfico e intelectual) que crea unas redes cuya conexión dibuja un mapa global. La recepción del texto supone, en sí misma, otra forma de interactuar con el mundo por parte de Mandeville cuyo discurso y el universo social en él inmerso se fusiona e influye en esos agentes que perciben la cosmología globalizante mandevillesca, pasando a formar parte de la misma. Se trata de un proceso de creación de una genealogía discursiva (Foucault) a través de la cual Mandeville pasa de ser una memoria individual que recoge lo propio de su memoria colectiva, a ser una memoria colectiva que se inserta en diversas memorias individuales. Inserta su saber-poder en sus receptores, los cuales a su vez tienen el mecanismo de su percepción (a través de sus regímenes de verdad, que pueden o no ser el mismo que el que tenía Mandeville) con el cual pueden alterar el significado del “texto primero” hacia la conformación de “textos nuevos” así como pueden hacer que esos “textos nuevos” se reconfiguren en un nuevo “texto primero”, siendo este el planteamiento que abordamos con el Mandeville aragonés.

2.2. El “texto primero” como texto global

Hemos visto, a grandes rasgos, cómo se conforma esa red que podríamos denominar como exterior de la globalidad formada a partir del “texto primero” del *Libro*. Nos adentraremos ahora en la globalidad creada en el interior de ese texto que, en esencia, es la representación de un mundo a partir del discurso y del lenguaje.

2.2.1. El imaginario global en el “texto primero”

Para que un discurso pase de lo local a lo global debe aferrarse a una serie de elementos que permitan que su saber-poder se pueda poner en situación de diálogo con otros agentes. Esa travesía de lo local a lo global debe comprenderse tanto en términos geográficos como en términos mentales. El primero en el sentido de que el texto abarca, en sí mismo y en su recepción, una red de espacios. El segundo se refiere a lo local como la mentalidad mandevillesca que pasa a lo global al entrelazarse con todas las demás. Así pues, los mecanismos o elementos que posibilitan esta entreconexión están en diversos vértices de los regímenes de verdad. En este caso atenderemos a una memoria que se construye a través de nociones de tiempo y espacio funcionan como el adhesivo al cual se adhiere la información mandevillesca en forma de diferentes mitos, personajes o seres monstruosos. Todo ello funciona a través de unos comportamientos “perceptivo-cognoscitivos”²⁹, es decir, la manera en la que el receptor percibe su realidad. Lo que

²⁹ Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, pp. 131-132.

veremos a continuación serán tres diferentes formas y elementos que construyen una lógica de imaginario global que permite el diálogo entre Mandeville como autor con sus receptores más contemporáneos.

El primer elemento es aquello que definíamos como el régimen de verdad del universo social mandevillesco: el sistema cristiano-feudal que será el que rige las concepciones de tiempo y de espacio que hacen que los otros dos elementos funcionen y se entiendan de una manera específica en el contexto medieval que nos concierne. Veíamos como tanto la memoria cristiana como la feudal eran la base del pensamiento del occidente medieval. En este sentido, el tratamiento que Mandeville le da tanto a la Biblia como a los santos, a Jesús y a Dios pone de manifiesto no solo la memoria cristiana, sino también la feudal. Desde el Edicto de Milán del año 313, la Iglesia cristiana se había fortalecido en el proceso de imponerse sobre lo pagano a través de la utilización de diferentes utensilios con los que esculpirían todos los rincones del universo social medieval hasta obtener ese sistema dominado por un discurso teológico cristiano. Se comprende de este modo que todo el entramado de figuras santas, documentos hagiográficos, ritos y festividades espirituales o mitos bíblicos funcionen de tres maneras. La primera es en una relación de poder de un discurso que se impone a otro, culminando en una espiritualidad laica o una “piedad popular”³⁰ que había comenzado a finales del siglo XI y desarrollándose plenamente en el XII, al mismo tiempo que el sistema feudal. Así, la segunda manera es la conformación de un régimen de verdad al entremezclarse con el discurso feudal. La tercera manera que reconocemos es que servirían esos elementos como una especie de clavos sobre los que se enganchan otros discursos como es el caso de Mandeville. En este marco, Weinstein y Bell buscan una aproximación “macrocósmica” hacia los santos y santidad como construcciones sociales³¹. André Vauchez se mueve también en esta línea al establecer que, a través del proceso de canonización y de los documentos hagiográficos y la recepción de ambos, podemos vislumbrar lo que diversos individuos de los ambientes sociales y culturales habían pensado de un personaje venerado y lo que éste significaba. Por otro lado, los encargados

³⁰Weinstein, Donald y Bell, Rudolph M., *Saints & Society. Christendom, 1000-1700*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 4-5. André Vauchez también se mueve en esta línea, indicando que “los documentos hagiográficos presentan un enfrentamiento, pacífico o conflictivo, entre la cultura de los estamentos dominantes y los subalternos”. Véase Vauchez, André, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, D’après les procès de canonization et les documents hagiographiques*, École française de Rome, Roma, 1981, p.4

³¹Weinstein, Donald y Bell, Rudolph M., *Op.Cit.*, p.2. Se citan autores que siguen esta línea como John Mecklin, Ludwig Hertling o Pitrim A. Sorokin.

de esos procesos de canonización y de la composición de fuentes hagiográficas eran, al fin y al cabo, personajes poderosos con unos intereses que plasmarán en esos discursos³² con el fin de encajarse en las memorias individuales para acabar convirtiéndose en una colectiva que tendría dos bases inquebrantables a finales de la Edad Media. Un Dios todopoderoso al que se debe una veneración y admiración máxima por un lado. Por otro lado, un modo de vida virtuoso alejado de lo carnal y de lo material. Así pues, uno de los receptores de todo este engranaje y que se encargará de completarlo para continuar el desarrollo de su maquinaria será, precisamente, sir John Mandeville que no solo utilizaba la Biblia como fuente sino composiciones hagiográficas como la *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine u otros documentos de una fuerza discursiva orientada hacia la teología cristiana como la *Historia Hierosolymitana* de Alberto de Aquisgrán. Veremos, pues, como esas dos bases inquebrantables que citábamos aparecen en el texto mandevillesco.

La primera base, la de un Dios cristiano todopoderoso está presente en todo el texto. Se trata de la presencia de un Dios cristiano como perfecto, único y verdadero creador y regidor de todo que jamás abandona al viajero Mandeville (ejemplos 1, 2 y 3). Es una figura de juez supremo que será el que siempre tendrá la última decisión del devenir de los tiempos (ejemplo 4). De esta primera instancia podemos extraer dos detalles. El primero se refiere a la confluencia entre lo feudal y lo cristiano en la figura de Dios. Theresa Tinkle diferenciaba un dios feudal y un dios universalista o creador en el *Libro de las maravillas*. Identifica el primero en la figura de Jesús que, para ella endosa una jerarquía estrechamente europea, cristiana y feudal. El segundo estaría identificado con un dios “amante universal” que estaría identificado con una “ley natural” de la que habla Mandeville (ejemplos 5, 6 y 7). La autora explica, sin embargo, que la descripción de un amor divino universal problematizaría el *status quo* de una visión que hoy veríamos como eurocéntrica y cristocéntrica, es decir la mentalidad de una supremacía cristiana y de la afirmación de una elección únicamente europea³³. Este es un punto que se puede identificar como un signo de globalidad. Se trata de un Dios omnipresente, creador de *todo* y que perdona a *todos*, a la humanidad en su globalidad siempre y cuando este se comporte de acuerdo con los ideales cristianos a imitación de Jesucristo (Ejemplos 8y 9).

³²Vauchez, André, *Op.Cit.*, p.4.

³³ Tinkle, Theresa, “Sir John Mandeville’s God(s)”, *EHC*, VOL.82, N°2, 2015, pp. 431-460.

La segunda base es la de un modo de vida virtuoso alejado de lo carnal y de lo material. Esto también es una idea que se salpica a lo largo de todo el texto, dando lugar a descripciones de lugares con “malas” o “buenas” costumbres, calificaciones que son dadas por el autor según el grado de acercamiento que estas tengan con un ideal de cristianismo primitivo (ejemplo 5). Finalmente, podríamos rastrear la confluencia de todos estos elementos aquí expuestos en la parte del *Libro* en la que Mandeville relata una conversación que habría ocurrido entre él y el sultán de Egipto (ejemplo 10). Aquí podemos observar de nuevo un vocabulario feudal (“servir”, “señor”) con el cual el autor conecta varios puntos. Pone en diálogo a los musulmanes, judíos y cristianos en relación a su compromiso con Dios y también a Mandeville como personaje cristiano que conversa con el sultán como personaje musulmán, dándose un intercambio de ideas que nos llevan hacia un pensamiento global en términos de interacción y conexión. Por otro lado, a través de esa crítica hacia la cristiandad medieval occidental propia de su contexto, el autor refleja en este pasaje esos pecados que serían la antítesis del modo de vida virtuoso que mencionábamos en escasas líneas anteriores.

Pasamos así a hablar del segundo elemento constructor de esa lógica de imaginario global en Mandeville. Hablamos de personajes, mitos y leyendas ampliamente extendidas en el occidente medieval y que encuentran su cabida en el texto mandevillesco. Se trata de una serie de imágenes mentales conformadas en este seno medieval pero que se construyen con elementos externos procedentes de otros contextos espaciales o temporales; la antigüedad y Oriente. Así, nos encontramos con todo lo que conlleva una imagen prodigiosa de Oriente, con sus diversas maravillas, donde se emplazarían los diferentes elementos de la mitología medieval como que Tierra Santa es el centro del mundo, el País de Cucaña³⁴ que en Mandeville podríamos identificar con la isla de Bragmep (ejemplo 5), la maravilla del cordero vegetal³⁵, el Preste Juan, las doce tribus de Gog y Magog expulsadas por Alejandro Magno y recluidas en los montes Caspios. Esto nos lleva a otra de esas ideas presentes en el imaginario medieval: el terror hacia los judíos y la llegada del Anticristo o un pensamiento escatológico. Otro elemento que se puede

³⁴Le Goff explicaba que el medievo tenía el País de Cucaña como una “versión original” de la Edad de oro: “El País de Cucaña, más un mundo al revés que un mundo primitivo, más una utopía que un mito”. Véase Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria...*, p. 39.

³⁵ En este ejemplo, Mandeville además lo compara con otra planta que existe en su tierra y, por tanto, no le parece tan maravilloso. Ese intercambio de información también establece una conexión entre el mundo occidental y el oriental del período. Véase Anexo I, ejemplo 11. Para una representación pictórica de este encuentro véase Anexo VII, 5.

añadir aquí es la referencia a diferentes personajes poderosos como Luis VII, rey de Francia que se había convertido en un ideal de caballero tras embarcarse en una cruzada en 1245, muriendo como mártir. La consecuencia de esto será una posterior santificación³⁶ y, por tanto, un paso hacia ese imaginario del que hablamos. Todos los personajes que aparecen, históricos, bíblicos y mitológicos o legendarios, responderán a ese imaginario establecido de los primeros receptores del texto mandevillesco. Lo que observamos es que Mandeville reúne en su texto una serie de componentes de un imaginario que, de este modo, pasa a ser de una globalidad espacio-temporal³⁷. En este sentido de conexión del mundo, se defiende que sir John Mandeville había sido el introductor de algunos cuentos, así como había sido el encargado de difundir leyendas ya presentes pero que a partir de él cogen fuerza en el imaginario medieval como es el caso de la procesión del *Juggernaut*³⁸.

2.2.2. La imagen del mundo del autor del “texto primero”: La “cosmología globalizante”.

Obtener la imagen completa que tenía el autor del *Libro* en su cabeza a la hora de percibir el mundo que lo rodeaba es una tarea que podríamos tildar de imposible puesto que las actividades perceptivo-cognoscitivas son únicas para cada persona. Por tanto, en ningún caso se pueden recrear en su totalidad y, mucho menos en el caso de una persona que existía y percibía su realidad siete siglos atrás. Sea como fuere, lo que podemos identificar es que el *Libro* responde a la actividad perceptivo-cognoscitiva de su autor a través de lo visto, lo oído y lo leído. Así, es a través de estos tres elementos cómo Mandeville percibe su mundo, su intento de *Cosmología globalizante*. Esto se realizará a través del filtro de su régimen de verdad y enganchándose en esos puntos que veíamos anteriormente, imponiendo su discurso sobre otros³⁹.

³⁶ Rodríguez Temperley, M^a Mercedes (ed.), *Juan de Mandevilla. Libro de las maravillas (MS.ESC. M-III-7)*, Secrit, Buenos Aires, 2005, p. 167, nota 19. Encontramos a San Luis en el texto de Mandeville en el fol. 3r del Ms.Esc.M-III-7, correspondiente a la p.13 de la edición citada: “En su tiempo entro en la tierra el rrey de Francia Sant Loys, et combatio a eill et fue preso et empresonado”.

³⁷ Para una aproximación más profunda sobre los mitos que aparecen en Mandeville véase Villalba Ruiz de Toledo, F. Javier y Novoa Portela, Feliciano, “Los mitos medievales en la obra de John Mandeville”, *Isimu*, 9, 2006, pp. 37-56.

³⁸ Moseley, Charles, “The Marvels, the Mystery, the Man: Reflections on re- reading Mandeville’s Travels”, *Forma de Vida*, febrero de 2022, <https://formadevida.org/moseleyfdv22>, consultado el 24 de junio de 2023. Para una representación pictórica de esta escena, véase Anexo VII, 6.

³⁹ Recordar que Foucault no entendía el poder en términos de una dominación de connotación negativa. El poder, en este caso discursivo, se ejerce de una manera pluridireccional, dialogante y retroalimentaria. Véase, por ejemplo, Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979, pp. 154-155.

Habíamos visto que el *Libro* formaba parte de una genealogía discursiva. Este es un concepto que se vuelve crucial a la hora de cuestionarnos por el método por el cual el autor había compuesto su obra. Se trata de la *compilatio* medieval con la que Mandeville autor había consultado un amplio número de fuentes cuya variedad es tan grande como las temáticas que nos encontramos en el propio Mandeville⁴⁰. Desde obras enciclopédicas, textos hagiográficos, otros libros de viajes y textos literarios como la *Novela de Alejandro* o la *Carta del Preste Juan*. El autor selecciona aquellas partes que le interesaban para construir la suya propia de un modo armónico, convirtiendo su texto en un transmisor de un fuerte equipaje informativo. Así, han sido numerosos los estudiosos que defienden esa imagen mandevillesca como un verdadero erudito, como una persona culta y extraordinariamente leída⁴¹.

Con todo, Sir John Mandeville autor, esa figura de la que nada sabemos con certeza, hace partir a sir John Mandeville personaje, el caballero inglés, de su tierra el día de San Miguel del año de 1322, embarcándolo en la aventura de la que nos da cuenta de las diferentes esferas culturales, políticas, religiosas y medioambientales que convivían en un mismo mundo en ese siglo XIV. Es un mundo habitado por toda clase de seres cuya conexión más elemental es que todos son creación divina⁴². Aquí se incluyen incluso los seres monstruosos, cuya recopilación por parte del autor del *Libro* ha hecho que fuese definido, precisamente, como un verdadero “catálogo de maravillas”⁴³. Esos seres habían sido emplazados en la parte lejana de Asia, concebida como un receptáculo de sueños, mitos y leyendas, o el “horizonte onírico” del que hablaba Le Goff⁴⁴. El *Libro de las maravillas* contiene ejemplos de seres maravillosos en los Lugares Santos como el

⁴⁰Christiane Deluz dedica varias páginas de su estudio a un análisis metodológico de las fuentes mandevillescas. Véase Deluz, Christiane, *Le livre de Jehan Mandeville: Une “geographie” au XIVe s.*, pp. 40-59. Para un listado de las principales fuentes utilizadas por Mandeville, véase Anexo II.

⁴¹Estaríamos ante la tercera función-autor de Foucault: la relación de atribución. Aquí el autor pasa a ser definido por lo que se dice o se escribe sobre él, en este caso Mandeville es un erudito porque lo establecen diversos autores como Rubio Tovar, Joaquín, “Un viaje de novela: Las maravillas de Juan de Mandavila” en *Viajes medievales*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2005, pp. XLII – LXVI, pp. XLVI-XLVII.

⁴²Benjamin Braude explicaba que los términos de Asia, África y Europa, aunque existían centurias antes, no significan lo que significan hoy. Eran regiones de un mundo pero no continentes separados y que, como podemos observar en los mapas medievales, Europa, Asia y África en particular, representaban poco más que la parte costera expuesta al mar Mediterráneo. Véase Braude, Benjamin, “The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods.” *The William and Mary Quarterly*, vol. 54, no. 1, 1997, pp. 103 – 142, p.109.

⁴³Por ejemplo Castro Hernández, Pablo, “El libro de viajes como enciclopedia: Un catálogo de monstruos y maravillas en Los Viajes de Sir John Mandeville”, *Revista Sans Soleil – Estudios de la Imagen*, vol.5, nº2, 2013, pp.188-201.

⁴⁴ Le Goff, Jacques, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983, p.266.

gigante Andromades o las *gentes de muy marauellosa condition* de los desiertos hacia Siria pero, sin duda, la gran mayoría de monstruos se concentran, precisamente, en el Lejano Oriente. Una gran variedad de humanos monstruosos herederos de la antigüedad y que aparecían representados en los confines de los *mappamundi* medievales. Vincent de Beauvais los recopila en sus *Speculum historiale* y *Speculum naturale*, ambas empleadas como fuentes por el autor Mandeville. Se había dado un cuestionamiento medieval de si estos seres eran hijos de Adán, un tema en el que San Agustín centrará parte de su *Ciudad de Dios*. La conclusión agustianana será que si que son descendientes de Adán y, como parte de la creación divina, no hay cabida para interpretarlos como un error⁴⁵. Esta es la idea de la que beberá Mandeville, que integra a estas figuras dentro del conjunto de la humanidad. Con ello, aunque la mayoría se concentran en una serie de islas que, por otro lado, conecta entre ellas, no los emplaza solo en los confines de la tierra y se separa de sus fuentes al no repetir todas sus connotaciones negativas, ofreciendo a sus receptores un intento de explicar el por qué de la rareza de estas criaturas, concluyendo que todos son redimibles⁴⁶.

Por otro lado, el itinerario que nos ofrece está compuesto de diferentes rutas y vías que se conectan entre ellos en una idea de brindar a sus receptores con caminos alternativos para que estén invitados a emprender un viaje similar, sea cual sea su situación⁴⁷. Esto lo podemos ver en los ejemplos 12 y 13. De todos modos, el autor también es cauteloso e indica los peligros que conllevaban un periplo así, como vemos en el ejemplo 14. En esta línea, Karma Lochrie indicaba que Mandeville presentaba un “globo estriado”⁴⁸ que configura Jerusalén en el medio del mundo, rodeado por el Egipto Islámico, Siria y el Sinaí. Una vez visitados estos lugares, el viajero se aventura hacia los territorios más alejados del globo (desde un punto de mira europeo) y es ahí cuando pone especial atención sobre la característica esférica y circumnavegable de la tierra, algo que llevaría a los viajeros de vuelta a casa. De aquí podemos extraer de nuevo esa idea de un itinerario siempre conectado pero también siempre circular. Este planteamiento encajaría, de hecho, con una concepción ciclo-lineal del tiempo pero también con una idea de

⁴⁵Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1986, pp. 238-239.

⁴⁶Un ejemplo paradigmático de esto es la conversación que Mandeville plasma entre un ermitaño y un sátiro en los desiertos de Egipto. Véase **EJEMPLO 51 OFRECEMOS TAMBIÉN UNA IMAGEN**

⁴⁷Para un estudio sobre las rutas ofrecidas en el *Libro*, véase Higgins, Iain Macleod, *Writing East: the “travels” of Sir John Mandeville*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1997, pp. 66-68.

⁴⁸Lochrie, Karma, “Provincializing Medieval Europa: Mandeville’s Cosmopolitan Utopia”, *PMLA*, VOL.124. n°2, 2009, pp. 592-599, p.592.

renovación de los tiempos ante un mundo que envejece. Es decir, tras mostrar los Lugares Santos, muchos de ellos en decadencia y en ruinas⁴⁹, Mandeville inserta sociedades con comportamientos virtuosos, tanto si son cristianos como si no lo son, hasta llegar a un pasaje identificado comunmente como “el Valle Peligroso” cuyos elementos nos permiten observarlo como un reflejo del Purgatorio, para finalmente llegar a un Paraíso al cual no puede acceder, por lo que el último punto del viaje es su retorno a casa, donde se arrepiente por todos sus pecados. Le Goff indicaba que una de las tendencias principales de la renovación escatológica cristiana se basa en elementos helénicos como el tiempo circular, así como también elementos gnósticos que afirmaban que el mundo, así como el hombre, debía seguir un recorrido circular. Así, el hombre y el mundo se alejaba de Dios desde la creación, se abisman en las tinieblas para luego emerger con ayuda de Dios que envía un salvador. Finalmente, el mundo, el hombre y el salvador retornan a la luz o al origen⁵⁰. Podríamos plantear, pues, que esto es lo que Mandeville refleja a través de su texto, evocando a sus receptores más inmediatos que ese lugar prometido en el pasado volverá a serles dado en el futuro si sirven a su Señor de un modo apropiado. Ante esta idea, Higgins concretiza que esta evocación se haría tanto en términos cristianos como en términos feudales⁵¹. Es decir, vemos una vez más como todo retorna a la base principal que es ese régimen de verdad que aquí definimos como cristiano-feudal y que nos recuerda que sir John Mandeville tenía, al fin y al cabo, un punto de mira del Occidente medieval.

3. Del centro a la periferia: La entrada de un texto global en un contexto periférico.

En las líneas anteriores se ha asistido al intento de definir el *Libro* de Mandeville como un texto global, tanto en su contenido como en su recepción. Sin embargo, se trata de un discurso que viene de un espacio que podemos concebir como el “centro” del Occidente medieval, tanto si el “texto primero” pertenece a la rama continental o insular. Ese “texto primero”, como vimos, se explica a través de ese contexto central, en medio de aquellos procesos históricos “generales”. Sin embargo, vemos como el texto se inserta también en espacios que podemos ver como “periféricos”⁵², en las esquinas de ese

⁴⁹Son muy comunes las citas como la que tenemos en los ejemplos 15 y 16, ambas con implicaciones escatológicas.

⁵⁰ Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 58.

⁵¹ Higgins, Iain Macleod, *Op.Cit.*, p.34.

⁵²Véase Wallerstein, Immanuel, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Akal, Madrid, 2004 y Canaparo, Claudio, *La cuestión periférica. Heidegger, Derrida,*

Occidente medieval. Este es el caso de la Corona de Aragón, cuya realidad se explica en relación con el contexto europeo y también el contexto peninsular en conjunto pero que, a su vez, tiene su propia realidad. Será esto lo que hará que el “texto nuevo” aragonés sea al mismo tiempo un segundo “texto primero”.

Antes de adentrarnos más, debemos explicar que comprendemos los conceptos de “centro” y de “periferia” como constructos sociales cuya caracterización depende de una relación de poder de un espacio sobre otro. Ese poder significa una dominación del espacio “centro” en términos culturales, políticos, religiosos y/o económicos. Es decir, el espacio central impone su discurso sobre el espacio periférico. En este sentido, la localización geográfica física poco tiene que ver, los espacios se definirán a través del lenguaje y los discursos y relaciones de poder que tienen al interactuar con los demás⁵³. Así pues, en el caso del presente trabajo nos encontramos con dos polos de poder “centro” o “central” que se impone sobre otros espacios que podemos identificar como periferias. El primer polo sería ese que ya vimos, el Occidente medieval (incluida la corona aragonesa) como centro sobre el espacio periférico que sería Oriente. El segundo polo es el que veremos aquí, el centro europeo sobre la corona aragonesa. Por otro lado, podemos también concebir una realidad en la que la propia periferia se convierte en centro. Esto lo comprenderemos en páginas posteriores cuando tratemos que la corona Aragonesa vivía una época de expansionismo hacia los territorios del Mediterráneo al mismo tiempo que se conformaba como un verdadero campo cultural y científico con grandes avances que pondrían a esta corona en el punto de mira ante el conjunto europeo.

3.1. La entrada del nuevo “texto primero” en Aragón: El manuscrito escurialense.

Entre aquellos cerca de trescientos manuscritos que se conservan del *Libro de Mandeville* a lo largo y ancho del planeta, solo hay uno que está escrito en lengua hispánica. Este ejemplar, que actualmente se encuentra guardado en la Biblioteca de El Escorial bajo la sinatura de M-III-7, está redactado a una sola mano en aragonés con

Europa, Peter Lang, New York, 2021. La herramienta que nos ayudaría a entender la construcción de espacios centrales o periféricos a partir del lenguaje es la geopistemología. Véase Canaparo, Claudio, “Geo-Epistemología” en Biagini, H.E. y Roig, Arturo (eds.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Biblos, Buenos Aires, 2009.

⁵³Esto es lo que Claudio Canaparo identifica con una “arquitectura invisible”, explicando que los lugares son transitorios, son algo que van a dejar de ser precisamente porque se definen por constructos variables con el devenir de la historia. Véase Canaparo, Claudio, *La cuestión periférica. Heidegger, Derrida*, *Europa*, Peter Lang, New York, 2021, p. 13.

influencias del catalán, castellano, francés e inglés. Contiene algunas notas marginales de otras manos, y de distintas épocas tanto en castellano y aragonés como en latín y en francés. Se trata de un manuscrito de aspecto sobrio y carece de iluminaciones, así como omite (de forma accidental o adrede) dos de los abecedarios que sí aparecen en otros manuscritos. Es decir, de los alfabetos griego, caldeo, egipcio, judío, árabe y persa, al M-III-7 le faltan los dos primeros⁵⁴. En cuanto a la fecha de redacción, el hecho de que al códice le falten los ocho primeros folios y la inexistencia de referencias que aporten este dato hacen que se trate de una incógnita que ha llevado a situarla entre finales del siglo XIV y principios del XV.

Sea como fuere la primera referencia al texto de Mandeville en el territorio peninsular es el trece de agosto del año 1380. Este día, el futuro don Juan I de Aragón escribía al rey francés Carlos V deseoso de recibir la *cosmología globalizante* mandevillesca: “(...) Molt car avoncle, nos nos delitam molt en legir e axi propiament en frances com en nostra lengua mateixa, perque us pregam que ns vullats enviar tres llibres escrits en lenguatge frances, ço es les canoniques Françaça, Titus Livius e Mendievila, e regraciari ho hem molt a la vostra serenitat (...)”. Sin embargo, resulta probable que esta petición nunca se llegase a cumplir dado que los últimos momentos de la vida del rey Carlos V se habían definido por la enfermedad que le llevaría la muerte para abril de ese año 1380. Además, se conserva otra carta de don Juan I, fechada del veinte de octubre de 1380. En esta segunda epístola vuelve a pedir “lo libre de Johan de Mendrevile”, esta vez a la duquesa de Bar⁵⁵. Lo que nos encontramos aquí, además de un claro interés por el texto mandevillesco, es la interacción entre el espacio que hemos definido como periférico con el central que sería la corte francesa. El rey Carlos V, conocido como “el rey sabio”, era un gran amante de las artes, las humanidades y las ciencias. Es preciso anotar que se trataba del dueño del manuscrito mandevillesco más temprano que conservamos: el MS.de París 4515, guardado en la Biblioteca Nacional de París y datado de 1371. Por tanto, observamos como existe un lapso de tiempo relativamente corto entre la redacción de este manuscrito y la petición del infante don Juan. Esto significa que, para entonces, el texto mandevillesco ya sería ampliamente conocido entre las cortes europeas.

⁵⁴ Observaciones realizadas por Díaz Regañón. Véase Díaz Regañón, José María (ed.), *El libro de las maravillas del mundo...*, pp.40-41 y p.72.

⁵⁵ Ambas epístolas se recogen en Rubió i Lluch, Antoni (ed.), *Documents per a la història de la cultura catalana medieval*, vol.II., Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2000, p. 221 y p. 225. Véase Anexo III.

3.2. La recepción historiográfica del texto en Aragón.

En su edición del manuscrito escurialense, la profesora Rodríguez Temperley expresaba que, a diferencia del resto de Europa, el estudio del *Libro* era poco extenso en la Península Ibérica y planteaba que la razón radicaba en el hecho de que fuese una traducción o por tratarse de un viaje ficticio⁵⁶. Sin embargo, precisamente tras haber explorado aquellos conceptos de “centro” y de “periferia” y las relaciones de poder que se dan entre ellas, también podríamos explicar la falta de estudios peninsulares según estas nociones. Al igual que en todos los ámbitos, en las comunidades académicas se dan también una serie de relaciones de poder que ocasionan que unas tendencias se impongan sobre otras. Esto tiene su origen, según Wallerstein, en el hecho de que la institucionalización de las ciencias sociales se había dado en el momento en el que Europa confirmaba su dominio sobre el resto del mundo⁵⁷. Sería de este modo como cinco lugares estratégicos (Gran Bretaña, Alemania, Italia, Francia y más tarde Estados Unidos) se convierten en el punto de fuga, el centro desde el cual se imponen los esquemas del saber-poder y la forma de aplicarlos y desarrollarlos. Mientras tanto, los espacios periféricos actúan en una suerte de mimesis. Esto es un proceso que se conoce como la colonialidad del saber⁵⁸.

Así pues, en el caso de Mandeville, ese centro del cual emana el saber-poder es Inglaterra, que se había apropiado del discurso mandevillesco al ser tomado el autor como “padre de la prosa inglesa”, vinculándose su nombre en múltiples ocasiones a Chaucer y convirtiéndose en un verdadero personaje encarnado en el imaginario inglés⁵⁹. Marsh hacía alusión a que durante mucho tiempo el campo de la literatura inglesa había considerado a Mandeville como “suyo propio”, algo que puede parecer paradójico pues fueron ellos precisamente los que habían probado que la obra había sido originalmente compuesta en francés y, seguramente, en el continente. En cualquier caso, explica Marsh

⁵⁶Además de estas anotaciones, la autora nos ofrece una lista en la que expone la presencia o falta de ella en los principales autores de referencia de la literatura hispánica medieval y en estudios particulares sobre el tema desde el último cuarto del siglo XIX hasta la actualidad. Véase Rodríguez Temperley, M^a Mercedes (ed.), *Juan de Mandevilla. Libro de las maravillas (MS.ESC. M-III-7)*, Secrit, Buenos Aires, 2005, pp. 21-23.

⁵⁷Wallerstein, Immanuel, *Abrir Las Ciencias Sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de Las Ciencias Sociales*, Siglo XXI, México D.F., 1996, p.32.

⁵⁸Se trata de un concepto desarrollado por el sociólogo Anibal Quijano para demostrar la existencia de un enraizado eurocentrismo en las esferas del saber. Véase Quijano, Anibal, *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales en el mundo: las brechas del conocimiento*, Unesco, México D.F., 2010.

⁵⁹Es ilustrativo en este sentido la siguiente cita de Alfred Pollard cuando se realiza el destape informativo sobre la autoría mandevillesca: “Se rompe en pedazos aquella ilusión de la infancia de que existiera un Sir John Mandeville que habría nacido en Saint Albans y que hubiese realizado todos esos viajes para luego plasmarlos en un libro inglés”. Véase Pollard, Alfred (ed.), *The Travels of Sir John Mandeville. The version of the Cotton Manuscript in modern spelling*, Macmillan, London, 1900, p.7.

de este modo que los estudiosos de otros países habían “rechazado” durante mucho tiempo las numerosas traducciones del *Libro* en sus respectivos idiomas⁶⁰. Así, el manuscrito escurialense ha sido editado un total de seis veces, solo dos de ellas siendo en España por parte de Pilar Liria Montañés en Zaragoza (1979) y después por José María Díaz Regañón en Madrid (2014). Por otro lado, los impresos castellanos del siglo XVI han sido editados en la Península en más ocasiones, contando cinco de un total de seis⁶¹.

Por otro lado, en cuanto al estudio de los aspectos históricos de la entrada del texto en Aragón, las aportaciones también son reducidas en comparación con el caso inglés. Hasta años recientes, se habría justificado la petición del *Libro* por parte de Juan I con un gusto por lo extraño, reduciéndose su significado a un compendio de maravillas. Rodríguez Temperley es la primera en hacer un llamamiento a posicionar nuestras lupas en campos más amplios a la hora de estudiar la llegada de Mandeville a la Península, aludiendo a una búsqueda de la funcionalidad en clave política del texto mandevillesco en la corona aragonesa a finales del siglo XIV⁶². Además, también indica que estudiosas como Bennett o Liria Montañés solo citaban las peticiones de la obra a la corona francesa sin ir más allá, denunciando que solo lo hacían en “una necesidad de contar con una traducción a la lengua vernácula en la que el texto francés habría servido como modelo” o, como lo traducimos aquí, para servir al centro del saber-poder. Una vez expuestas estas bases generales, esbozaremos tres líneas de justificación para la entrada del texto en la Península Ibérica. Una primera línea es aquella que defiende que el texto fue pedido en un afán de curiosidad y gusto por lo extraño. Una segunda línea es la que defiende las motivaciones políticas de dicha petición. Como tercera y última línea ofrecemos la nuestra propia que se corresponde con una idea global encuadrada dentro de ese simbolismo de renovación de los tiempos que veíamos en líneas anteriores.

La primera línea de justificación fue la propuesta de aquellos primeros interesados en la incorporación mandevillesca en el ámbito hispánico. El hispanista y cervantista inglés William James Entwistle pone las bases de esta tradición en 1922 con su paradigmático artículo *The Spanish Mandevilles* para la revista *Modern Language Review*⁶³, convirtiéndose en el documento de referencia para todos los estudiosos que le

⁶⁰Marsh, John Osborn, *The Spanish Version of Sir John Mandeville's 'Travels'. A Critical Edition*, University of Wisconsin, 1950, (Tesis Doctoral inédita), pp.3-4.

⁶¹ Ofrecemos una tabla con las distintas ediciones del manuscrito escurialense en el Anexo IV.

⁶²Véase Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Narrar, informar, conquistar: los Viajes de Juan de Mandevilla en Aragón”, *Studia Neophilologica*, LXXIII, 2, 2001, pp.184-196.

⁶³ Entwistle, William, “The spanish Mandevilles”, *Modern Language Review*, XVII, 1992, pp. 251 – 257.

seguirían en el estudio del Mandeville peninsular. Así pues, asistimos al reflejo de lo que explicábamos en cuanto a la imposición del saber-poder del centro a la periferia. Si bien existen algunas referencias anteriores como la de Menéndez Pelayo en su *Orígenes de la novela* (1905-1910) que defendía la presencia de rasgos mandevillescos de corte fantástico en obras como *Tirant lo Blanch*, *La tempestad*, *Gulliver* y *Robinson Crusoe*⁶⁴, antes de la publicación de Entwistle, poco había atraído la idea de estudiar a Mandeville. Entonces, Inglaterra impone el estudio del texto mandevillesco hacia la Península y, con ello, también la forma de abordarlo. No resulta demasiado sorprendente que si en Inglaterra predominaba el estudio literario del texto, el estudio del mismo en la Península seguiría esos pasos y, por tanto, Juan I tenía que haber pedido la obra porque le interesaba sus rasgos más literarios en una suerte de curiosidad y entretenimiento. En 1949, la filóloga sueca Regina af Geijerstam preparaba su edición del manuscrito escurialense para su tesis doctoral. Sin embargo, al enterarse de que John Osborn Marsh estaba haciendo lo mismo desde Wisconsin, decidió abandonar la tarea. De esta manera, contamos con la tesis inédita de Marsh en la que, si bien no da explicaciones sobre las razones por las que el texto hubiese podido entrar en la Península, se centra en intentar demostrar la influencia mandevillesca en Cristóbal Colón, al igual que haría Chris Zacher ya en 1988⁶⁵. Esto demuestra que, aunque para 1997 la italiana Alda Rossebastiano volviese a justificar la petición del texto por un gusto por las curiosidades, las miras ya se estaban ampliando hacia aspectos que oscilaban más hacia lo científico.

Pasamos así a la segunda línea de justificación, liderada por la filóloga argentina María Mercedes Rodríguez Temperley. Es importante subrayar que esta estudiosa es la que más trabajos ha dedicado al Mandeville hispánico, tanto en su versión manuscrita como impresa. Así, tras haber abordado las múltiples esferas de la realidad mandevillesca, será ella quien abra el camino hacia otras miradas para la llegada de sir John Mandeville a la corona aragonesa. En un artículo de 2001 y en el estudio preliminar de su edición del manuscrito publicada cuatro años más tarde, Rodríguez Temperley da cuenta de datos

⁶⁴Díaz Regañón, José María (ed.), *El libro de las maravillas del mundo : llamado selva deleytosa y viage a Jerusalem, Asia y Africa : según el códice M-III-7 de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial*, Creación, Madrid, 2014, p.107.

⁶⁵Zacher, Chris., "How Columbus read Mandeville's travels" en Varela, Consuelo (ed.), *Actas del Primer Encuentro Internacional Colombino* (noviembre de 1988), Turner, 1988, pp.155-160. Otros autores que defienden esta influencia son Keen, Benjamin, *The Life of The Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1959, p.18.; Morison, Samuel, *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*, p. 454; Taviani, Paolo, *Christopher Columbus: The Grand Design*, p.448. En el ámbito del estudio mandevillesco esta influencia es ampliamente aceptada. Algunos ejemplos son Díaz Regañón, Entwistle, Bennett o Deluz.

históricos que refuerzan la idea de que Mandeville había sido leído por esta corona para la expansión de su reino hacia Oriente así como para la recuperación de los Lugares Santos en una renovada idea de cruzada que buscaría una colaboración cristiano-mongólica. Para la defensa de estas ideas, la filóloga ofrece tres cuestiones vinculadas a los reinados de Pedro IV y Juan I de Aragón, considerándolas piezas de un programa político destinado a la obtención de datos sobre el Lejano Oriente con el fin de reforzar la presencia aragonesa en esos lugares. Así, la primera cuestión que presenta es la obtención de otros documentos de contenido similar acerca de Tierra Santa y las regiones de Oriente. La segunda cuestión es el interés que se manifiesta en la corona aragonesa por instrumentos científicos de uso geográfico y astronómico. Por último, la tercera cuestión es el desarrollo de la cartografía que se había dado en el reino⁶⁶. Tanto en su artículo como en su edición, culmina sus hipótesis defendiendo la influencia que el texto habría tenido en Colón como una prueba de que el *Libro* podía ser leído de manera geográfica, una idea que extrae del ya citado Chris Zacher⁶⁷.

En el año 2014, José María Díaz Regañón publica en Madrid su edición del manuscrito aragonés del *Libro de las maravillas* y seguirá la línea de la autora anteriormente mencionada, hablando de “una preocupación ultramarina, mediterránea y oriental” en favor de una expansión aragonesa. Díaz Regañón, sin embargo, no abandona radicalmente aquella primera línea de justificación, exponiendo que las “creencias antiguas, ritos extraños, leyendas, fenómenos anormales o naturales terrestres y celestes, y otras cosas admirables” responderían a los gustos por las artes mágicas y los intereses alquímicos y astrológicos del rey Juan I⁶⁸. Un aspecto en el que Díaz Regañón supone una innovación es en ofrecer el recorrido histórico del manuscrito escurialense, ofreciendo a Ramón de Perellós como el posible autor. Además, en aras de dar con alguna razón para la desaparición de los primeros folios del manuscrito, Díaz Regañón rastrea el recorrido del manuscrito desde el siglo XVI, cuando se plantea que perteneció a Jerónimo de Zurita, al siglo XVII, cuando el códice pasa a formar parte de la biblioteca del Conde-

⁶⁶Rodríguez Temperley, M^a Mercedes, “Narrar, informar, conquistar: los Viajes de Juan de Mandevilla en Aragón”, *Studia Neophilologica*, LXXIII, 2, 2001, pp.184-196 y Rodríguez Temperley, M^a Mercedes (ed.), *Juan de Mandevilla. Libro de las maravillas (MS.ESC. M-III-7)*..., p.53 y pp. 80-87.

⁶⁷Rodríguez Temperley, M^a Mercedes, “Narrar, informar, conquistar...”, p.193; Rodríguez Temperley, M^a Mercedes, *Juan de Mandevilla. Libro de las maravillas (MS.ESC.M-III-7)*..., pp. 87-88.

⁶⁸ Díaz Regañón, José M^a, *Op.Cit.*, pp. 56-58.

duque de Olivares, de quien pasará en 1655 a la Biblioteca de El Escorial donde se encuentra a día de hoy⁶⁹.

Habiendo bebido de estas dos líneas y teniendo en cuenta aquel entramado que exponíamos acerca de la globalidad de la obra, ofreceremos a continuación una posible tercera línea de justificación que aquí solo podrá ser un esbozo que puede cobrar sentido atendiendo a la totalidad del trabajo. Así pues, esta tercera línea está destinada a entender la llegada de sir John Mandeville a la corona aragonesa desde una perspectiva que trate de abarcar tres posibilidades, dos de las cuales irían paralelas una a la otra y la tercera sería una fusión de ambas. Así, en el primer cubículo encajamos la posibilidad de que el texto respondiese a esos intereses expansionistas de la corona aragonesa, atendiendo a las esferas política, religiosa, económica y cultural de esta expansión. Asimismo, en este primer cubículo establecemos también una posibilidad alternativa de que el *Libro* fuese pedido como parte de la creación de un campo cultural aragonés. Justificamos el texto en un contexto que ha sido definido como una dinámica de “humanismo” en este reino durante el período en el que Juan I escribe aquellas epístolas, en la cual proliferaban las traducciones al lenguaje aragonés, se daba un interés científico y artístico y un marcado talante moral en el pensamiento. En el segundo cubículo posicionamos la posibilidad de que todo lo anterior había interpretado su papel para que una “periferia” (la corona aragonesa) se interesase en un texto “central”, englobándose todos los aspectos en una u otra idea de renovación: renovación del territorio, renovación del pensamiento, renovación de la política, del arte, de la cultura y, en última instancia, la renovación de los tiempos y del mundo en su totalidad.

4. El contexto de recepción del “segundo texto primero” en la Corona de Aragón.

Enredada en el convulso entramado de realidades que ocurrían en el contexto del Occidente medieval, nos podemos encontrar con una corona aragonesa cuya vivencia se explica, como ya hemos visto, en relación a todo eso pero también en relación al conjunto peninsular bajomedieval y en relación con su propio contexto particular. Así, daremos a continuación breves pinceladas acerca del contexto peninsular ante la realidad europea y por sí mismo, antes de observar el caso particular aragonés. Si bien el texto fue pedido por Juan I, con el fin de ampliar nuestros horizontes para nuestra situación del texto en el

⁶⁹ Díaz Regañón, José M^a, *Op.Cit.* pp. 47-52.

reino aragonés bajomedieval (tratar la periferia o lo local desde una perspectiva global), extenderemos la línea temporal tanto hacia delante como hacia atrás. Así, el período que trazaremos se corresponde cronológicamente con los reinados de Pedro IV (1344-1387), Juan I (1387-1396) y Martín I (1396-1410).

4.1. El contexto de la Corona Aragonesa en el conjunto peninsular

Los reinos hispánicos se verán encarrilados en aquellos rasgos generales que esbozábamos acerca del contexto europeo por lo que se enfrentarán a una crisis agrícola que ocasionaría hambrunas que trataban de paliarse a través de la artesanía y el comercio. Sin embargo, a partir del año 1361, llegaría la Guerra de los Cien Años al territorio peninsular y complicaría la situación⁷⁰. Es decir, observamos como una guerra que se había desatado entre “los dos reinos más poderosos de Occidente, Francia e Inglaterra”⁷¹ se irradia hacia las periferias como es el caso peninsular. Ante estos elementos, la Corona de Castilla se había visto más afectada que la Corona Aragonesa, cuya presencia en el Mediterráneo le ofertaría la posibilidad de comerciar con territorios que no estaban inmersos en la crisis ni en la contienda. En la primera mitad del año 1348, la Peste Negra penetraría en los territorios hispánicos a través de diversas entradas como la zona oriental de los Pirineos y los puertos del Levante, teniendo su impacto en todos los ámbitos. En este caso, la corona aragonesa es la que se ve más aquejada al tratarse de una zona costera⁷². Con todos estos ingredientes, una tensa y desordenada atmósfera rodeaba a los habitantes de la Península Ibérica y que solo empeoraba con la actitud de los poderosos que trataban de reforzar sus posiciones en detrimento de los grupos más bajos, así como con los diversos conflictos políticos y religiosos que se estaban desarrollando. Entre los años 1351 y 1369 se desata la Guerra Civil Castellana, enfrentando a Pedro I de Castilla y a su hermanastro Enrique II que se disputaban el ascenso al trono ante un problema sucesorio. Esta contienda estaba enmarcada dentro de la Guerra de los Cien Años y en el fin de las actitudes de tolerancia y convivencia con la comunidad judía en el territorio hispánico. Surgen de este modo las llamadas juderías castellanas. En el interior de esa Guerra Civil Castellana, surge el conflicto entre las coronas aragonesa y castellana que se

⁷⁰Allmand, Christopher, *La Guerra de los Cien Años. Inglaterra y Francia en guerra, c. 1300 – c. 1450*, Crítica, Barcelona, 1990, pp.42-43.

⁷¹Baschet, Jerome, *Op.Cit.*, p. 267.

⁷²Ruiz de Loizaga, Saturnino, *La Peste en los Reinos Peninsulares según documentación del Archivo Vaticano (1348 - 1460)*, Museo Vasco de Historia de la Medicina y de la Ciencia, Bilbao, 2009, pp. 24 – 29.

conoce como "La Guerra de los dos Pedros", cuyo final supone el destronamiento del rey castellano y la llegada de los Trastámara al trono de Castilla como nueva dinastía.

4.2. El contexto político de la Corona aragonesa.

Es en esa tumultosa realidad que Pedro IV "el Ceremonioso" accede al poder en el año 1344. Ya durante los primeros años de su reinado (1347-1348), este rey experimentó un enfrentamiento con las noblezas valenciana y aragonesa o la llamada *Unión aragonesa*⁷³, encabezada por su hermano Jaime, conde de Urgel y sus hermanastros Fernando y Juan. La *Unión* buscaba imponer su poder frente al de Pedro IV y, aunque al principio cede, acaba derrotándola en la batalla de Épila en 1348⁷⁴. En 1356 el rey castellano Pedro I le declara la Guerra a Pedro IV de Aragón, terminando este conflicto sin vencedores ni con cambios en términos de fronteras pero implantando un gran sentimiento de caos en la sociedad. Por otro lado, los territorios extrapeninsulares de la corona aragonesa planteaban conflictos pero es durante su reinado cuando se alcanza la culminación en cuanto a su expansión mediterránea. Ante todo esto, realizó durante su reinado una reorganización de la administración de la corte y del ejército en una estrategia de afianzarse en el poder, tarea para la cual se encargó de dejar constancia en las *Ordinacions de la casa i cort* en aras de ensalzar su imagen tanto para su propio territorio como para el exterior en una dinámica que también seguían otras cortes europeas⁷⁵. En esta misma línea, se reconoce su dedicación intelectual, siendo definido a menudo como un gran bibliófilo, impulsando obras como la *Crónica de San Juan de la Peña* (ca. 1370), que se convertiría en uno de los grandes exponentes de la historiografía medieval aragonesa⁷⁶. Ante el ordenado reinado de su padre, Juan I llevaba la corona de un período caracterizado por el desorden y el exceso una vez accedido al trono tras la muerte del ceremonioso. Aunque en el terreno de lo francés, este rey trabase amistades con el Papa de Aviñón y se enlazara en matrimonio con dos princesas francesas, será en su propia corte donde se fraguará el conflicto. Los problemas financieros ya presentes en el reinado anterior se

⁷³También se reunirían aquí clérigos y procuradores de diferentes ciudades y villas. Véase Ferrer i Mayol, M^a Teresa, *Entre la paz y la guerra. La Corona catalano – aragonesa y Castilla en la Baja Edad Media*, CSIC, Barcelona, 2005, pp. 331 y Sarasa Sánchez, Esteban, *Pere el Cerimoniós i la seva època*, CSIC, Barcelona, 1989, pp. 35 – 45.

⁷⁴ Ver Leralta, Javier, *Apodos Reales. Historia y leyenda de los motes regiois*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 250-252 y Lacarra, José María, *Aragón en el pasado*, Espasa – Calpe, Madrid, 1979, p. 104.

⁷⁵ Urries de Azara, José Jordán, "Las Ordenaciones de la Corte aragonesa en los siglos XIII y XIV", *Boletín de la Real Academia de las Buenas Letras*, VIII, 1913, Barcelona, p. 221.

⁷⁶González Ollé, Fernando, "Opciones y preferencias lingüísticas del Rey Pedro IV de Aragón", *Revista de Filología Española*, LXXXVII, 2, 2007, pp. 293 – 322, p. 299.

agudizan y los problemas de desconfianza con las Cortes harán que en 1396 los consejeros exigiesen un saneamiento de las finanzas reales, acabando ellos mismos acusados de corrupción y conspiración por parte de los gobernantes de las ciudades. Será entre todo este caos que Martín I llega al trono de manera inesperada tras la muerte súbita de su hermano Juan I. Con todo, Martín I no se encontraba en Aragón puesto que los enfrentamientos nobiliarios que se estaban desarrollando en Sicilia lo mantenían allí ocupando su puesto de gobernador. Tras pacificar dicha isla y dejando a su hijo al cargo de la misma, Martín I retorna al territorio peninsular en 1397. Una vez establecido en el trono, comenzará su política de pacificación, equilibrio y saneamiento de las finanzas reales, tratando de dar marcha atrás en las gestiones de su hermano en una idea de retorno a las políticas de su padre Pedro IV. Es así como se juran los fueros de Aragón y la indivisibilidad de los reinos de la Corona dentro de una dinámica de “equilibrio constitucional”⁷⁷ en la que los fueros también juraban a Martín I como rey y a su primogénito como sucesor.

En cuanto a la realidad de expansión aragonesa, esta se inaugura con la conquista de Mallorca por parte del rey Jaime I de Aragón en 1229. A partir de aquí, en este mismo siglo se anexionarán Valencia y Sicilia. En el siglo XIV (1379, Pedro IV) Atenas y Neopatria y, finalmente Nápoles en el siglo XV (1443, Alfonso el Magnánimo). Así pues, podemos hablar de un proceso de expansionismo aragonés entre los siglos XIII y XV que convertirá a esta corona en una fuerza hegemónica en el Mediterráneo bajomedieval. Las razones por las cuales Aragón apuntaba su mirada hacia el Mediterráneo occidental y oriental son múltiples y oscilan entre lo económico, lo político y lo ideológico. En el plano económico, destacan los intereses comerciales. En el plano político nos encontramos con que Aragón había perdido interés en el Mediodía francés al mismo tiempo que había firmado una serie de tratados con Castilla que delimitaban las fronteras y territorios de influencia de ambas coronas, por lo que Aragón debía expandir su mirada hacia lugares extrapeninsulares, dándose diversas expediciones como la de Roger de Flor en el 1303 o las del gran maestre Juan Fernández de Heredia en la segunda mitad del XIV, así como se dieron relaciones diplomáticas con Egipto que habían tenido como resultado un protectorado sobre los reinos cristianos de Oriente a mediados del siglo XIV⁷⁸. Por

⁷⁷Palacios Martín, Bonifacio, *La coronación de los reyes de Aragón 1204 – 1410. Aportación al estudio de las estructuras políticas medievales*, Universidad de Zaragoza, Valencia, 1975, p. 275.

⁷⁸Rhalizani Palacios, Juan, “La expansión mediterránea de la Corona de Aragón en la Edad Media (s. XIII - XV)”, *La razón histórica. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*, nº44, 2019, pp. 8 – 37, pp.

último, en el plano ideológico encontramos un cierto deseo de insertarse en las Cruzadas en un deseo de recuperar los Lugares Santos. Esta es una idea que tenía una fuerte tradición en la corona aragonesa desde que Jaime I se embarca en dos expediciones (1269, 1276). Aunque fallidas, suponen la implantación en Aragón de ese imaginario de cruzada renovado. Así, se dan obras como el *Liber Tartari et Christiani* de Ramón Llull (1282-1287), donde se plantea una conversión al cristianismo por parte de los tártaros o el *Liber de Fine* (1305) donde se presenta un proyecto para la recuperación de Tierra Santa⁷⁹.

4.3. El contexto cultural de la Corona aragonesa como receptora del “segundo texto primero”.

Tras haber realizado una posible reconstrucción de ese ambiente de vaivenes políticos y territoriales que azotaban las esferas de la realidad aragonesa bajomedieval en una dinámica de luchas de poder. Todas esas relaciones de poder entre centros y periferias y periferias que se convierten en centros, siempre entendiendo estos conceptos como construcciones sociales, convergen creando esa realidad aragonesa de la cual se han esbozado los rasgos generales. Así pues, el contexto cultural es un reflejo, una respuesta o una consecuencia de todo ello. Sin embargo, al mismo tiempo es una causa o una pieza más con la que todos los demás elementos funcionan, poniéndose así en marcha los engranajes de la realidad. De este modo es como justificamos el campo cultural como el ámbito en el cual mejor podríamos observar la globalidad de la recepción del texto de Mandeville en la corona aragonesa, por ese talante de receptáculo de los demás gajos de la realidad.

Al igual que ocurre con el resto de dimensiones, la cultural se compone por diferentes planos cuyas aportaciones y significados difieren entre ellas pero siempre encajando en esa idea de sistema de engranajes que adelantábamos en líneas anteriores. En este caso, reconocemos tres planos. El primer plano es la esfera científico-intelectual que atiende a los intereses aragoneses por el conocimiento y la lectura o por temas como la astronomía o por la confección de documentos cartográficos. El segundo plano atiende al estrecho contacto que tuvo esta corona con Francia y las aportaciones que ello ofrecería a la corona de Aragón. Por último, observamos como el tercer plano la dinámica de renovación de

10 – 12 y Sarasa Sánchez, Esteban, “Aragón y su intervención militar en el Mediterráneo Medieval”, *Militaria. Revista de Cultura Militar*, 12, 1998, pp. 31 – 48, pp. 31 – 33.

⁷⁹Rodríguez Temperley, M^a Mercedes, “Narrar, informar, conquistar: los Viajes de Juan de Mandevilla en Aragón”, *Studia Neophilologica*, LXXIII, 2, 2001, pp.184-196, p. 189.

pensamiento que ha sido tildada en ocasiones como un verdadero “humanismo aragonés”. Una vez se hayan expuesto los tres planos que reconocemos en el contexto cultural de la corona aragonesa de este período, observaremos como la *cosmología globalizante* de Mandeville sirve como un ejemplo de fusión de todas las realidades vistas, componiendo una máquina que funciona gracias y a través de esos engranajes.

4.3.1. La esfera científica-intelectual

En páginas anteriores habíamos visto como ese “centro” que reconocemos como la Europa del Occidente medieval asistía a un progreso en el campo científico e intelectual. Hablamos de grandes invenciones medievales como la difusión de relojes mecánicos, las gafas, un instrumento que se perfeccionó en Venecia a finales del siglo XIII y que, como bien apuntaba Baschet, suponía un “considerable remedio para los intelectuales y otros aficionados a las letras y a las cifras”⁸⁰, una observación que nos lleva a captar mejor ese ambiente ciertamente intelectual del período. Los avances científicos también entrarán en un diálogo retroalimentario con el contexto militar al aportar innovaciones para ese campo. Al mismo tiempo, son desarrollados numerosos instrumentos útiles para la navegación como la brújula, el astrolabio y los portolanos. El perfeccionamiento de todos estos elementos va de la mano con los diversos procesos de exploración y expansión llevados a cabo por diferentes puntos de Europa a partir de estos momentos. Asimismo, se da un importante progreso en el ámbito de la lectura. Los cada vez más amplios ámbitos universitarios sostienen una elevada demanda de libros, algo que también harían príncipes, reyes, así como notables y ricos personajes urbanos, eclosionando todo ello en una acumulación de manuscritos de todo tipo de calidades a lo largo y ancho del Occidente medieval⁸¹. Así pues, en consonancia con todo esto, la corona aragonesa se implica también en todos estos ámbitos y asistirá a un indiscutible progreso de los mismos.

En la esfera científica nos encontramos con que existía en la Corona de Aragón un amplio interés hacia temas como la astronomía y la geografía, avanzándose profusamente en su estudio hasta llegar a la confección de documentos como el *Atlas Catalán*. Será precisamente durante el reinado de Pedro IV cuando se da un gran florecimiento de los estudios astronómicos, conservándose diferentes referencias y textos

⁸⁰ Baschet, Jérôme, *Op.Cit.*, p.281.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 280-281.

científicos como las “tablas astronómicas” compuestas por Jacob al-Carsí de Sevilla para este Rey así como las compuestas por Jacon ben Dacid Yomtob para la ciudad de Perpiñán en 1361⁸². De este modo, teniendo en cuenta que el autor del *Libro de las maravillas* presenta en su texto una cierta cantidad de informaciones astronómicas, encontramos aquí un posible punto de enganche para el interés que habría suscitado el texto mandevillesco en la corona aragonesa como para que fuese pedido durante el reinado de Pedro IV. El pasaje que puede ser más ilustrativo en este sentido es aquel en el que Mandeville se encauza en una serie de consideraciones acerca de las estrellas Tramontana y Antártida para trazar entre ellas dos el eje de rotación del universo. El autor defiende que esas dos estrellas son inmóviles y que todo el firmamento gira en torno a ellas. Así, el hecho de que la Tramontana desaparezca en el horizonte norte mientras que la Antártida se eleva en el lado opuesto es, para Mandeville, una prueba de la redondez de la tierra: “porque hombre puede bien apercebir que la tierra et la mar son de rredonda forma”⁸³. A continuación, afirma contundentemente haber hecho uso del astrolabio para medir las diferentes alturas alcanzadas por la estrella Tramontana: “(...) car yo mesmo lo he mesurado a l’estralabio”⁸⁴. Asimismo, Mandeville expone haber realizado sus propios cálculos para el diámetro terrestre, ofreciendo el número de 31,500 millas⁸⁵. Todo esto, pues, entraría en consonancia con los intereses astronómicos de la corona aragonesa. Teniendo en cuenta que habían florecido a partir del siglo XIII los tratados sobre el astrolabio así como existía una escuela de constructores de estos instrumentos y que en 1183 Ibn-Chobair, setabense que residía en Granada, da cuenta de la redondez de la Tierra y la línea quinocial de 360° en su *Viaje*⁸⁶, podemos indicar que la corona aragonesa ya tenía los mecanismos perceptivo-cognitivos necesarios para que este aspecto del discurso mandevillesco tuviese una acogida discursiva concreta.

Paralelamente a todo esto, la cartografía se desarrollaba también en la Corona de Aragón como un elemento condicionante de las ciencias geográficas y astronómicas puesto que será el desarrollo de estas, entre otros aspectos, las que permitirán esa gran

⁸² Batllori, Miguel, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano – europeos*, Ariel, Barcelona, 1987, p. 77.

⁸³ Véase Anexo I, ejemplo 17. Para otro ejemplo de consideraciones astronómicas, véase el ej.18.

⁸⁴ Rodríguez Temperley, M^a Mercedes (ed.), *Juan de Mandevilla. Libro de las maravillas...*, p.93.

⁸⁵ Se trata de un pasaje que ha sorprendido a algunos estudiosos de la literatura de viajes medieval, indicando que este tipo de observaciones y cálculos no eran propios de esta tipología. Véase Deluz, Christiane, *Le livre de Jehan Mandeville: Une “geographie” au XIVe s.*, Institut d’Études Médiévales, Université Catholique, Lovaina, 1988, p.148. Para representaciones pictóricas de este aspecto véase el anexo VII, 1,2.

⁸⁶ Batllori, Miguel, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano – europeos*, Ariel, Barcelona, 1987, p. 77.

eclosión de la cartografía aragonesa entre los siglos XIV y XV, destacando la mallorquina. De este modo, los portuarios baleárico-catalanes se extenderán por todo el Mediterráneo y el Atlántico⁸⁷, entretejiendo las redes entre los propios espacios periféricos para después entrelazarse con el espacio central pues estos grandes avances tendrán unos efectos y unas influencias que se extenderán a lo largo y ancho del planeta con eventos como la llegada a América en 1492. Así, podemos plantear la confección del *Atlas Catalán* (1375) como ese elemento cultural que funciona como receptáculo en el que se entrelazan todas las realidades y a través del cual se inyectará el saber-poder en las memorias. Es decir, no es una coincidencia que este *Atlas*, que supone un compendio de varios mapas de los territorios que se conocían hasta entonces, surgiese en este contexto concreto. La autoría se le atribuye a Abraham Cresques, un personaje que mantenía relaciones amistosas con los reyes Pedro IV y Juan I. Es ilustrativo comentar aquí que Cresques, cuando muere en 1387, estaba trabajando precisamente en un mapamundi encargado por Juan I⁸⁸. Debemos extraer ideas de la confección del *Atlas*

La primera idea es la que ya venimos aventurando. Para que se diese la posibilidad de realización de una obra como esta, el avance científico tenía que ser lo suficientemente amplio. La segunda idea es que esta confección pone de manifiesto el interés por el conocimiento geográfico, algo que estaría en consonancia no solo con la existencia de ese afán científico generalizado sino también con los intereses expansionistas de la corona. La tercera idea es que era necesaria la tenencia de las fuentes necesarias, conectando con aquella amplia esfera intelectual en la que el gusto por lo libresco sería de gran ayuda aquí. En este sentido, tenemos otra forma de explicar la dinámica de petición y de traducción de obras cuyo contenido geográfico era amplio como es el caso de *La Flor de las Historias de Oriente* o el *Libro de las maravillas* de Marco Polo⁸⁹. Entonces, el encjamamiento del texto mandevillesco aquí es llanamente consustancial. Por último, recogemos el hecho de que Juan I obsequie con el *Atlas Catalán* a la corte francesa para

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 78-80.

⁸⁸ Barceló Crespi, María, “1375. El Atlas catalán de Abraham Cresques: el mundo desde la Mallorca tardomedieval” en Núñez Seixas, Xosé M. (dir.), *Historia Mundial de España*, Planeta, Barcelona, 2018, pp. 189 -195 , pp. 190 – 191.

⁸⁹ Existen estudiosos que defienden el uso de Mandeville como fuente para el *Atlas Catalán*. Por ejemplo Lemarchand, Marie – José, *Benedeit y Mandeville. Libros de maravillas*, Siruela, Madrid, 2002, pp. 22-23. Sin embargo, no indicamos nada al respecto debido a que, si la obra fue pedida en 1380 tendríamos que plantear que la obra ya circulaba en la Península antes de 1375 o que Cresques la consultase en otro lugar.

reflejar no sólo las relaciones entre ambas coronas, suponiendo esto una relación de periferia-centro, sino también como ejemplo de unos gustos o intereses similares.

4.3.2. El puente entre el centro y la periferia: el contacto de la Corona de Aragón con el contexto cultural francés.

Durante el siglo XIV y en adelante, la corona aragonesa había atendido a una asimilación de toda clase de elementos provenientes de la cultura francesa que iría incorporando en diferentes ámbitos de su realidad⁹⁰. Estamos nuevamente ante aquella actitud de mimesis por parte de una periferia en una dinámica de colonialidad del saber, de aprehensión de un saber-poder inmerso en la cultura, en el discurso francés que así pasa a formar parte del aragonés. Para tratar los polos de contacto con la corona francesa, podemos identificar dos. En primer lugar, el enlace en matrimonio entre Juan I de Aragón y Violante de Bar, sobrina del rey francés Carlos V. En segundo lugar, la existencia de una suerte de “foco cultural aragonés”⁹¹ en Aviñón creado e impulsado por el paradigmático Juan Fernández de Heredia.

El infante don Juan y Violante de Bar contraen matrimonio el veintinueve de abril del año 1380, cuatro meses antes de que don Juan le pidiese la obra mandevillesca al tío de su esposa, el monarca francés. Estos dos personajes, Juan I y Violante de Bar, tenían en común el haberse criado en un círculo de amplios intereses bibliófilos⁹², algo que sin duda los había perfilado en el devenir de sus personas. De este modo, cuando el cortesano de Juan I, Pere d’Artres, es enviado a París como embajador para preparar la boda, este compra allí varios libros para satisfacer los gustos del futuro matrimonio. Aquí podemos destacar el hecho de que don Juan y doña Violante encargarán a esta figura la tarea de traducir el *Libro del Tesoro* de Brunetto Latini⁹³, una obra que fácilmente podemos conectar con el texto de Mandeville no solo en cuanto que Latini había funcionado como fuente para este último sino porque tenían entre ellos una cierta compatibilidad temática.

⁹⁰Español Bertran, Francesca, “Artistas y obras entre la Corona de Aragón y el Reino de Francia”, pp. 253–294, pp. 253 – 254.

⁹¹ Esta idea del foco cultural aragonés en Aviñón fue planteada por Martín de Riquer. Véase De Riquer, Martín, “Medievalismo y Humanismo en la Corona de Aragón a fines del siglo XIV” en *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón, 1 – 8 de octubre de 1967. La Corona de Aragón en el siglo XIV*, Volumen I, Valencia, 1969, pp. 221 – 235, p. 228.

⁹² En este sentido, cabe indicar que con Pedro IV el afrancesamiento de la corte ya estaba presente, como demuestra una carta de este rey en la que pide un “bel libro francés (...) en leyr tales libros trobemos plazer e recreación” ver Rubió i Lluch, Op.Cit., pp. 118 – 119, doc. CIII.

⁹³Bratsch Prince, Dawn, *The Aragonese Version of Brunetto Latini Libro del trasoro*, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1995, p. XI.

Otra figura a la que este matrimonio hace numerosos encargos es a Ramón de Perellós cuando este había tenido una larga estancia en la corte francesa hasta finales de 1389⁹⁴. Es en este contexto que comprendemos las numerosas cartas a través de las cuales, tanto Juan I como doña Violante de Bar, piden cuantiosos libros a figuras como el rey Carlos V de Francia, el duque de Berry, el conde de Urgel, el conde de Foix, al propio Pedro IV o a Martín I⁹⁵. Este último, el rey Martín I continuará esas relaciones con Francia dentro de su propio carácter bibliófilo. Así, mantiene contactos con la corona francesa y con la corte papal para comprar libros en París. Estos datos han servido para evidenciar “su interés por tener una biblioteca a la altura de los más altos dignatarios europeos”⁹⁶. Es decir, de posicionarse en un balance con el “centro”.

El segundo polo de contacto tiene como uno de sus protagonistas a Juan Fernández de Heredia, Gran maestre de Rodas y en cuya figura se reúnen una serie de cuestiones que lo convertirán en una pieza clave para la corona aragonesa del momento. En el año 1327 ingresa en la Orden de San Juan de Jerusalén y en 1338 pasa a ser el consejero del rey Pedro IV, fraguándose entre ellos una gran amistad que hará que Heredia termine al frente de la Castellanía de Amposta llevando a cabo importantes misiones militares y diplomáticas. Será en una de esas misiones que Fernández de Heredia llegue a Aviñón donde, tras haberse ganado la confianza del papa Inocencio VI, se convertirá en Capitán General de la Iglesia en el año 1356. Retrayéndonos a aquella realidad en la que resurgía el espíritu de Cruzada y el planteamiento de ideas dirigidas hacia la posibilidad de una colaboración cristiano-mongólica, Fernández de Heredia será un personaje esencial aquí. Este hombre estaba en contacto con Oriente en una lucha que combatía la amenaza que este territorio suponía sobre Europa. Así, Heredia realiza una expedición contra los turcos, estableciendo allí a los hospitalarios en una idea de defensa contra el avance turco. Sin embargo, acabará prisionero de estos últimos en 1378. Aunque es liberado un año después, su expedición fracasa⁹⁷. De todos modos, lo que extraemos de aquí es que este

⁹⁴ Ferrer i Mallol, María Teresa, “Activitats Polítiques i Militars de Ramón de Perellós (autor del “Viatge al Purgatori de Sant Patrici”, durant el regnat de Joan I)”, p.161.

⁹⁵De Riquer, Isabel, “Los libros de Violante de Bar”, p. 162. En la p. 165, esta autora nos da varios ejemplos de las enérgicas peticiones de Violante de Bar.

⁹⁶ Coll i Rosell, Gaspar, “La relació preu / valor artístic i social del llibre manuscrit català al segle XIV. Aproximació a un estudi documental”, *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, num. 16-17, 1995 – 1996, p.216. Véase también Serrano Coll, Marta, “Semblança del rei Martí l’Humà a través de la seva promoció artística” en Ferrer i Mallol, M^a Teresa, *Martí l’Humà. El darrer rei de la dinastia de Barcelona (1396 - 1410). L’Interregne i el Compromís de Casp*, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona, 2015, pp. 659 – 678, pp. 665-668.

⁹⁷ Marín Pina, María Carmen y Montaner Frutos, Alberto, “Estado actual de los estudios sobre la vida y la obra de Juan Fernández de Heredia” en Egido, Aurora y Enguita, José María (eds.), *Juan Fernández de*

personaje se convierte, por un lado, en el puente entre la corte aragonesa (periferia) y la corte papal de Aviñón (centro) y, por otro lado, entre estas dos cortes (centro) y Oriente (periferia). Será así como Fernández de Heredia impulsará una gran labor bibliófila, encargándose de la traducción de obras como *La flor de las Historias de Oriente* o el *Libro de las maravillas* de Marco Polo en cuyo prólogo deja la marca de aquel espíritu de Cruzada: "(...) considerando que las cosas contenidas en esti present volumen, podrian, con el fauor de Dios redmiar en muyt grant prouecho et sobirana victoria de la cristiandat et ensalçamiento de la nuestra fe chatholica"⁹⁸.

4.3.3. La posibilidad de un ambiente "humanista" en la Corona de Aragón.

Las amplias y variadas manifestaciones y desarrollos culturales a los que había asistido la corona aragonesa en este último período del medievo han llevado a una parte de la historiografía a defender la existencia de un "humanismo aragonés"⁹⁹. En esencia, el humanismo es un pensamiento que recuperaba una serie de valores de la antigüedad clásica y establecía al ser humano como el centro de las preocupaciones reflectivas. Suele vincularse con la Italia renacentista y como uno de los reflejos paradigmáticos de la ruptura entre lo medieval y lo moderno. Son diversas las razones por las que se defiende ese humanismo aragonés: los contactos históricos entre la corona aragonesa con Italia, la actividad y comportamientos bibliófilos, la traducción de textos clásicos o el contacto e influencia con textos como los de Dante, Petrarca y Bocaccio.

Isabel de Riquer indicaba que los reyes aragoneses desde 1166 a 1412 habían sido grandes "protectores de las letras" en el sentido de que mostraban un amplio interés en poseer determinados libros y que esta actitud bibliófila se verá intensificada a partir de Pedro IV, "el primer rey bibliófilo"¹⁰⁰, una actitud que relegaría a sus dos hijos, sobre todo

Heredia y su época. IV Curso sobre lengua y literatura en Aragón, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1996, pp. 217 – 223, p. 220.

⁹⁸Nitti, John J., (ed.), *Juan Fernández de Heredia's Aragonese Version of the Libro de Marco Polo*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1980, p. XXIX. Sobre las consideraciones acerca del espíritu de cruzada de Fernández de Heredia véase Hauf i Valls, Albert – Guillem, "Texto y contexto de "La Flor de las Historias de Oriente": Un programa de colaboración cristiano - mongólica" en Egido, Aurora y Enguita, José María (eds.), *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre lengua y literatura en Aragón*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1996, pp. 111 – 154, p. 138.

⁹⁹ Por ejemplo: Butiña Jiménez, Julia, "Sobre la proyección de los trecentistas italianos en la introducción del humanismo en la Corona de Aragón", *Cuadernos de Filología Italiana*, 4, 1997, pp. 265 – 277.

¹⁰⁰De Riquer, Isabel, "Los libros de Violante de Bar" en Graña Cid, María del Mar (ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III - XVII)*, Al – Mudayna, Madrid, 1994, pp. 161 – 173, p. 161. En cuanto a este rey, Canellas y Trenchs comentaban que "el avance (cultural) fue debido solo y exclusivamente al monarca ceremonioso" véase Canellas, Ángel y Trenchs, José, *Cancillería y cultura. La cultura de los escribanos y notarios de la Corona de Aragón (1344 - 1479)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988, p. 27.

Juan I. Aquí cabe destacar que Pedro IV había creado una importante oficina de copistas donde concentraba a religiosos y *litterati* procedentes de las universidades que cuidasen la actividad traductora. Sería en esta oficina donde la mayoría de obras en lengua vernácula fueron escritos, muchos de ellos pasando después a la Biblioteca Regia que había sido ubicada por el ceremonioso en el monasterio de Poblet y que para el 30 de junio de 1373 estaba ya en funcionamiento. Es en este momento que el rey le hará saber a su hijo, el futuro Juan I que si estuviese en necesidad de algún libro, se lo hiciese saber¹⁰¹. Así, llegamos a la dinámica de intensa traducción que se dio en este momento en la corona aragonesa, tarea para la cual estos tres monarcas llenan su corte de grandes figuras intelectuales como Juan Fernández de Heredia o Ramón de Perellós, entre muchos otros¹⁰². Lo primero que debemos dejar claro es que el aragonés es una lengua que refleja la realidad que experimentaba la corona aragonesa puesto que respondía a una labor de identificación y ensalzamiento de la misma no solo ante el contexto europeo en el que quería resaltar, sino también ante Castilla en ese ambiente conflictivo que veíamos entre ambas coronas¹⁰³. Estas dinámicas las podemos volver a comprender en términos de poder entre unos “centros” y unas “periferias” que se manifiestan a través de los discursos y, por tanto, el transporte último de todo ello será el lenguaje que en este caso es el aragonés, cuya utilización tiene muchos más significados que los estrictamente gramaticales. Así pues, en este caso reconocemos que la traducción de textos como el de Mandeville al aragonés, y no al castellano o a otra lengua, tendrá implicaciones que se inmersan en lo político. Se convierte, pues, en un instrumento de poder de la periferia.

Introducido el tema del discurso al servicio del poder periférico a través del lenguaje, interesan otros dos elementos que sirven para la defensa de un incipiente “humanismo” en la corona aragonesa. En primer lugar, el interés por lo clásico que se manifiesta en peticiones por parte de los reyes de obras clásicas. Esto se conecta directamente con el hecho de que los territorios de Atenas y de Neopatria acababan de anexionarse al poderío aragonés. Por tanto, aunque el texto mandevillesco no es un texto helenístico, si contiene algunos elementos en su discurso que podrían interesar en estos aspectos. No solo nos referimos al hecho de que el autor del *Libro* había empleado fuentes

¹⁰¹ Canellas, Ángel y Trenchs, José, *Cancillería y cultura. La cultura de los escribanos y notarios de la Corona de Aragón (1344 - 1479)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988, p.30.

¹⁰² Para una detallada lista de los nombres que se dedicaban a esta actividad en la corte aragonesa ver Canellas, Ángel y Trenchs, José, *Op.Cit.*, pp. 37 – 78.

¹⁰³ Véase Tomás Faci, Guillermo, *El aragonés medieval. Lengua y Estado en el reino de Aragón*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2020, p. 72.

clásicas, sino a que a lo largo del texto, las referencias intradiscursivas a eventos propiamente helénicos o de la historia clásica como la caída de Troya o de personajes como Eneas, Dido o Alejandro Magno¹⁰⁴, entrarían en directa conexión con esos aragoneses que se encontraban leyendo todo tipo de discursos venidos de la antigüedad. En segundo lugar, nos referimos a una evocación al mundo cristiano primitivo que defiende Domingo Yundaráin frente a la evocación del mundo clásico. Este autor indicaba que, entre los tiempos pesimistas y angustiosos que corrían, la mirada hacia ese primer cristianismo sería un elemento presente en el pensamiento humanista vinculándose con una idea de que los humanistas no se opondrían al pensamiento ni a la organización medieval. La actividad de estas figuras más bien se orientarían hacia un intento de restauración del sistema, cobrando gran importancia los sentimientos de una piedad que debe ser sincera y profunda donde la religión es la que da sentido a todo¹⁰⁵. Veremos en el apartado siguiente como el texto mandevillesco respondía considerablemente a estas ideas. En esta línea podemos acudir a Batllori que habla de un enlace entre Humanismo y espiritualidad en una noción de “moralismo laico” que habría aparecido entonces en la Corona Aragonesa. Con esto se refiere el autor a la apertura de la ética al mundo laico por parte del Humanismo. Hasta el momento, se trataba la moral de un tema exclusivo de la teología pero, gracias al humanismo, se amplía hacia unos enfoques laicos que, de todos modos, no rompen completamente con la teología y tradición cristiana. Así, se daría una atracción general de las altas capas hacia el discurso moralizante¹⁰⁶.

Para finalizar este apartado, puntualizamos que la construcción del mismo no responde ni a la defensa ni a la calumnia de la existencia o no de un humanismo aragonés. Lo que observamos es una realidad con tintes que pueden ser identificados como humanistas pero sin dejar de lado el reconocimiento de que se trata de una nomenclatura con complicaciones. En varios estudiosos se manifiesta una comparación entre la Corona Aragonesa y una serie de movimientos que ocurrían en las Coronas italiana y francesa. Extraemos de esto dos planteamientos. El primer planteamiento es que, como hemos estado viendo a lo largo de este trabajo, toda realidad interconecta diversas moléculas que crean su conjunto. Por tanto, no vemos como extraño que la corona aragonesa estuviese vinculada y tuviese conexiones con otras coronas como la francesa o la italiana y, por

¹⁰⁴Véase Anexo I, p.19.

¹⁰⁵Ynduráin, Domingo, *Humanismo y Renacimiento en España*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 333.

¹⁰⁶Batllori, Miguel, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano – europeos*, Ariel, Barcelona, 1987, pp. 11-13.

tanto, las ondas que allí se daban llegasen al ámbito aragonés. Esto se daría en términos de una relación de poder entre centro y periferia que se manifiesta de dos modos. En primer lugar la “periferia” (Aragón) imita al “centro” (Francia e Italia) y, en segundo lugar, el “centro” impone su realidad sobre la de la “periferia” a través de los discursos. Sin embargo, esta dinámica también se daría por la naturaleza interconectada del Occidente medieval. El segundo planteamiento que extraemos se encuadra en una reflexión historiográfica de que los estudiosos que emplean esta caracterización para la Corona Aragonesa de una forma en la que vemos tres aspectos. El primer aspecto es el empleo de esta terminología en un intento de destacar a la Corona de Aragón sobre otros espacios peninsulares. Es decir, construyen sus discursos y transmiten un saber-poder con ese objetivo de convertir la periferia en centro. Un segundo aspecto es que los condicionantes propios de la historiografía de periferia afectan a estos estudiosos y les influyen casi sin que se den cuenta. El hecho de que acudan a definirlo como humanismo los posiciona en esa actitud de mimesis de las historiografías del centro europeo que impone su saber-poder sobre ellos. Un tercer aspecto es que el empleo de la palabra “humanismo” puede entenderse como un intento, adrede o accidental, de alejar la corona aragonesa de lo medieval en ese intento de ensalzamiento aragonés.

5. Los posibles autores-lectores como constructores del “texto nuevo” como un texto global.

Los diversos planos que hemos estado analizando encuentran conexiones unos entre otros hasta llegar, finalmente, a una idea escatológica que llevaría a una renovación de los tiempos no solo los concernientes a Europa ni a Aragón sino que se aplica al mundo en general. Así como ocurría en Europa, la corona aragonesa se enfrentaba a unos momentos de amplias tensiones, como ya hemos visto, donde la mirada hacia fuera podría servir como un vislumbre de esperanza a un tiempo mejor. Así pues, en todas y cada una de las esferas de la realidad aragonesa que hemos visto encontramos un elemento en común que es un anhelo de salvación y de renovación. Esta idea no se comprende únicamente en términos piadosos sino que la salvación y renovación puede serlo de las diferentes partes del sistema imperante. Así, planteamos a continuación un significado para la traducción aragonesa del *Libro* de Mandeville, dándole el carácter de “texto nuevo” y dos hipótesis para su autoría. Son dos figuras que encajan en estos anhelos y cuyas trayectorias pueden indicar esa autoría del “texto nuevo”: Juan Fernández de Heredia y Ramón de Perellós.

5.1. El contexto del posible autor-lector del “texto nuevo”.

Como habíamos visto, la versión aragonesa del *Libro* no es el “texto primero”, sino que conforma un texto nuevo que ya no es el realizado por aquel autor conocido como sir John Mandeville. Lo que debemos plantearnos es cómo se forma la cadena entre ese “texto primero” y el manuscrito que nos concierne. Entonces, tomando la tesis más aceptada de que ese “texto primero” se había realizado en el continente y observando que el lujoso manuscrito datado de 1371 que había pertenecido al rey francés Carlos V es el más antiguo conservado, podemos concluir con bastante contundencia que Mandeville tenía una importante presencia en la corte francesa. Además, otros personajes de la corte francesa como el duque de Berry, obtendrán también ostentosos códices que contenían el texto mandevillesco en los años siguientes. Al mismo tiempo, hay algunos autores que defienden la influencia del *Libro* en Christine de Pizan¹⁰⁷, figura que se movía también en esos ámbitos de la cultura francesa. Así pues, el centro europeo medieval que suponía Francia tenía a sir John Mandeville como un preciado elemento de su cultura. Una “periferia” se ve inmersa en el discurso de poder que este centro ejerce sobre los demás espacios. Por ello y por aquellos elementos de sus contextos, la “periferia” se interesa por el *Libro* y se lo pide a ese “centro”. Por consiguiente, si el texto de Mandeville llega a la Península es, precisamente, por la conformación de diferentes relaciones de poder entre figuras del “centro” y figuras de la “periferia”. Entre esos dos polos existen figuras que actúan como intermediarias. Este sería el caso de Juan Fernández de Heredia y de Ramón de Perellós. Varios son los elementos que estos dos personajes tienen en común. Destacaremos tres. El primer elemento es que suponen un contacto entre la “periferia” y el “centro”: son el puente entre Aragón y Francia, pero también entre Aragón y Oriente. El segundo elemento es que en ellos podemos vislumbrar todos los puntos de enganche que hemos ido desarrollando a lo largo de estas páginas. El tercer elemento es que ambos se encuadran dentro de esas actividades de tinte humanista que se daban en la corona aragonesa, virtiendo textos al aragonés de una temática similar y en consonancia con el texto mandevillesco; y asumiendo comportamientos de acuerdo con los aspectos morales de ese contexto con miras hacia una idea de renovación enmarcada en una ideología escatológica.

¹⁰⁷Véase Toynbee, Paget, “Christine de Pisan and sir John Maundeville”, *Romania*, tome 21, n°82, 1892, pp.228-239.

5.2. Juan Fernandez de Heredia como posible autor-lector del “texto nuevo”.

Comenzamos con Juan Fernández de Heredia, cuya importancia ya hemos adelantado. En su planteamiento como posible autor-lector de la traducción aragonesa del *Libro*, destaca el hecho de que traduce entre 1377 y 1396, y de forma conjunta, las dos obras que más se acercan al texto mandevillesco: *La Flor de las Historias de Oriente* y el *Libro de las maravillas del mundo* de Marco Polo. Si bien la proximidad temática en cuanto a los lugares orientales es el elemento central que une a los tres textos, encontramos otro dato que puede ser relevante. Este dato es que los tres textos entran en la corona aragonesa en la misma franja periódica a pesar de que el “texto primero” de Marco Polo date de 1298-1299 y el de *La Flor* de antes de 1320 mientras Mandeville data de 1357. Es decir, a pesar de que el texto de Marco Polo circulaba por Europa desde principios del siglo XIV, la primera mención a la obra en la corona aragonesa es en 1372 por parte de Pedro IV¹⁰⁸. Por otro lado, Fernández de Heredia se encargaba también de la realización de crónicas como la *Grant Cronica de Espanya* o la *Crónica de los Conquistadores*, ambas siendo encargo del rey Juan I. Cabe destacar que para confeccionar este tipo de documentos, era necesaria la petición y traducción de fuentes que tratasen temas históricos, un ámbito en el que también podríamos encontrar el texto mandevillesco. John Nitti declaraba que la obra de Heredia suponía el *corpus* más amplio de textos sobrevivientes en el idioma aragonés¹⁰⁹. Por tanto, encontrar la traducción aragonesa del texto de Mandeville entre esos títulos no resultaría extraño. Otro elemento que sobresale en Heredia es ese espíritu de recuperación de los Lugares Santos y una salvación vinculada con una esperanza de colaboración cristiano-mongólica, como ya habíamos visto, y que aquí podemos vincular con un afán de renovación a que estaría intercalado en el pensamiento de corte “humanista” en el que tantas veces se le ha encauzado.

5.3. Ramón de Perellós como otro posible autor-lector del “texto nuevo”.

Ramón de Perellós era el vizconde de Roda y de Perellós y ejerció de consejero para Pedro IV el Ceremonioso, Juan I y Martín I. Como tal, le habían sido encargadas una

¹⁰⁸Este rey habría comprado “.i. libre apellat Marcho Polo” por cinco florines. Recogido en Rubió i Lluch, Antoni (ed.), *Documents per a la història de la cultura catalana medieval*, vol.II., Institut d’Estudis Catalans, Barcelona, 2000, doc. CLXXIII. Véase Nitti, John J. (ed.), *Juan Fernández de Heredia’s Aragonese Version of the Libro de Marco Polo*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1980, p.X.

¹⁰⁹ Nitti, John J. (ed.), *Juan Fernández de Heredia’s Aragonese Version of the Libro de Marco Polo*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1980, p.XXIII.

considerable cantidad de misiones militares y diplomáticas a la corte papal de Aviñón y a la corte francesa pero también a territorios como Chipre a la altura de 1396 para negociar el matrimonio de la hermana de Juan I, la infanta Isabel. Sin embargo, habiéndose criado en la corte francesa de Carlos V hasta el año 1380, era allí donde más veces había sido enviado por parte de la corona aragonesa. Esta fecha de 1380, cuando Perellós abandona la corte francesa para ponerse al servicio de Juan I, es paradigmática teniendo en cuenta que se trata del año en el que el infante aragonés pide el texto mandevillesco. Perellós era un hombre ampliamente leído y con un gran gusto hacia lo libresco¹¹⁰, siendo definido como uno de los que introducen y desarrollan las corrientes “humanistas” en la corona aragonesa durante el reinado de Juan I¹¹¹. Así, cuando es acusado de haber participado en la muerte del rey Juan I de Aragón en 1396, Perellós emprende en 1397 un viaje desde Aviñón hasta la cueva de San Patricio en Irlanda donde se ubicaba un acceso al purgatorio. El objetivo de este viaje sería descender a ese purgatorio para encontrarse con el difunto Juan I y poder probar su inocencia. Esta aventura la dejará por escrito en su *Viatge al Purgatori de Sant Patrici*, inspirado en el *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* de Henry de Saltrey, obra compuesta en el siglo XII. Teniendo en cuenta que Hauf i Valls sitúa el *Viatge* de este autor entre los textos catalanes o aragoneses de interés geográfico que se daban en estos momentos¹¹², podemos establecer que se confluyen en esta figura tanto el interés geográfico como el interés moral que encontraría sus cauces en las ideas del Purgatorio.

Así pues, estos dos personajes podrían ser los posibles autores, en una función de autor-lector, de la versión aragonesa del texto de Mandeville. Suponen los puntos de fusión entre la corona aragonesa, la corte papal y la corte francesa como un centro que realiza una mirada hacia Oriente de acuerdo con sus propios intereses cuyos significados solo se comprenden en el marco de su régimen de verdad cristiano-feudal. Así, se entremezclan los intereses expansionistas de la corona aragonesa, los avances culturales y científicos, las novedades en actitud humanista, con unos intereses religiosos,

¹¹⁰ Ferrer i Mallol, María Teresa, “Activitats Polítiques i Militars de Ramón de Perellós (autor del “Viatge al Purgatori de Sant Patrici”, durant el regnat de Joan I)” en *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del Prof. de Derek W. Lomax*, Asociación española de Estudios Medievales, Madrid, 1995, pp.159-173.

¹¹¹ Canellas, Ángel y Trenchs, José, *Cancillería y cultura. La cultura de los escribanos y notarios de la Corona de Aragón (1344 - 1479)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988, p. 60.

¹¹² Hauf i Valls, Albert – Guillem, “Texto y contexto de “La Flor de las Historias de Oriente””: Un programa de colaboración cristiano - mongólica” en Egidio, Aurora y Enguita, José María (eds.), *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre lengua y literatura en Aragón*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1996, pp. 111 – 154, p. 143.

ideológicos y también políticos de la corte papal para tener su manifestación en un producto cultural en forma del *Libro de las maravillas* vertido al aragonés por parte de un autor que tendría que reunir los elementos necesarios para poner en situación de diálogo los elementos que aquí hemos establecido. Así pues, con estas bases sobre los posibles autores-lectores, podremos encontrar una serie de puntos en el propio texto que un lector puede interpretar que conectan con ellos, manifestándose la globalidad de los mismos a través del tiempo y del espacio.

6. La construcción del “texto nuevo” a partir de las concepciones de tiempo y de espacio del “segundo texto primero”.

En el presente apartado se observará cómo el segundo “texto primero” se convierte en un “texto nuevo” con un significado que nosotros le aportamos a partir de las nociones de tiempo y de espacio. Si trazamos una línea espacio-temporal que sirva como eje conductor del relato mandevillesco nos encontraríamos con aquel recorrido circular del cual dábamos cuenta en páginas anteriores. Sir John Mandeville sale de su espacio, el Occidente medieval como “centro”, para primero visitar los Lugares Santos, espacio que vinculará, sobre todo con un pasado bíblico de acuerdo con el discurso cristiano imperante en su Régimen de verdad cristiano-feudal. Allí, el viajero se encuentra con la destrucción y demás elementos escatológicos que reflejan el contexto de deterioro del sistema cristiano-feudal occidental, imponiendo aquí sobre todo una temporalidad de presente. En segundo lugar, Mandeville se adentra en unos espacios donde se encuentra con otro tipo de creencias y donde mezcla pasado, presente y futuro en una idea de mostrar las dos posibilidades del devenir de los tiempos: la salvación o falta de ella, culminando en su paso por el Valle Peligroso como reminiscencia al Purgatorio y del cual sale victorioso al arrepentirse de sus pecados. Así, el punto final es su retorno a casa, donde pone por escrito su aventura en un tono de advertencia hacia un comportamiento futuro mejor. Así, tanto la noción de tiempo como la de espacio que tiene Mandeville están envueltos de manera retroalimentaria por el Régimen de verdad cristiano-feudal al cual pertenece este autor. Además, sea quien fuese el autor del “texto nuevo” que supone la traducción aragonesa, pertenecería también a ese Régimen pero debemos comprender cómo estas dos nociones jugaban un papel en el contexto que hemos expuesto en los apartados anteriores y, por tanto, como funcionarían en ese segundo “texto primero”. Lo crucial es mantener presente que son nociones cuya definición va a depender de relaciones de poder que definen los mecanismos perceptivo-cognoscitivos con los que la corona aragonesa entendería el

tiempo y el espacio a través del *Libro* de Mandeville. En este sentido, debemos establecer también que si queremos tratar el texto mandevillesco como uno de aproximación global, lo primero que debemos tener en cuenta es que estamos tratando de aplicar un concepto contemporáneo a nosotros a una realidad que no lo es. Por tanto, hay que dejar claro que no nos podemos basar en las mismas nociones de tiempo y de espacio que rigen nuestro contexto.

6.1. La concepción del tiempo en el “segundo texto primero”.

El tiempo es una noción creada por el ser humano en un intento de controlar los ritmos del universo. Se trata de un elemento abstracto cuya definición varía según el régimen de verdad que la emplea. Así pues, el medievo no concebía el tiempo de manera unificada y universal sino que existían tiempos diferentes que se entremezclaban y dialogaban creando tres tipos de temporalidades: circular, lineal y ciclo-lineal.

6.1.1. Las esferas temporales en el “segundo texto primero”.

De este modo sir John Mandeville, hijo de su tiempo, reflejará en su texto esas tres nociones temporales que después serán recibidas con todo lo que implican por la corona aragonesa que sacará de allí su propio significado. Atendiendo a los dos cuadros que presentamos para el análisis del tiempo observaremos dos instancias. La primera tabla responde a la diferenciación de tres esferas en las que se desarrollan tres diferentes temporalidades: la contextual, la narrativa y la biográfica. Esto lo presentamos en la primera tabla analítica¹¹³.

La primera esfera es la que llamamos “esfera contextual”. Con esta nos referimos a la temporalidad a la que Mandeville se refiere en el texto estrictamente hablando. Es decir, el tiempo, pasado, presente o futuro, que Mandeville utiliza según el contexto en el que se encuentra o del cual nos está hablando. Es decir, la utilización de la temporalidad para contextualizar los espacios que visita. Como vemos en el ejemplo 16, cuando Mandeville llega a Belén indica que los bellos viñedos que allí encuentra fueron plantados por los cristianos puesto que los musulmanes “non labran puint de viynnas” porque no beben vino. A continuación, utiliza los escritos del Corán para explicar un pasado según el cual se explica por qué los musulmanes no beben vino y, en última instancia, justifica que fuesen los cristianos los responsables de que los viñedos crezcan en ese espacio. Así,

¹¹³ Anexo V

cuando hablamos del pasado contextual suele tratarse de un pasado histórico, bíblico o anecdótico, pero también encontramos ejemplos en los que se trata de un tiempo según el Corán, como este ejemplo que hemos visto, o mítico o anecdótico¹¹⁴. En la segunda esfera que llamamos “narrativa” nos referimos al tiempo que utiliza Mandeville en referencia a la propia acción de construcción del texto. Es un tiempo que nos muestra cómo planifica y estructura el discurso de su relato. En esencia, es la esfera que se refiere a la acción presente, pasada y futura de narrar y de escribir. Por último, la esfera biográfica son las temporalidades que se refieren a la propia vida mandevillesca, tomadas como referencias personales que pueden ser tanto del Mandeville autor como del Mandeville personaje.

6.1.2. Los tipos de tiempo en el “segundo texto primero”.

En cuanto a la segunda tabla¹¹⁵, es ahí donde exponemos los tres tipos de tiempo, el circular, el lineal y el ciclo-lineal.

La temporalidad circular había sido heredada de la antigüedad, donde se basaba en fenómenos naturales como el día y la noche, las estaciones o los ciclos lunares. Esta será adaptada por el cristianismo, vinculándola con festividades crísticas como la Navidad o la Pascua. Así, la temporalidad circular se convertirá en el reflejo de una realidad estática en la cual se ideaba un retorno de los sucesos y una repetición de los tiempos. En el texto mandevillesco esta temporalidad tiene una presencia importante, siendo a la que más veces recurre cuando tiene que dar cuenta de algún intervalo temporal como el tiempo que tarda de ir de un lugar a otro (ejemplo 34). La idea de retorno es también constante en el texto. Para ilustrar esto, en el ejemplo 35, el texto indica que la tierra del lugar cambia de color y sus aguas traen grandes piedras y que esto es algo que ocurre todos los días y en todas partes. Es decir, además de la idea de retorno, observamos la confluencia de las nociones de tiempo y espacio. Así pues, el retorno o la renovación no es únicamente una cuestión temporal. Tenemos la misma situación en el ejemplo 36, donde la inclusión del número cuatro nos remite a un pensamiento escatológico al cual la idea de renovación está inherentemente vinculada.

El tiempo lineal es aquel que existía sobre todo en lo teórico, en el discurso de poder establecido por la Iglesia y que funcionaba de acuerdo a la idea de un inicio (creación del mundo y el pecado original, ejemplo 41) y de un fin (Juicio final, ejemplo

¹¹⁴ Para un ejemplo de cada una de estas esferas, véase Anexo I, ejemplos 20-33.

¹¹⁵ Anexo V

42). La tercera temporalidad es la confluencia de ambos: el tiempo ciclo-lineal que significaría la aplicación de las dos ideas en los ámbitos de la vida real. En el ejemplo 43 se refleja esa confluencia entre el tiempo cíclico (día, noche) que se fusiona con una temporalidad crística ciclo-lineal que son los siete días de la semana. Al mismo tiempo, como vemos en el ejemplo 44, aunque se hacen referencias a un tiempo ciclolineal como la festividad crística del viernes santo, Mandeville termina por vincularlo con la resurrección de Cristo, devolviéndose nuevamente a la idea de eterno retorno.

Otro aspecto que debe destacarse es que, a lo largo del texto, el autor hace numerosas alusiones a la idea de una edad primitiva de acuerdo con los ideales de un primer cristianismo. En este caso, Mandeville suele presentar esta edad pasada como el presente de algunos lugares que visita en una idea de futuro en el sentido de que sería comprendido como lo que les espera a los cristianos si se comportan según el modo de vida virtuoso de la ley natural. El ejemplo más paradigmático de esto es la descripción mandevillesca de la Isla de Bragmep en las tierras del Preste Juan, donde indica que “en esta ysla no ha ladron nj murdrier nj muger legera nj nunca fue hombre muerto en aquella tierra. Et si son castos et lieuan assi buena vida como ningun rreglioso podria fazer, et deyunan todos dias”¹¹⁶. En cuanto a esto, Wallerstein indicaba que a la hora de tildar a pueblos vistos como “otros” dentro de un primitivismo, las fronteras entre el pasado y el presente se borran¹¹⁷. En este sentido, podemos reflexionar que Mandeville impone sus ideas de pasado, es decir su saber-poder donde se encuentran unos ideales de una Edad de Oro regidos por el régimen de verdad cristiano-feudal, en unos espacios que tendrían sus propias concepciones de tiempo. Las actividades definidas como pecados lo son según la mira cristiano-feudal occidental. Así pues, es posible indicar que los pecados se definen a través del tiempo y del espacio y que Mandeville impone su temporalidad a través del discurso. Un ejemplo de ello es su posicionamiento ante la idea de que las pirámides de Egipto fuesen las tumbas de los antiguos faraones, indicando que esto no puede ser cierto porque la Biblia (que dicta la temporalidad mandevillesca) dice que son los graneros de José¹¹⁸. Sin embargo, también da cuenta de temporalidades propias de esos lugares, para lo cual emplea leyendas propias del territorio que de todos modos emparenta con eventos

¹¹⁶ Ms. ESC. M-III-7, Fol. 84r. Rodríguez Temperley, M^a Mercedes, *Op.Cit.*, p. 151.

¹¹⁷ Wallerstein, p.176.

¹¹⁸ Véase Anexo I, ejemplo 45.

o personajes propios de su régimen cristiano-feudal¹¹⁹. Es así como comprendemos referencias como la que recogemos en el ejemplo 46. Esto tendría importancia para la Corona aragonesa en el sentido de que le ofrece un compendio de datos históricos de aquellos lugares que le interesaban de un modo que les permitiese comprender las situaciones en términos temporales afines a los suyos propios en una especie de labor de traducción temporal.

Si contabilizamos los tipos de tiempos presentes en el manuscrito aragonés del texto, observamos que de un total de ciento ochenta y un folios, el tiempo circular está presente en noventa y ocho de ellos. Al lado de esto, el tiempo lineal aparece en treinta y cinco folios y el ciclo-lineal en once. Los folios en los que el tiempo circular aparece junto al lineal son dieciocho; siete folios en los que el circular aparece junto al ciclo-lineal y cuatro folios en los que tenemos un tiempo lineal y también uno ciclo-lineal. Por último, las tres temporalidades juntas aparecen solo en cuatro folios de este total de ciento ochenta y uno. Así pues, la idea de que predomina en el texto una temporalidad circular se puede fundamentar de este modo. Esto no quiere decir que Mandeville-autor o la Corona aragonesa como receptora tuviesen una concepción temporal eminentemente circular, solo pone de manifiesto que el discurso mandevillesco empleaba esta temporalidad por encima de las otras de acuerdo con algún objetivo en concreto que después conectaría con los intereses y los contextos de la Corona Aragonesa. Es así como, una vez más, retornamos a la idea de una renovación global de los tiempos y del mundo que tan en consonancia estaría con las dimensiones aragonesas.

6.2. La concepción del espacio en el “segundo texto primero”.

El espacio, al igual que el tiempo, es algo que se percibe. Con eso en mente y como veíamos, comprendemos aquello que defienden autores como Wallerstein o Paul Zumthor de que el espacio se hace real a través del lenguaje¹²⁰. Así, *El Libro de las maravillas del mundo* es, en sí mismo, un espacio creado a partir de la suma de otros espacios que para Mandeville conformaban la totalidad del mundo en aquella idea de *cosmología globalizante* que se hace real a través del lenguaje, en este caso el aragonés. Además, se trata de una serie de espacios que se colocan en el presente, en el pasado y en el futuro.

¹¹⁹ Un ejemplo de ello es “El ejemplo de las flechas” a través del cual Mandeville pone de manifiesto la línea sucesoria de los Khanes. Ms. ESC. M-III-7, Fols.63v-64v. Para encontrar el pasaje véase Rodríguez Temperley, M^a Mercedes, *Op.Cit.*, p.117-118.

¹²⁰Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 24.

Veremos, pues, qué tipos de espacios y cómo funcionaban en ese texto que Juan I de Aragón anhelaba en el año 1380.

Edward Soja, en aras de establecer una nueva manera de pensar sobre el espacio, indicaba que no existe una única definición para este concepto. Uno de los aspectos que pone sobre la mesa este autor es la conformación de una dialéctica entre la espacialidad, la socialidad y la historicidad en la que el espacio comienza a ser interpretado desde una perspectiva que tradicionalmente se le concedía al tiempo e historia y a las relaciones sociales y a la sociedad. En este sentido, la imaginación geográfica debía de ir más allá de un dualismo restrictivo de la mera existencia de un “primer espacio” o “espacio percibido” en palabras de LeFebvre y un “segundo espacio” o “espacio concebido”. Ese primer espacio se refiere al mundo experimentado directamente de los fenómenos cartografiados y empíricamente medibles. Es decir, el espacio eminentemente físico. El segundo espacio es más subjetivo y se refiere a las representaciones de la espacialidad, teniendo en cuenta los procesos pensados que moldean tanto las geografías humanas materiales como el desarrollo de una imaginación geográfica. Es el reflejo de un mundo más cognitivo, conceptual y simbólico. Así pues, Edward Soja propone la existencia de un “tercer espacio” que define como un “espacio vivido” caracterizado por ser multifacético, un sitio de hibridación que se mueve más allá de los límites establecidos, borrando las fronteras entre todas las oposiciones binarias¹²¹. Si aplicamos estas ideas al período medieval y al texto de Mandeville en concreto, podemos identificar un espacio real en consonancia con ese “primer espacio” de Soja o “espacio percibido” de LeFebvre; un espacio imaginario que respondería al “segundo espacio” o “espacio concebido”; y reconocemos un “Tercer espacio” como aquellos lugares en los que encontramos tanto elementos imaginarios como elementos reales. Por tanto, es así como presentamos el espacio del texto mandevillesco en la respectiva tabla.

6.2.1. El espacio real en el “segundo texto primero”.

Comenzamos, pues, con el espacio real en este texto. Se trata de un tipo de espacio que está presente a lo largo de todo el texto, siendo escasos los folios en los que está ausente. Entre los espacios reales distinguimos tres tipologías. Una primera tipología es la que se refiere a los territorios. Estos le sirven a Mandeville para guiar su itinerario pues,

¹²¹ Soja, Edward, “Tercer Espacio: Extendiendo el alcance de la Imaginación Geográfica” en Benach, Núria y Albet, Abel, *La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*, Icaria. Espacios Críticos, Barcelona, 2010, pp. 181 – 208.

siguiendo a Paul Zumthor, “no hay más espacio real que el que estamos recorriendo” y que solo existe cuando “se jalona con puntos de referencia”¹²². Con esto, el autor quiere decir que existe una matriz, que sería la morada, a partir de la cual se van creando los demás lugares¹²³. Este autor pone énfasis en el hecho de que sobre todos los espacios, al existir a través del lenguaje después de que se diese una actividad de percepción, se impone un gran simbolismo pero esto no es algo que les quite su caracterización de “espacio real”. Así, de aquellos ciento ochenta y un folios que conforman el manuscrito aragonés, los espacios reales están presentes en ciento cuarenta y seis. De esta manera, nos encontramos con una gran diversidad de espacios reales en el *Libro*, de ahí que distingamos tres categorías que son territorios, espacios naturales y edificios o estructuras. Cabe destacar, uniéndonos a aquella idea de que sobre los espacios se impone un gran simbolismo, que estos pueden ser espacios tomados de una tradición bíblica, tomados de sus fuentes u observados por él mismo pero siempre correspondientes a una mentalidad y una memoria determinada que funciona de acuerdo con su régimen de verdad cristiano-feudal. Por tanto, aunque el texto exponga un lugar que toma de la Biblia u otra fuente, este corresponde a un espacio real, existente, y que después tendrá unas implicaciones ideológicas que no solo dependen del autor del “texto primero”, sino también de los que lo reciben conformando, a través de su lectura y percepción, espacios nuevos pero siempre reales y situables geográficamente. Muchos de los territorios reales, sin embargo, solo son mencionados de pasada en largas listas de topónimos por los que el viajero habría transitado y sólo se para en aquello que Zumthor denomina “lugares cumbre”, espacios que tienen un significado clave para el régimen de verdad mandevillesco que les da la importancia suficiente como para pararse y cuyas implicaciones conectarían de un modo concreto con aquellos receptores compartientes de ese régimen de verdad. Del pasaje que ofrecemos en el ejemplo 47 podemos desenredar varios elementos. En primer lugar, observamos ese listado de topónimos que ofrece el autor, haciendo paradas discursivas (es decir, paradas que no tienen por qué ser físicas sino que se toma su tiempo en describir algún elemento concerniente al espacio) en los “lugares cumbre” que en este caso son los desiertos de Siria (espacio real natural), Egipto, Babilonia y El Cairo (espacios reales territoriales), dando cuenta además de posadas, una iglesia y un castillo (espacios reales, edificios). Todos estos espacios tendrían una implicación para el régimen de verdad mandevillesco y aragonés. A través de pasajes

¹²² Zumthor, Paul, *Op.Cit.*, p.16.

¹²³ *Ibidem*, pp. 51-52.

como este, el autor mezcla la realidad occidental cristiano-feudal con la realidad oriental a través de los espacios. Esto lo vemos en la evidente cristianización que hace del espacio, situando una Iglesia dedicada a la Virgen María en Babilonia y contextualizando el lugar a partir de la historia crística que además implica el uso de un número tan simbólico para el cristiano como lo es el siete (“...en do eilla finco .vij. aynnos”), así como la introducción de otros elementos de este imaginario cristiano como santa Bárbara, José o la historia de los tres jóvenes en el horno, que sería fácilmente reconocida y procesada por los receptores contemporáneos al “texto primero”. Por otro lado, esta leyenda bíblica se entremezcla con la historia babilónica pues, al fin y al cabo, Nabucodonosor II era un rey que realmente gobernó ese espacio entre los años 604 a. C. y 562 a. C. Por otro lado, también impone los elementos feudales sobre estos espacios a través del lenguaje utilizado en su discurso con palabras como “señor”, “servir”, las nociones territoriales, reinados y conquistas. Asimismo, otra noción que se vincula con aquella memoria cristiano-feudal de la que hablábamos es el recuerdo mandevillesco de que el sultán le había ofrecido enlazarse en matrimonio con su hija. Lo observaremos en dos aspectos. El primer aspecto es que refleja el comportamiento virtuoso y fiel de Mandeville como cristiano al indicar que hubiese aceptado ya que conseguiría grandes herencias y, por tanto riquezas, pero que no lo hace porque no va a renegar de su creador: Dios. Por tanto, Mandeville no cae en la tentación del pecado de la avaricia que tan presente estaba en aquel sistema feudal tambaleante y es fiel a su espiritualidad. El segundo aspecto es la evocación a esa red de parentelas que la Iglesia y el sistema feudal imponían y controlaban en Occidente para tejer a su sociedad, donde la cuestión del espacio vuelve a ser fundamental puesto que esa red también los implica y los emplea¹²⁴. Esto también se refleja en el ejemplo 48, donde Mandeville emparenta a la figura que concibe como la de máximo poder político en su texto (el gran Khan) con la figura que representa la fusión entre el poder político y religioso (el Preste Juan). Así, no solo vemos la manifestación del regimen de verdad cristiano-feudal como fusión entre lo político y lo religioso, sino también podemos ver cómo Mandeville fusiona la realidad occidental con la oriental del mismo modo que los poderosos de su universo social entretejen las diversas esferas que en este podemos encontrar.

Podríamos plantear aquí una manifestación de que la corona aragonesa crea sus propios espacios a partir de la lectura del texto mandevillesco. Los pasajes concretos

¹²⁴ Sobre esto véase Guerreau, Alain, *Op.Cit.*, p.212.

sobre coloquios entre Mandeville y el sultán de Egipto podrían tener un significado determinado en una corona aragonesa que estaba en aras de expansión, así como en búsqueda de contactos culturales y que tenía grandes implicaciones espirituales y morales enlazadas con una posible recuperación de los Lugares Santos y las actitudes diplomáticas que todo ello suscitaría. En este sentido la corona aragonesa encontraría aquí reminiscencias a aquella figura que había puesto las bases de su tradición expansionista. Jaime I de Aragón “el conquistador”, cuyo reinado se comprendía entre el 1213 y 1276, había establecido una tradición de relaciones con el Mediterráneo Oriental y con Egipto. A partir de 1262, las relaciones directas con Egipto se habían incrementado con una intervención diplomática cuyo objetivo era estrechar vínculos directos de amistad con el sultán de Babilonia y la protección de los intereses de sus mercaderes en Alejandría. De este modo, a partir de este momento se observa en la Corona aragonesa un interés por los asuntos egipcios. Sin embargo, debido a los problemas económicos y por los perjuicios de la Cristiandad, estas relaciones se fueron debilitando. Esto ocasionaría un repercute en el desarrollo del comercio aragonés con Oriente¹²⁵ y el recuerdo de una amistad con el sultán egipcio se convertiría en una pieza del imaginario aragonés que se reencontraría a sí mismo en el discurso mandevillesco.

Otro elemento que cobra importancia como elemento de fusión de dos realidades a través del espacio es el desierto. Le Goff exponía que los modelos culturales que el Occidente medieval tenía del desierto procedían, ante todo, de la Biblia y, por tanto, de Oriente, un lugar en el que este tipo de espacios era una realidad geográfica, histórica y simbólica al mismo tiempo. Es decir, una realidad ambivalente que se definiría en muchas ocasiones en oposición a la ciudad y que mezclaba concepciones paradisiacas con otras referidas a sufrimientos y pruebas en un ideal de ascetismo¹²⁶. En este caso, observamos el desierto como un espacio que se acercaría más a esa segunda idea, entendiendo el emplazamiento de estructuras conocidas y, por tanto, seguras (las posadas) en un espacio desconocido y peligroso (el desierto) pero por el cual es necesario transitar hacia Egipto, donde se encuentra con aquella “yglesia de Nuestra Dama muy beilla”. Serán en esta clase de términos que se desarrolla el espacio real en el texto mandevillesco, con todas sus implicaciones simbólicas.

¹²⁵Giunta, Francesco, *Aragoneses y catalanes en el Mediterráneo*, Ariel, Barcelona, 1989, pp. 19-29.

¹²⁶Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 25-29.

6.2.2. El espacio imaginario en el “segundo texto primero”.

En contraposición al espacio real, el espacio imaginario no tiene una situación físico-geográfica establecida. Son lugares propiamente imaginarios, aunque ello no quiere decir que no tengan elementos reales pues, al fin y al cabo, existen como mentalidad y tienen unas implicaciones concretas que pueden ser objeto de análisis. En el *Libro de las maravillas* aragonés, el espacio imaginario aparece en treinta y cinco de sus ciento ochenta y un folios, la gran mayoría referidos al Infierno y al Paraíso. Si nos fijamos en el cuadro, podemos ver que entre el folio 77v y el 85v se da un intervalo en el que aquel espacio real que predomina en el resto del texto, se ausenta casi por completo y será el espacio imaginario el que domine la geografía del *texto*. Es precisamente en ese intervalo de folios donde el espacio imaginario deja de ser solo Infierno y Paraíso para diversificarse en forma de islas maravillosas donde Mandeville emplaza todo tipo de seres. No es coincidencia que esto ocurra en el tramo geográfico más desconocido para los occidentales del medievo en estos momentos. El propio autor indica que, tras haber hablado de Tierra Santa y lo que la rodea, “agora es el tiempo si vos plaze de vos fablar de la tierra, de las marcas, de las yslas, de las diuerssas gentes et de las diuerssas bestias qui son vltra estas marquas”¹²⁷. Aquí también podemos destacar que el autor establece una frontera entre lo conocido y lo desconocido y, como tal, unas concepciones mentales de “centro” y “periferia”. En este sentido, remitimos a aquello que exponía Zumthor de que la “isla” se había empleado para designar a toda tierra nueva, algo que continuará presente en la memoria colectiva de los navegantes de los siglos XV y XVI¹²⁸. Cabe destacar que lo que se observa en estos espacios suele ser una racionalización de aquello que es concebido como maravilloso. Así pues, la conclusión que un lector podría sacar de ahí es que la naturaleza que gobierna en Occidente lo hace también en el resto del mundo¹²⁹, sean centros o periferias. Sin embargo, como indicábamos, en realidad la gran mayoría de los folios que contienen un lugar imaginario se refieren al Paraíso o al Infierno, los espacios imaginarios por antonomasia del Occidente medieval. Se trata de un espacio que Le Goff denomina como “geografía del más allá”¹³⁰ y que, hasta el siglo XII, tendrían como características principales una implicación temporal de eternidad y de

¹²⁷ Fol. 38v, Rodríguez Temperley, p. 73.

¹²⁸ Zumthor, Paul, *Op.Cit.*, p.241.

¹²⁹ Esta es una idea defendida en Moseley, Charles., “The Travels of Sir John Mandeville and the Moral Geography of the Medieval World”, *Journal of Multidisciplinary International Studies*, 12, 2015, pp. 1-12, p.5.

¹³⁰ Le Goff, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid, 1989, p. 10.

una dualidad que conllevaba la comprensión de dos categorías de difuntos: los buenos que van al Paraíso como recompensa divina y los malos que van al Infierno¹³¹. Un reflejo de ello lo ofrecemos en el ejemplo 53, donde el autor del *Libro* remite a esta dualidad cuando explica las concepciones de Paraíso y de Infierno que tienen los musulmanes. Sin embargo, en tiempos de Mandeville, esta dualidad ya se encontraba cuestionada, habiéndose construido ya parte del camino que llevaría a la aparición del Purgatorio con puntos intermediarios entre los comportamientos buenos y malos y unas posibilidades de salvación ampliadas con la opción de redención a través de una purgación. Sin embargo, las nociones e ideas de Paraíso y de Infierno seguirán formando parte de su memoria cristiano-feudal y serán empleadas como verdaderas categorías a la hora de tratar el espacio. Es decir, más que espacios son formas de concebir y razonar el espacio, esto es algo que podemos observar en los ejemplos 49, 50, 51 y 52. Si bien en el ejemplo 46 no se hace mención explícita al Paraíso¹³², Sicilia es descrita según los parámetros del paisaje ideal que definiría el Paraíso, siendo esto el culmen de la conversión de espacios imaginarios como el Paraíso o el Infierno como categorías. Además, en este caso cabe destacar que esta descripción de Sicilia llamaría mucho la atención de esa corona aragonesa que mantenía un histórico contacto de anhelos con esta tierra. Por último, si el infierno y el paraíso se convierten en categorías que implican que lo imaginario se puede aplicar sobre lo real, es posible defender, o como mínimo plantear, que las nociones de infierno y paraíso sirven para convertir un espacio real en un tercer espacio.

6.2.3. El tercer espacio en el “segundo texto primero”.

La presencia del tercer espacio en el texto de Mandeville es, como su propia concepción, intermedia al aparecer en cincuenta y dos de los ciento ochenta y un folios. Es decir, está más presente que el espacio imaginario, pero menos presente que el espacio real. A través del pasaje que presentamos en el ejemplo 57, podemos atender a una formación simple de un tercer espacio. En un espacio real natural (el desierto), se emplaza una figura imaginaria (el sátiro)¹³³. Esto tendrá unas implicaciones concretas que ya hemos visto en su debido apartado. Aquí podemos recordar que el desierto se manifestaba como el lugar por excelencia de lo maravilloso. Es un espacio en el que muchas veces un

¹³¹ *Ibidem*, p.16.

¹³²Una descripción verdadera del Paraíso es imposible para Mandeville porque, como él mismo dice: “De Paradiso no vos sabria yo propriament fablar, car yo no ý ay [e]stado de que me pesa que yo no hera digno”. Rodríguez Temperley, M^ª Mercedes (ed.), *Op. Cit.*, p.157.

¹³³ Ofrecemos una representación pictórica de esta escena en el Anexo VII, 3.

asceta podía encontrar un demonio, tratándose el desierto de un hogar para este. Al mismo tiempo, es un lugar de encuentro con Dios¹³⁴. Todo ello queda reflejado en el pasaje que ofrecemos donde, nuevamente, el lector aragonés se daría cuenta de que todo ser es redimible y, por tanto, de la posibilidad de salvación siempre y cuando el comportamiento sea el adecuado.

Volvemos ahora a la construcción del tercer espacio a través de las categorías de Infierno y de Paraíso, cuya ilustración trataremos de plasmar con tres ejemplos. En primer lugar, en el ejemplo 54, los volcanes italianos (espacio real, natural) son concebidos como las chimeneas del infierno (espacio imaginario). El segundo ejemplo (55) es la existencia de un Paraíso artificial. En este pasaje, un hombre muy rico llamado Gachanolabes y conocido como el Viejo de la Montaña, había recreado un paraíso con el fin de atrapar a hombres que después formasen parte de una secta de homicidas que asesinaran bajo su mandato. El rasgo más evidente de este pasaje es que nos ofrece, de manera indirecta, una descripción del Paraíso real. Por otro lado, Higgins defendía que este pasaje demostraba las tendencias del autor hacia la celebración del poder y de la fe¹³⁵, teniendo en cuenta ese final en el que las bases de poder son las que se encargan de destruir al Viejo de la montaña y su falso paraíso. Así, ante los tumultos que se desarrollaban en la corona aragonesa en estos momentos, un poderoso que leyese este pasaje se sentiría minimamente dado por aludido, ejerciéndose de ese modo el saber-poder mandevillesco sobre sus receptores a través de un discurso que emplaza, a través del lenguaje, en un espacio creado en su *Libro* y recreado en el espacio mental aragonés.

El tercer ejemplo (56) supone una especie de culmen de lo intermedio. Se trata del pasaje referido al tránsito del viajero Mandeville por el Valle Peligroso, cuyas características nos ponen en conexión con las ideas de Purgatorio, como veremos más adelante. Así, llama la atención que sea el episodio que sigue directamente después de la historia sobre el Paraíso artificial, el momento adecuado para establecer las características del infierno que vertirá en el Valle Peligroso donde el sentimiento principal del viajero será el miedo pero también se torna principal la demostración de que se puede salir redimido si se es lo suficientemente devoto. Esta última idea sería tomada por los receptores de manera más contundente al haberse insertado el autor a sí mismo en el

¹³⁴ Guillaumont, Antoine, "La conception du désert chez moins d'Égypte", *Revue de l'histoire des religions*, 1881-1, 1975, pp. 3-21, p.3.

¹³⁵Higgins, Ian Macleod, *Writing East: the "travels" of Sir John Mandeville*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1997, p. 158.

espacio que relata¹³⁶, algo que encaja con aquel *Viatge al Purgatori de Sant Patrici* que Ramón de Perellós habría emprendido y puesto por escrito no muchos años más tarde. Otro aspecto que nos llama la atención sobre el pasaje del tránsito mandevillesco por el Valle Peligroso es la gran extensión de esta aventura. En cuanto a esto, cabe destacar que la versión continental, a la cual pertenece tanto el texto original como nuestro manuscrito, difiere de la versión insular. En la continental, pues, este pasaje es el doble de largo que la insular¹³⁷ y, por tanto, entendemos que la versión que llega y se difunde por y en la corona aragonesa tiene una presencia escatológica más amplia y que encontraría aquí los puntos de enganche necesarios para su desarrollo. Así pues, el uso del tercer espacio en el texto hace que tanto la noción de Paraíso como la de Infierno y la de Purgatorio se hagan más reales y en una corona aragonesa que temía ante la angustia, esto sería clave. Por último, Higgins, al indicar que Mandeville apenas describe el Paraíso, repara en que el autor sí se habría tomado un momento para establecer a los cuatro ríos del Paraíso como una forma de conectar al Oriente con la fuente de la historia cristiana¹³⁸, algo que a nosotros nos lleva a ver el Paraíso como otro elemento más de conformación global del texto. Así, podríamos incluso plantear que Mandeville construye su *Cosmología globalizante* como un tercer espacio en sí mismo. De este modo, y aceptando aquello de que el lenguaje es lo que hace real al espacio, cuando el texto es traducido al aragonés y comienza una nueva vida como un nuevo “texto primero” tendremos la creación de una *Cosmología globalizante* como un tercer espacio para la Corona Aragonesa.

6.3. La confluencia del tiempo y del espacio como conformadores del “texto nuevo” como texto global. Una idea de renovación.

Ya habíamos explicado en apartados anteriores que ante los momentos de crisis y con el contexto socio-cultural adecuado, una idea de renovación global podía tener cabida en el texto mandevillesco y encajar en una actitud dialógica con el contexto aragonés, acabando por concebirse el texto que se implanta aquí como un nuevo “texto primero” y ya no solo como “texto nuevo”, que aquí acabaría siendo el manuscrito que nos concierne y que le aportamos este posible significado de renovación. Con esto en mente y teniendo en cuenta que la Edad Media combinaba los tiempos presente, pasado y futuro así como los espacios, presentamos un esbozo de un esquema del texto mandevillesco como una

¹³⁶ Además, la inserción mandevillesca en el relato es una novedad con respecto a su fuente.

¹³⁷ Higgins, Ian Macleod, *Op.Cit.*, p. 206.

¹³⁸ Higgins, Ian Macleod, *Op.Cit.*, p. 204. Ofrecemos una representación pictórica en Anexo VII, 4.

especie de cápsula espacio-temporal de eterno retorno que refleja la idea de estar habitando un mundo que envejece pero que puede resurgir. Siguiendo a Le Goff, concebimos que Mandeville no tiene una idea de progreso espacio-temporal propiamente dicha. Su texto podríamos encuadrarlo dentro de una ideología de *mundus senescit* caracterizada por una concepción medieval de decadencia en la que el progreso tiene cabida pero en el sentido de un retorno a un espacio-tiempo alejado de los males y los pecados a los que el autor considera que se ha llegado en su contexto de mediados del siglo XIV. Para observar esto, reconocemos tres planos espacio-temporales en el *Libro de las maravillas*.

El primero es el hogar mandevillesco, el Occidente medieval (espacio) como un presente que está abandonando (tiempo). Aquí puede interesarnos el hecho de que Mandeville indica como el momento de su partida el día de San Miguel, el 29 de septiembre. Esta fecha, según Le Goff, simbolizaba la “gran fecha del vencimiento” dentro del discurso feudal en el sentido de que se trata del fin del verano y, por tanto, es cuando se da el cobro señorial. Esto es, por un lado, el reflejo de ese tiempo cristiano - feudal (cobro señorial y una festividad crística) por el cual se rige su pensamiento pero, al mismo tiempo, puede ser comprendido en un plano simbólico¹³⁹. Esta simbología la podemos enlazar con ese sistema feudal que estaba llegando a su fin. En este sentido, Baschet se preguntaba si lo que nos encontramos es ante una crisis del feudalismo o ante una suerte de ajustes sociales. Sea como fuere, Mandeville abandonaba una Europa que asistía al abandono de tierras y aldeas enteras que llevaba a que los ingresos señoriales descendiesen considerablemente. Entre la bajada de la densidad en la población rural y la evolución de precios agrícolas, muchos señores feudales se embarcaban en una profunda endeudamiento. Muchas familias señoriales antiguas van desapareciendo y reemplazándose por otras familias aristocráticas más poderosas o “ciudadinos enriquecidos que aprovechan la ocasión para comprar tierras”. Baschet indicaba que ante ese contexto de caos y de crisis bajomedieval, “la gente de entonces tenía motivos para sentirse abrumada por la Providencia. Los colores otoñales que Johan Huizinga pinta no surgieron de la nada. El pesimismo invade los espíritus y el sentimiento de vivir en un mundo agonizante, que toca su fin, se hace más presente que nunca”¹⁴⁰. De acuerdo con

¹³⁹Para el tiempo cristiano-feudal véase Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 192-193 y para la carga simbólica de las estaciones véase pp. 207-208.

¹⁴⁰ Baschet, Jérôme, *Op.Cit.*, pp. 269- 271.

todo esto, estaríamos comprendiendo que marcharse de su universo social justo cuando termina el verano y comienza el otoño puede tener unas connotaciones escatológicas al implicar el fin de una estación y el comienzo de otra que llevaría a la más fría. Se trata del envejecimiento del año que, al emplazarse a sí mismo como sujeto que abandona un lugar, se vincula con el espacio, concluyendo en un resultado que podemos identificar, precisamente, con aquella idea de un mundo que envejece o *mundus senescit*. Aquí, podemos acudir a Zumthor, que defendía que el espacio se vive unitariamente con el tiempo y que las categorías propias de uno sirven para traducir las categorías del otro. Por ejemplo, “hacia delante” quiere decir futuro, mientras “detrás de nosotros” remite a nuestro pasado. A continuación, añade que todo este pensamiento estaría tintado de un matiz ciertamente escatológico¹⁴¹.

El segundo plano son los lugares que visita, espacios en los que reina las temporalidades de presente, pasado y futuro. Esa confluencia de temporalidades remite a la realidad misma. En estos espacios, y a través de estas temporalidades, el autor muestra en el texto tanto lo que ya ha pasado en el sentido de que muchos de los lugares ya han sido destruidos, lo que está pasando en el sentido de que se encuentra actualmente destruido y lo que pasará, puesto que es en estos espacios en los que encuadra las profecías de la llegada del fin del mundo, como vemos en el ejemplo 58. En el ejemplo 59 emplazamos la alerta más contundente que realiza el autor acerca de la llegada del Anticristo que liberaría las tribus de Gog y Magog y se encargaría de la destrucción del mundo, una temporalidad que encaja en el espacio de los Montes Caspios. Se trata, nuevamente, de un pasaje bastante extenso en el conjunto del texto. Vemos como la temporalidad escatológica se adhiere a un espacio concreto, convirtiéndolo en “tercer espacio” al igual que ocurría con el Valle Peligroso visto en líneas anteriores. Los elementos escatológicos se salpican por todas partes, confluyendo en aproximaciones de espacios que podrían ser identificados como verdaderos purgatorios. Otro ejemplo de ello es el pasaje referido a la cosecha del pimiento (60). Este episodio también supone un reflejo de la confluencia del espacio y tiempo en una idea de tercer espacio como purgatorio que llevará implicada una matriz escatológica de fin y renovación¹⁴². El ejemplo comienza indicando que las pimientas crecen *en manera de vna viynna saluage* que se cosecha en el bosque. Es decir, el autor nos lleva discursivamente a uno de esos

¹⁴¹ Zumthor, Paul, *Op.Cit.*, p.45.

¹⁴² La idea de Purgatorio como tercer lugar es defendida en Le Goff, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid, 1989, p. 10.

espacios (el bosque) por antonomasia de la fusión entre lo real y lo imaginario y donde reinaba lo salvaje. Al mismo tiempo, al compararlo con los viñedos y las uvas, hace que el cristiano retorne a un espacio conocido según su régimen de verdad. Algo parecido ocurre con las concepciones de tiempo ya que, por un lado tenemos un tiempo circular (el crecimiento de las pimientas) pero después remite a una numerología de simbolismo cristiano al indicar que existen tres tipos de pimienta: pimienta larga, pimienta negra y pimienta blanca. Además, al indicar que la pimienta blanca es mejor que la negra, el autor remite a aquel dualismo entre el bien y el mal donde la victoria se la tendría que llevar el bien (simbolizado con el blanco). Sin embargo, los que cosechan la pimienta se encuentran con el problema de que *hay muchas maneras de serpientes et d'otros vierbenes* que imposibilitan que lleven a cabo su actividad. Estos animales simbolizarían el mal y el pecado en una mentalidad cristiana bajomedieval. Indica Mandeville que le dicen que la forma que tienen los habitantes del lugar de combatir este problema es prenderles fuego, algo que nos remite directamente a los fuegos purgadores característicos de la idea de Purgatorio y que también veíamos en el ejemplo del Valle Peligroso. Acudiendo a Le Goff, se trataba de un fuego purificador a través del cual se debe pasar en aras de rejuvenecer y acceder a la inmortalidad. Todo ello se da a través de una resignificación medieval de la leyenda del Ave Fénix, convirtiéndose en el símbolo de la humanidad llamada a resucitar¹⁴³, cuyo reflejo directo también encontramos en el texto mandevillesco y que aquí recogemos en el ejemplo 61. En el ejemplo 62 exponemos otro pasaje en la que tenemos un reflejo de resurrección, de renovación y de retorno circular a través de la descripción de unos árboles cuyo desarrollo completo se da todos los días, una y otra vez. Vemos pues, que la idea de eterno retorno, de una temporalidad circular que se aplica al espacio es constante a lo largo de todo el texto.

Así, el último plano es el retorno del viajero a su casa tras haber dado cuenta de la posibilidad de dar la vuelta al mundo y de la propia esfericidad del planeta. Es decir, en realidad, se trata del retorno al primer espacio pero ya no se trata de aquel sir John Mandeville joven. Ahora está en su estado de vejez, enfermo de gota artítica a pesar de haber bebido de la fuente de la juventud. Este aspecto nos llevaría a pensar que no se trata de una inmortalidad física sino espiritual. Mandeville se acerca al fin de su vida pero,

¹⁴³Le Goff, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid, 1989, p. 18.

pidiendo perdón por sus pecados, la salvación y su paso limpio por el Purgatorio le permitirá una continuidad en el más allá

Conclusiones

Al igual que sir John Mandeville retornaba a su hogar tras poner por escrito sus aventuras y su interpretación de lo visto, lo oído y lo leído, nosotros volvemos al hogar del discurso que ordena este trabajo que se aproxima a su fin. Se han presentado a lo largo de los seis apartados conformantes de este texto una serie de ideas, conceptos, figuras, personajes, contextos y pasajes del manuscrito escurialense con una intención de que todos ellos funcionen de manera dialógica entre ellos a través de la confección de un andamiaje teórico compuesto por diferentes disciplinas. Se ha tratado de aventurar algunas cuestiones cuyo carácter de hipótesis ponemos aquí como un elemento central pues también influye en la gestación de las x ideas concluyentes que extraemos y exponemos a continuación.

La primera conclusión a la que llegamos es que estamos constantemente ante una realidad conformada a partir de relaciones de poder, tal y como alegaba Foucault. Así, identificamos que, con eso en mente y observando todos los puntos del trabajo, la Corona Aragonesa, a pesar de ser una periferia, se convierte en un verdadero centro a la hora de interpretar su acogida del texto mandevillesco y el poder que tiene, y tenemos nosotros, de alterar su significado. La segunda conclusión va de la mano de esta primera idea y es que podemos conformar una aproximación global desde la periferia, conectando los diferentes puntos, de lo más pequeño a lo más grande. Esto es algo que también se realiza discursivamente y que vemos en el propio planteamiento del trabajo, el esqueleto que lo organiza. La tercera conclusión es que los diferentes elementos que conforman una realidad no se comprenden de manera global si se estudian por separado sin emplazarlos en un contexto concreto o comprenderlos en relación con los demás elementos. Esto es lo que podemos observar sobre todo a través del punto de análisis del tiempo y del espacio en el texto. Accedemos así al cuarto y último punto concluyente. Las páginas que conforman el presente trabajo forman un entramado de información cuya percepción y digestión ha dado lugar a una serie de ideas que se pueden identificar con aquellas dos formas de realidad que exponíamos en la introducción. Por un lado, una realidad material que reconocemos aquí como la existencia de una serie de textos concretos, como el manuscrito escurialense, así como de unos hechos que ocurren como que la obra fue pedida por Juan I de Aragón o que el texto entra, de una u otra manera, en la Península

Ibérica. Por otro lado, una realidad espiritual o mental (la interpretación de esos textos primeros). Si volvemos a Platón y su planteamiento de la realidad a partir de la reencarnación podríamos identificar la esencia con el “texto primero”, el alma con el “segundo texto primero” que percibe la esencia tal y como es (aunque aquí debemos establecer ciertos matices que se darían en la labor de traducción del francés al aragonés), y el cuerpo como el “texto nuevo” que percibe la esencia y la transforma. Así, finalizamos el trabajo del mismo modo que lo comenzamos, aludiendo a la imagen mental del Uróboros.

Bibliografía

- Allmand, Christopher, *La Guerra de los Cien Años. Inglaterra y Francia en guerra, c. 1300 – c. 1450*, Crítica, Barcelona, 1990.
- Barceló Crespi, María, “1375. El Atlas catalán de Abraham Cresques: el mundo desde la Mallorca tardomedieval” en Núñez Seixas, Xosé M. (dir.), *Historia Mundial de España*, Planeta, Barcelona, 2018, pp. 189 -195.
- Barthes, Roland, “La muerte del autor” en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1987, pp.65-71.
- Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, Fondo de cultura económica, México D.F., 2009.
- Batllori, Miguel, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano – europeos*, Ariel, Barcelona, 1987.
- Bennett, Josephine Waters, *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, The Modern Language Association of America, New York, 1954.
- Bovenschen, Albert, *Die Quellen für die Reisebeschreibung des Johann von Mandeville: Inaugural Dissertation*, Universität Leipzig, Berlin, 1888; Warner, George F., *The Buke of John Maundevill, being the travels of Sir John Mandeville, knight, 1322-1356*, The Roxburghe Club, Westminster, 1889.
- Bratsch Prince, Dawn, *The Aragonese Version of Brunetto Latini Libro del trasoro*, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1995.
- Braude, Benjamin, “The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods.” *The William and Mary Quarterly*, vol. 54, no. 1, 1997, pp. 103 – 142.
- Butiña Jiménez, Julia, “Sobre la proyección de los trecentistas italianos en la introducción del humanismo en la Corona de Aragón”, *Cuadernos de Filología Italiana*, 4, 1997, pp. 265 – 277.
- Canaparo, Claudio, *La cuestión periférica. Heidegger, Derrida, Europa*, Peter Lang, New York, 2021.
- Canaparo, Claudio, “Geo-Epistemología” en Biagini, H.E. y Roig, Arturo (eds.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Biblos, Buenos Aires, 2009.
- Canellas, Ángel y Trenchs, José, *Cancillería y cultura. La cultura de los escribanos y notarios de la Corona de Aragón (1344 - 1479)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988.
- Castro Hernández, Pablo, “El libro de viajes como enciclopedia: Un catálogo de monstruos y maravillas en Los Viajes de Sir John Mandeville”, *Revista Sans Soleil – Estudios de la Imagen*, vol.5, nº2, 2013, pp.188-201.

Deluz, Christiane, *Le livre de Jehan Mandeville: Une "geographie" au XIVe s.*, Institut d'Études Médiévales, Université Catholique, Lovaina, 1988, pp. 3-24.

De Riquer, Isabel, "Los libros de Violante de Bar" en Graña Cid, María del Mar (ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III - XVII)*, Al – Mudayna, Madrid, 1994, pp. 161 – 173.

De Riquer, Martín, "Medievalismo y Humanismo en la Corona de Aragón a fines del siglo XIV" en *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón, 1 – 8 de octubre de 1967. La Corona de Aragón en el siglo XIV*, Volumen I, Valencia, 1969, pp. 221 – 235.

Díaz Regañón, José María, *El libro de las maravillas del mundo : llamado selva deleytosa y viage a Jerusalem, Asia y Africa : según el códice M-III-7 de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial*, Creación, Madrid, 2014.

Dodds Pennock, Caroline y Power, Amanda, "Globalizing Cosmologies", *Past & Present*, Vol.238, Issue Suppl. 13, November 2018, pp. 88-115.

Entwistle, William, "The spanish Mandevilles", *Modern Language Review*, XVII, 1992, pp. 251 – 257.

Español Bertran, Francesca, "Artistas y obras entre la Corona de Aragón y el Reino de Francia", pp. 253– 294.

Fazio, Hugo, "La Historia Global: ¿encrucijada de la contemporaneidad?", *Revista de Estudios Sociales*, nº23, 2006, pp. 59 – 72.

Ferrer i Mallol, M^a Teresa, *Martí l'Humà. El darrer rei de la dinastia de Barcelona (1396 - 1410). L'Interregne i el Compromís de Casp*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2015.

Ferrer i Mallol, M^a Teresa, *Entre la paz y la guerra. La Corona catalano – aragonesa y Castilla en la Baja Edad Media*, CSIC, Barcelona, 2005, pp. 331 y Sarasa Sánchez, Esteban, *Pere el Cerimoniós i la seva època*, CSIC, Barcelona, 1989, pp. 35 – 45.

Ferrer i Mallol, María Teresa, "Activitats Polítiques i Militars de Ramon de Perellós (autor del "Viatge al Purgatori de Sant Patrici", durant el regnat de Joan I)" en *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del Prof. de Derek W. Lomax*, Asociación española de Estudios Medievales, Madrid, 1995, pp.159-173.

Foucault, Michel, *Arqueología del saber*, Siglo veintiuno, México D.F., 1979.

Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979.

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2005.

Foucault, Michel, "Qu'est – ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63, nº23, julio – septiembre 1969, pp.73-104.

González Ollé, Fernando, "Opciones y preferencias lingüísticas del Rey Pedro IV de Aragón", *Revista de Filología Española*, LXXXVII, 2, 2007, pp. 293 – 322.

Guerreau, Alain, *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Crítica, Barcelona, 1984.

- Guillaumont, Antoine, “La conception du désert chez moins d’Égypte”, *Revue de l’histoire des religions*, 1881-1, 1975, pp. 3-21
- Giunta, Francesco, *Aragoneses y catalanes en el Mediterráneo*, Ariel, Barcelona, 1989.
- Hauf i Valls, Albert – Guillem, “Texto y contexto de “La Flor de las Historias de Oriente””: Un programa de colaboración cristiano - mongólica” en Egido, Aurora y Enguita, José María (eds.), *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre lengua y literatura en Aragón*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1996, pp. 111 – 154.
- Higgins, Iain Macleod, *Writing East: the “travels” of Sir John Mandeville*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1997.
- Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1986.
- Lacapa, Dominick, *Rethinking Intellectual History: Texts, contexts, languages*, Cornell University Press, Ithaca, 1987.
- Lacarra, José María, *Aragón en el pasado*, Espasa – Calpe, Madrid, 1979.
- Le Goff, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid, 1989.
- Le Goff, Jacques, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1991.
- Lemarchand, Marie – José, *Benedeit y Mandeville. Libros de maravillas*, Siruela, Madrid, 2002.
- Leralta, Javier, *Apodos Reales. Historia y leyenda de los motes regioes*, Sílex, Madrid, 2008.
- Letts, Malcolm, *Sir John Mandeville. The Man and his Book*, The Batchwork Press, Londres, 1949.
- Lochrie, Karma, “Provincializing Medieval Europa: Mandeville’s Cosmopolitan Utopia”, *PMLA*, VOL.124. n°2, 2009, pp. 592-599.
- Marín Pina, María Carmen y Montaner Frutos, Alberto, “Estado actual de los estudios sobre la vida y la obra de Juan Fernández de Heredia” en Egido, Aurora y Enguita, José María (eds.), *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre lengua y literatura en Aragón*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1996, pp. 217 – 223.
- Marsh, John Osborn, *The Spanish Version of Sir John Mandeville’s ‘Travels’. A Critical Edition*, University of Wisconsin, 1950, (Tesis Doctoral inédita).
- Mejía Ruiz, Carmen, “El libro del Infante don Pedro de Portugal: estudio crítico y problemas de transmisión”, *Revista de Filología Románica*, n° 15, 1998, pp. 215-232.

- Moseley, Charles, “The Metamorphoses of Sir John Mandeville”, *The Yearbook of English Studies*, vol.4, 1974, pp. 14-16.
- Moseley, Charles., “The Travels of Sir John Mandeville and the Moral Geography of the Medieval World”, *Journal of Multidisciplinary International Studies*, 12, 2015, pp. 1-12.
- Moseley, Charles, “The Marvels, the Mystery, the Man: Reflections on re- reading Mandeville’s Travels”, *Forma de Vida*, febrero de 2022, <https://formadevida.org/moseleyfdv22>, consultado el 24 de junio de 2023.
- Narvaja de Arnoux, Elvira, *Análisis del Discurso: Modos de Abordar Materiales de Archivo*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2006.
- Nicholson, Edward, “John of Burgundy, alias Sir John of Mandeville”, *Academy*, XXV, April 12, 1884, pp. 261-262.
- Nitti, John J., (ed.), *Juan Fernández de Heredia’s Aragonese Version of the Libro de Marco Polo*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1980.
- Palacios Martín, Bonifacio, *La coronación de los reyes de Aragón 1204 – 1410. Aportación al estudio de las estructuras políticas medievales*, Universidad de Zaragoza, Valencia, 1975.
- Pinto, Ana (ed.), *Los viajes de Sir John Mandeville*, Cátedra, Madrid, 2001.
- Pollard, Alfred (ed.), *The Travels of Sir John Mandeville. The version of the Cotton Manuscript in modern spelling*, Macmillan, London, 1900.
- Quijano, Anibal, *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales en el mundo: las brechas del conocimiento*, Unesco, México D.F., 2010.
- Rhalizani Palacios, Juan, “La expansión mediterránea de la Corona de Aragón en la Edad Media (s. XIII - XV)”, *La razón histórica. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*, nº44, 2019, pp. 8 – 37.
- Rock, Irvin, *La percepción*, Labor, Barcelona, 1985.
- Rodríguez Temperley, M^a Mercedes (ed.), *Juan de Mandevilla. Libro de las maravillas (MS.ESC. M-III-7)*, Secrit, Buenos Aires, 2005.
- Rodríguez Temperley, María Mercedes, “Narrar, informar, conquistar: los Viajes de Juan de Mandevilla en Aragón”, *Studia Neophilologica*, LXXIII, 2, 2001, pp.184-196.
- Rubió i Lluch, Antoni (ed.), *Documents per a la història de la cultura catalana medieval*, vol.II., Institut d’Estudis Catalans, Barcelona, 2000.
- Rubio Tovar, Joaquín, “Un viaje de novela: Las maravillas de Juan de Mandavila” en *Viajes medievales*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2005, pp. XLII – LXVI.
- Ruiz de Loizaga, Saturnino, *La Peste en los Reinos Peninsulares según documentación del Archivo Vaticano (1348 - 1460)*, Museo Vasco de Historia de la Medicina y de la Ciencia, Bilbao, 2009.

- Sarasa Sánchez, Esteban, "Aragón y su intervención militar en el Mediterráneo Medieval", *Militaria. Revista de Cultura Militar*, 12, 1998, pp. 31 – 48.
- Soja, Edward, "Tercer Espacio: Extendiendo el alcance de la Imaginación Geográfica" en Benach, Núria y Albet, Abel, *La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*, Icaria. Espacios Críticos, Barcelona, 2010, pp. 181 – 208.
- Steger, Manfred, *Globalización*, Antoni Bosch, Barcelona, 2019.
- Tinkle, Theresa, "Sir John Mandeville's God(s)", *EHC*, VOL.82, N°2, 2015, pp. 431-460.
- Tomás Faci, Guillermo, *El aragonés medieval. Lengua y Estado en el reino de Aragón*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2020.
- Toynbee, Paget, "Christine de Pisan and sir John Maundeville", *Romania*, tome 21, n°82, 1892, pp.228-239.
- Urries de Azara, José Jordán, "Las Ordenaciones de la Corte aragonesa en los siglos XIII y XIV", *Boletín de la Real Academia de las Buenas Letras*, VIII, 1913, Barcelona, p. 221.
- Vauchez, André, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, D'après les procès de canonization et les documents hagiographiques*, École française de Rome, Roma, 1981.
- Villalba Ruiz de Toledo, F. Javier y Novoa Portela, Feliciano, "Los mitos medievales en la obra de John Mandeville", *Isimu*, 9, 2006, pp. 37-56.
- Weinstein, Donald y Bell, Rudolph M., *Saints & Society. Christendom, 1000-1700*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Wallerstein, Immanuel, *Abrir Las Ciencias Sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de Las Ciencias Sociales*, Siglo XXI, México D.F., 1996.
- Wallerstein, Immanuel, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Akal, Madrid, 2004.
- Ynduráin, Domingo, *Humanismo y Renacimiento en España*, Cátedra, Madrid, 1994.
- Zacher, Chris., "How Columbus read Mandeville's travels" en Varela, Consuelo (ed.), *Actas del Primer Encuentro Internacional Colombino* (noviembre de 1988), Turner, 1988, pp.155-160.
- Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 24.

ANEXOS

Anexo 1. Los ejemplos textuales

Los pasajes aquí expuestos han sido tomados de Rodríguez Temperley, M^a Mercedes (ed.), *Juan de Mandevilla. Libro de las maravillas (MS.ESC. M-III-7)*, Secrit, Buenos Aires, 2005.

1. **[fol. 6v]** (...) Et assi no ay jamas que vna sola aue d'aqueilla natura, et verdaderament este es vn miraglo de Dios. **Et puede hombre vna tal aue comparar a Dios porque no ay que vn Dios**, et por quoanto Nuestro Seynnor rresucito el tercero dia.
2. **[fol. 49v]** (...) En aquella tierra faze grant calentura et est la costumbre tal, que los hombres et las mugeres van todos nudos, et s'escarnecen quando eillos veen algunos estranios qui son vestidos. Et dize[n] que Dios qui fizo Adam fue **[fol. 50r]** nudo, et Adam et Eue fueron fechos nudos, et que hombre non deve point auer de vergoynna de se mostrar tal que Dios l'a fecho, car rres no es feo que sea de natura. Et dizen que aquellos que son vestidos son gentes de vn otro sieglo o son gentes que no creen point en Dios.
3. **[fol. 81r]** (...) Yo no sabia pas diuisar quanto que nos viemos, car yo hera muy soynnoso et ocupado en rrogarias et deuotiones, mas nos fuemos muchas vezes echados por tierra, por viento, **[fol. 81v]** por truenos et por tempestas, **mas siempre nos ayudo Dios. Et assi passamos el dicho val sin encombro gracias a Dios.**
4. **[fol. 14v]** (...) Aqueilla tierra de Jherusalem ha estado en las manos de todas las diuerssas naciones et a menudo ha ouido la tierra a sofrir por la partida del pueblo qui y moraua. Car aqueilla tierra ha estado en las manos de todas naciones, como de judios, de cananeos, de surianos, de persanos, de medianos, de los machedones, de los griegos, **[fol. 15r]** de los rromanos, de los christianos, de los moros, de los barghans, de los turquos et de los tartaros, **car Dios non sufre pas luengament rregnar gentes malas ni traidores ni gentes peccadoras en aqueilla santa tierra, sean christianos, sean otras gentes.** Et han los mal creyentes tenido aqueilla tierra en lures manos por l'espacio de .vj^{xx}. et .xiiiij. aynnos, mas eillos non la tendran luengament **mas si a Dios plaze.**
5. **[fol. 83v]** (...) Et vltra aquella ysla ay vna otra ysla grant et buena et planturosa do ay **de buenas gentes et de buena fe segunt lur crencia. Et comoquiere qu'ellos non sean perfectos christianos que eillos no ayan ley perfecta segunt nos, maguera de la ley natural eillos son plenos de todas uirtudes.** Et si fuyen todos vicios, todas malicias et todos pecados, car eillos no son point orgullosos, cubdiciosos, pere[ç]osos, jnvidiosos, yrosos, gletes nj luxuriosos. Et si no fazen a otry cosa que eillos no quisiessen que hombre lis fiziesse. Et en este caso eillos complecen todos los .x. mandamientos. Et si no han cura d'auer nj de rriqueza, et no mjnten point por ninguna ocasion, mas dizen simplement 'si' et 'no', car eillos dizen que qui jura ell

quiere decebir su cercano, et por esto quanto que eillos fazen eillos fazen sin jura. Et claman aquella tierra la Tierra de Fe, et los otros la claman l'isla de Bragmep.

6. **[fol. 69v] (...) Et si creen en vn Dios qui crea todo et fezo**, et maguera eillos han ydolas d'oro et de plata et de fieltro et de paynno. Et adaquella ydola eillos offren todo siempre la primera leche de lures bestias et assi de lures viandas et de lures beurages ante qu'ellos en coman o beuan, et lis offren souent cauaillos et otras bestias. Et ha nombre aquella ydola '**Dios de Natura**', **que eillos claman 'yroga'**, **et lur emperador, quoualquiere no[m]bre que aya, eillos lo claman siempre et adres[ç]an 'Can'**.

7. **[fol. 46r] (...) Et seppades que aquellos qui honrran simulacras las honrran por algun vallient hombre qui pie[ç]a fue**, assi como Hercules et muchos otros qui fazian muchas marauellas en lur tiempo. **Car eillos dizian que eillos sabian que eillos no son pas Dios, car el es Dios de natura que fezo toda cosa et es en los cielos**. Mas eillos saben que eillos no pueden fazer las marauellas que eillos fazian si no hera de l'especial gracia de Dios. Et por esto que eillos estauan bien de Dios, ellos los adoran; assi dizen eillos del sol, porque eill cambia el tiempo et da calor et nodrimjento a todas cosas sobre tierra. Et porque eill es d'assi grant uirtud, eillos saben bien qu'el non puede ser que Dios nj l'ama plus que el noa faze otras cosas.

8. **[fol. 77v] (...) El no faze traher deuant eill que vna cruz simple de fusta sin pintura et sin oro et sin piedras preciosas en rreme[m]bran[ç]a que Ihesuchristo suffrio muert en vna cruz de fust**, et faze assi traher deuant eill vn plat d'oro pleno de tierra en memoria que la nobleza d'ell, su poder et su carne deuendran et rretornaran en tierra. Et ay vn otro vaixiello d'argent con joyas d'oro et con piedras preciosas en signo de su seynnoria et de su nobleza et de su poder.

9. **[fol. 35V] (...) Et este libro dize assi que Ihesus fue jmbiado de Dios todopoderoso por ser spectacle et exemplo et signo a todos hombres**.

10. Item los moros dizen que **[fol. 37r] los judios son malos, car eillos han violado la ley que Dios lis dio et jmbio por Moisen. Et los christianos son malos, assi como eillos dizen, car eillos non goardan pas los mandamjentos de los Euangelios que Ihesuchristo les deuisa**.

Et por esto vos dire yo lo que el soldan me diso vna vez al Caire. Ell fezo buidar su cambra de **todas maneras [de] gentes, seynnores et otros** porque eill queria fablar con mj a conseillo. Si demanda como los christianos se gouernauan en nuestra tierra, et yo li dixi que bien, Dios gracias. Et eill me dixo: "**Verdaderament non fazen, car vuestros capeillanes no fazen compta de seruir Dios. Eillos deurian dar exemplo a la gent comuna de bien fazer et eillos lis dan de mal fazer. Et por esto el comun al dia de las fiestas, quando eillos deurian yr al templo por Dios seruir, estonz van a las taujernas estar en glotonia todo el dia et toda la nuyt, comen et beuen como bestias que no saben quando eillos en han assaz. Et assi todos los christianos s'esfuer[ç]an en todas las maneras que eillos pueden de baratar et de**

decebir l'uno al otro. Et con esto eillos son assi orgullosos, car eillos no se saben como vestir: 'agora luengo, agora corto, agora estrecho, agora largo, agora brodados, agora cortailados'. Et en todas maneras eillos se desguisan, et de cintas et d'otras cosas. **Eillos deurian ser simples, humles et veritables et ser almosneros assi como Ihesus fue, en qui eillos creen.** Mas eillos fazen todo a trauers et son todos jnclinados a mal fazer. Et si son assi cubdiciosos que por vn poco d'argent eillos venden lures fijas, lures hermanas et proprias mugeres por meter a luxuria. Et fortraient l'uno la muger del otro. Et ninguno non tiene fe l'uno al otro, mas violan toda lur ley que Ihesuchristo lis auia dado et deuisada por lur saluament. Et assi por lures peccados han eillos perdido toda esta tierra que nos tenemos, car nuestro Dios la dio en nuestras manos no pas por nuestra fuer[ç]a mas por lures pecados. Car nos sabemos bien de verdat que **quando vos seruiredes bien Dios et ell vos querra bien ayudar,** ninguno non podria contra vos. Et sabemos bien por prophecias que christianos nos ganaran esta tierra quando eillos seruiran lur Dios mas deuotament. Mas en tanto que eillos seran d'aqueilla suzia vida como eillos son agora [fol. 37v] nos no auemos pas goarda d'eillos, car lur Dios no lis ayudara pas".

Et estonz yo li demande como eill sabia assi l'estado de los christianos. Et el me rrespondio que **eill sabia bien l'estado de la cort de los principes de christianos et l'estat del comun por las gentes qu'el jmbia por todas tierras** en guisa de mercaderos de piedras preciosas, musquet et balssamo et d'otras cosas, por saber l'estado et vida de cada una tierra. Et fezo estonz clamar los seynnores que eill auia fecho issir de su cambra. **Si me mostra alli .iiij. qui heran grandes seynnores de la tierra, qui me deuisaron vnas tierras et otras de christiandat assi bien como ssi fuessen de la tierra mesma, et fablauan bel frances, et el soldan assi bien, de que yo me marauelle mucho.**

11. [fol. 74v] (...) Alli crece vna manera de fruta assi como calaba[ç]as, mas son mas grossas, et quando eillas son maduras eillos las fienden por medio et trueban dentro vna bestiola en carne et en hu[e]so et en sangre, assi como vn chico cordero sin lana, assi que hombre come el fruto et la bestia. Et es bien grant marauella d'este fructo et si es grant obra de natura, et **no ostant que yo lis disi que no lo tenia pas a grant marauella, car assi bien auia arboles en nuestra tierra qui trahen fructo qui deuiene aue volant, et son estas aues buenas para comer et los qui cahen en tierra madurant luego. Et d'esto se maraueillan eillos en aquella tierra.**

12. [fol. 32v] (...) Agora vos he yo deuisado et dicho los caminos por los quoalles **hombre va primerament al mas luengo,** como a Babilonia et al mont de Synay, et los otros logares los quoalles yo vos he deuisados por desuso, et por que camino hombre rretorna de la Tierra de Promission. Et agora yo vos quiero deuisar el drecho camino por yr drecho a la Sancta Cibdat de Jherusalem, car muchas gentes van a Jerusalem **qui no han jntencion de passar vltra, o por causa que eillos no han de que, o por causa que eillos no han compaynnia sufficient, o porque eillos non pueden endurar la pena, o porque eillos dudan mucho a passar el [fol. 33r] desierto, o que eillos se quexen mucho de rretornar por lures mugeres o por lures**

criaturas, o por algunas causas rrazonables. Si vos dire breument por do hombre puede yr sin poner grant tiempo et sin fazer luenga estada.

13. [fol. 33r] (...) Si m'en passare con tanto sin tener en mas compto et me rretornare encora a los otros caminos do hombre va [fol. 33v] lo mas por tierra por aquellos que no pueden sofrir la pena de la mar et que aman mas yr por tierra lo mas que pueden, comoquiere que mas ý aya de pena.
14. [fol. 76v] (...) Et por esto, comoquiere que eillos ouiessen mejor mercado en la tierra Prestre Johan, **maguera eillos dubdan la via, qui es luenga, et los grandes periglos qui son en mar en aquellas partidas**, car ay en muchos logares en la mar rrocas grandas de piedra d'aymant qui tiran a eillos el fierro de lur proprietat. Et por esto si passa ninguna nau do aya clauos nj bendas de fierro luego las rrocas la tiran a eillas et no podria jamas d'alli partir. Yo mesmo vy alli en la mar de lueing assi como vna grant ysla do auia arboles et spinas et rron[ç]as a grant faison. Et nos disieron los marineros que heran todas naues qui heran arrestadas por las rrocas d'aymant, et de la podridura qui hera dentro en las naues crescen aquellos arboles, rron[ç]as et espinas et yerbas que heran alli a grant fai[ç]on. **Et tales rroquas ay en muchos logares alli entor, et por esto no osan los mercaderos passar si ellos no saben muy bien el camjno o que eillos ayan buena guia. Et se dubda assi fuerment el luengo camino, si prenden lures mercaderias a l'isla de Cathay qui es mas cerca. Et si no es pas tan cerca que no conuienga meter .xj. meses o .xij. a yr por mar et por tierra de Jenoa o de Venecia ata Cathay.**
15. [fol. 2r] (...) La montaynna no es pas mucho grande nj mucho alta, mas al pie de aqueilla montaynna **solia auer vna buena cibdat de christianos** que hombre clamaua Cayphas por causa que Cayphas l'auia fundada, **mas eilla es apresent toda gastada.**
16. [fol. 27v] (...) Et end an fecho vna otra chica de cerca vn pilar de aqueilla yglesia por rrecebir las offrendas de los pelegrines. Et la goardan los moros bien curosament por el prouecho que eillos ende han. **Et si son muy malos moros et muy crueles mas que a otra part, si han destruido todas las yglesias.**
17. [fol. 50r] (...) En aquella tierra nj en muchas tierras pardalla hombre non vee l'estrella trasmontana. Esta es l'estreilla de mar qui non se mueue point, qui es vers bisa. Mas luein vee hombre vn otra qui es al contrario d'aquella, vers medio dia, que hombre clama antartika, et assi los marineros, por aqueilla estreilla d'alla deuers media, la quoyal no parece a nos. Et esta deuers bisa no parece point a eillos porque hombre puede bien apercebir que la tierra et la mar son [fol. 50v] de rredonda forma. Car la partida del firmamjento parece en vna tierra que no parece point en otra. Et esto puede hombre trovar por exp[er]ien[ç]a et por sutil jndagation que si hombre trueba passage de nau et de gentes qui vayan a yr veer el mundo, hombre podria yr nauegando todo entor el mundo, et de juso et desuso, la quoyal cosa yo prueuo assi segunt lo que yo he ensayado. Car yo he seido vers las partidas de Braban, **et he rreguardado l'astralabio que la trasmontana es .liij. grados d'alto**; et en Alamaynna, vers

Bohemia, eilla [ha] .lviiij., et mas auant, vers las partidas de septentrion, eilla ha .lxij. grados d'alto et algunos mñutos, **car yo mesmo lo he mesurado a l'estralabio**. Pues deuedes saber que en contra aquella estreilla trasmontana es l'otra estreilla que es clamada antartiqua, **et estas .ij. estreillas son non mudables. Et por eillas torna todo el firmamjento assi como vna rrueda torna por su moyol**, assi que estas dos estreillas parten el firmamjento en dos partidas, si que tanto ay dejeso como desuso. Et empues so yo ydo vers las partidas meridionales et es vers midia, et he trobado que vers l'alta Libia hombre vee l'estreilla antartiqua. Et de tanto que yo yua mas auant en aquellas partidas tanto trobaua yo aqueilla estreilla mas alta, si que mas auant en l'alta Libia vers Ethiopia eilla a .xviiij. grados en alto et algunos mñutos, dont los .lx. mñutos fazen vn grado. Et depues, andando vers aquella tierra de que yo fablo et en las otras villas et tierras en vltra, yo trobe l'antartiqua de .xxxiiij. grados d'alto et .xvj. mñutos. Et si yo ouiesse faillado nauio et compaynnja por yr mas auant yo cuido ser cierto que nos ouiessemos visto toda la rronдор del firmamjento todo en tor. Car assi como yo vos he dicho deuant la meatad del firmamiento es entre estas .ij. estrellas, la quaal meatad yo he toda vista, et l'otra meatad he visto vers bisa dejeso la trasmontana .lxij. degres et .x. mñutos, et de la partida meridional yo he visto dejeso l'antartiqua .xxxiiij. grados [et] .xvj. mñutos, creet que la meatat del firmamjento non tiene que .ix^{xx}. grados.

D'estos .ix^{xx}. grados yo en ay visto .lxij. d'una part **[fol. 51r]** et .xxxiiij. d'otra que son .iiiij^{xx}. xv. grados et cerca de la meatat d'un grado. Et assi no fallece que yo no aya visto todo el firmamjento que .iiiij^{xx}. iiiij. grados et bien la meatad d'un grado. Et no es pas la quorta partida del firmamiento, car la quorta partida del firmamjento tiene .iiiij^{xx}. x. grados, si en fallecen v. grados et medio de la quorta partida. Et assi he visto las .iiij. partidas de la rronдор del firmamiento et mas encora .v. grados et cerca medio, porque yo digo ciertament que hombre podria aderredear toda la tierra del mundo assi bien por dejeso como por desuso, et rretornar condecabo en su tierra qui auria compaynnia et guia de nauio et todo siempre trobaria hombre tierras et yslas assi bien como en esta tierra. Car vos sabedes que aquellos qui son en drecho de l'a[n]ta[r]tiqua son drechament pies contra pies d'aquellos que fincan dejeso la trasmontana assi bien como nos. Et aquellos que fincan dejeso nos somos pie contra pie, car todas las partidas de mar et de tierra han lur opposito habitables o trespasables et d'aca et d'ailla. Et seppades que segunt lo que yo puedo apercebir et comprender, la tierra Prestre Johan emperador [de India] es dejeso nos, car andando d'Escocia o d'Anglatierra vers Jherusalem hombre puya siempre. Car nuestra tierra es en la baxa partida de la tierra vers occident, et la tierra Prestre Johan es en la baxa partida vers orient, et han alla el dia quando nos auemos la noche, et assi al contrario, eillos han la noche quando nos auemos el dia, car la tierra et la mar son de forma rrondda, et lo que puya al un costado hombre descende al otro costado. Pues auedes oido dizir deuant que Jherusalem es en medio el mundo. Et esto paresce por vna lan[ç]a ficada en tierra a l'ora de medio dia al equinotium que no faze point de sombra a ninguna part. Et que sea en medio la tierra Daud lo testimonia alli do dize: "Et operatus est salutem in medio terre".

18. **[fol. 5v]** (...) Aqueilla rriuera de Nil todos los aynnos, quoando el sol entra en el signo de cancro, eilla comiença a crescer, et cresce cada dia en tanto qu'el sol esta en cancro o en el signo del leon, et cresce en tal manera que eilla es alguna vez tan grant que

eilla ha alguna vez .xx. cobdos de fondo o mas. Si faze en l'ora grandes domages a los bienes de sobre la tierra, car en l'ora non pueden labrar lase tierras por la grant humor, et por esto ha caro tiempo en la tierra, et assi quoando eilla non cresce poco y ha de caro tiempo por falta de humor. Et quoando el sol entra en el signo de virgo en l'ora comien[ç]a la rriuera a decrecer poco a poco, assi que quoando el sol es entrado en el signo de libra, en l'ora eilla entra de dentro sus rribas.

19. **[fol. 1v]** (...) Et a .viiij. legoas de Thir enta orient sobre la mar es Sarphon en do fu rret o sudonoa de sindones; ailli solia estar Helias el propheta, et ailli rresucito Jonatas, el fijo de la muger bivda. Et a .vj. legoas de Sarphon es la cibdat de Sydon **de la quaal cibdat Dido estaua, qui fue muger de Eneas depues la destruccion de Troya, qui fundo la cibdat de Cartage en Afriqua, et agora se clama Saijeta. Et en la cibdat de Thir rregno Agnor, padre de Dido.**

Ejemplos textuales de las esferas temporales

1. La esfera contextual

Pasado:

20. **Bíblico: [fol. 16r]** De fuera las puertas de la yglesia a diestro, puyando por .xviiij. escalones, dixo Nuestro Seynnor a su madre: **[fol. 16v]** “Ves ailli tu fijo”, et li mostro Sant Johan euuangelistaa. Depues dixo a Sant Johan: “Ves ailli tu madre”; et estas mesmas pal[a]uras dizia en la cruz. Et por estas escalleras puyo Nuestro Seynnor quoando eill leuo la cruz sobre sus espaldas. Et dejus estas escalleras y ha vna cappiella.
21. **Según el Corán: [Fol. 13v]** (...) Et sabet que la mayor partida de los **[fol. 14r]** que moran en Bethleem son christianos. Et ya ha de beillas viynnas por todo cerca de aylli et d'aqueilla cibdat, et mucho vino que los christianos fazen fazer. Car los moros non labran pint de viynnas, car eillos no beuen pint de vino porque el libro de lur ley que Mahomet les dio, que eillos clamassen Alkoran et aqueill otro que claman Melhaf, et en otro lengoage lo claman Harme, lis deffiende a beuer vino. **Car en aqueill libro Mahomet maldixo el vino et todos aquellos que ende beurian et todos aquellos qui lo venden, por causa que vna vegada hombre li encargo que eill auja muerto vn hermita que eill amaua mucho por embriagueza. Et por esto maldixo el vino et qui lo beuria et a los qui lo venden.**
22. **Histórico: [fol. 62v]** Si vos en dire la verdat commo no ha mas de .viiij^{xx}. aynnos que toda Tartaria hera en subgeccion et seruitud d'otras naciones environ, car eillos heran todos bestiales et non fazian que goardar bestias et leuarlas al pazto. Mas entor d'eillos y auia .vij. naciones principales qui heran soberanos de todos eillos, de los quaoles la primera nation o lignage heran clamados tartaros.
23. **Mítico: [fol.7r]** (...) Assi bien dizen qu'endia balssamo [cresce] en India, en aqueill **[fol. 7v]** desierto en do Alexandre fablo al arbor del sol et de la luna, mas yo no he pas estado tan auant, car mucho son los passages periglosos para passar.

24. **Anecdótico:** Et por esto [fol. 51v] me ha menbrado muchas vezes de vna cosa que yo oy comptar quando yo hera chico: como vn valient hombre de nuestra tierra se partio por yr veer et buscar el mundo.

Presente contextual:

25. [fol. 84r] Por medio aquella tierra corre vna grant rribera qui ha nombre Teba et generalment todas las gentes de las yslas d'entor essas marcas son mas leales et mas drechureros que eillos no son otra part en el mundo. En esta ysla no ha ladron nj murdrier nj muger legera nj nunca fue hombre muerto en aquella tierra. Et si son castos et lieuan assi buena vida como ningun rreglioso podria fazer, et deyunan todos dias.

Futuro contextual:

26. [fol. 27r] (...) En Corosaym nazcra Antecrist assi como el propheta dize: “De Babilone coluber exiet qui totum mundum deuorabit”. Aqueill Antecrist sera criado en Bethsayda et rregnara en Capharnaum, et por esto dize l'Escritura: “Ve tibi Corosaym, ve tibi Bethsayda, ve tibi Capharnaum”.

2. La esfera narrativa

27. **Pasado narrativo:** [fol. 74v] (...) Et depues y va Egipto **de que yo vos he otrauez hablado.**

28. **Presente narrativo:** [fol.8r] Agora me quiero yo rretornar, antes que yo passe mas auant, por vos deuisar otros caminos qui van mesmament a Babilonia, do el soldan finca qui es a l'entrada de Egipto.

29. [fol. 11v] (...) **Esta gent de que yo fablo** non cuillen njn non labran puint de tierra, car eillos non comen puint de pan sino es algunos que moran cerca de algunas buenas villas qui y van et comen algunas vezes

30. **Futuro narrativo:** [fol. 39r] (...) Mas de las partidas orientales **vos fablare mas plennament ensiguiet.**

3. La esfera biográfica

31. **Pasado biográfico:** [fol. 62v] (...) **Mas quando yo fu en Jndia yo trobe todo otrament,** maguera verdat es que los tartaros et aquellos que fincan en la grant Assia descendieron de Cam, mas l'emperador de Cathay no se clama pas Cam [sino Can].

32. **Presente biográfico:** [fol. 21v] (...) **Mas yo piensso bien que eilla non fue pas assi fundada,** mas por causa que Jherusalem ha estado muchas vezes destruyda et los muros abatidos, que aquellos muros sean caidos a la valea et que la tierra sea assi jmplida et hal[ç]ada et por esto es la yglesia assi baixa dentro en tierra.

33. **Futuro biográfico:** [fol.91r] (...) Si rruego a todos los leedores si les plaze que eillos quieran rrogar a Dios por mj, **et yo rrogare por eillos.**

Ejemplos textuales de los tipos de tiempo

1. El tiempo circular

34. **Día-noche:** [fol. 1v] (...) Item qui arriba al puerto de Thir eill va por tierra si eill quiere ata Jherusalem, **et si va de Sur ata la cibdat d'Acon en vn dia**, et solia ser clamada Tholomaida et estaua vna cibdat de christianos muy beilla dias ha, mas eilla es fuerment gastada.
35. **Retorno:** [fol. 23v] (...) Et la tierra d'ailli entorno muda souent la colora et viene l'agoa [d'asplat] assi grossas piedras como vn cauaillo, **et esto es todos dias et en todas las partidas**.
36. **Retorno, escatología:** [fol. 26v] (...) Entre las montaynnas de aqueilla tierra y ha vna fuent que se cambia .iiij^o. vezes l'aynno: alguna vez es rroya, alguna vez es verde, alguna clara et alguna vez turbia. Et se clama aqueilla fuent la fuent de Job.
37. **Idea de circulo. Los diamantes:** [fol. 44r] (...) Eillos crescen assi en las montaynnas et en las rroquas do ay viea de mjnera d'oro, et crescen ensemble masclos et fembras, et se crian de la rrosada del cielo et conciben et engendran et fan de chicos cerca **d'ellos qui multiplican et crescen todos aynnos**.
38. **Estaciones** [fol. 40v] (...) Mas todos aquellos que dizen tales nueuas dizen lur voluntat, car hombre non puede puyar sobre aquella montaynna por **las grandes nieues que son alli siempre, sea yujerno o verano**, assi que ninguno non puede puyar nj nunca hombre no y puyo depues del tiempo de Noel sino vn solo monge por la gracia de Dios, qui traxo vna de las planquas qui es encora al piet de la montaynna en vna iglesia..
39. **Ciclos lunares:** [fol. 69v] (...) Las gentes d'aquella tierra comjen[ç]an a fazer todas las cosas de la nueua luna, et honrran mucho la luna et el sol et se agenollan souent en contra.
40. **Festividades crísticas:** [fol. 16v] (...) Et ailli de cerca es la Puerta Dorada que non se puede obrir; por esta puerta entro Nuestro Seynnor **el dia de Pascoa Florida** sobre vn asna et las puertas se obrieron enta eill quoando eill quiso yr al templo.

2. El tiempo lineal

41. **Creación del mundo y pecado original:** [Fol. 12v] (...) Et assaz cerca d'aqueill lugar y ha vna caua en la peynna **do Adam et Eua morauan quoando fueron echados del Paradiso. Et ailli engendraron lures infantes et ailli fue Adam creado et formado segunt dizen algunos, car aqueill lugar se solia clamar el campo de Damas. Et de ailli fue traslatado al Paradiso de delitios, assi como illos dicen; empues que eill fue echado del Paradiso fue rremetido. En aqueill dia mesmo que eill fue puesto en Paradiso, fue echado de de fuera, et luego peco.**

42. **Juicio final: fol. 22v** (...) Et assaz cerca es la piedra do Nuestro Seynnor se assentaua a menudo et predicaua, et ailli mesmo se assentara en el dia del jugament assi como eill mesmo dizia.

3. El tiempo ciclo-lineal

43. **[fol. 32v]** (...) Enta el cabo de aqueilla montaynna, entre la cibdat d'Arque et la cibdat de Naphan, y ha vna rriuera que se clama Sabatarie por causa que eilla corre fuert et rrezio el **sabado, et los otros .vj. dias de la semana** eilla non corre puint nj poco. Et si ay vna rribera entre estas montaynnas que de **noche** eilla es engelada bien fuert et de **dia** non parece ninguna geladura.

44. **[fol. 15r]** (...) Et y ha vna lampada qui piende deuant el sepulcro que siempre arde, et en el Viernes Santo arde et se deslumbra por si mesma, et depues se rrelumbra el dia de la Resurrecion a tal hora como Nuestro Seynnor se rreleuo de muert a vida

45. Estos son los graneros que Joseph fezo fazer **[fol. 8r]** por goardar trigo por los aynnos caros, et son de piedras muy bien ma[ç]onadas, onde los dos graneros son maraueillosament grandes et altos et los otros non son pas assi grandes. Et en cadaun granero ha vna puerta por entrar de dentro vn poco mas alto de tierra, car la tierra es gastada et fundjda depues que los graneros fueron fechos. Et son de partes de dentro plenos de serpientes. Et sobre estos graneros por de fuera y ha muchas escripturas de diuersos lengages. Et dizen algunos que son sepulturas de grandes seynnores d'otro tiempo. Mas esto no es pas verdat, car la comuna rrenomea es por toda aqueilla tierra d'ailli cerca et lueint que aquellos son los graneros de Joseph, et assi lo han eillos en escripto en lures canonicas. D'otra part, si fuessen tumbas eillas non serian pas vnidas dentro, ni aurian ningunas puertas por entrar dentro nj tumbas non fuessen fechas de tal grandor nj de tal altor porque no es esto pas a creer que eillas sean tumbas.

46. **[fol. 3r]** (...) Depues fue soldan Salhadin, **en el tiempo del quoyal el rrey Richart de Anglaterra** y fue con muchos otros qui goardauan el passage de las Roquas que Salhadin non podia passar. Depues Salhadin rregno su fijo Noradin, et depues su nieto. Depues los cormanos qui estauan como sieruos en Egipto sentieron lur grant poder et esleyeron vn soldan d'eillos, el quoyal se fezo clamar Mallechsalla. **En su tiempo entro en la tierra el rrey de Francia Sant Loys**, et combatio a eill et fue preso et empresonado.

47. **[fol. 2v]** Depues va hombre a Gaza al castiello Dario, et depues saille hombre de Suria et entra en los **desiertos** en do los caminos son todos de sablon. Et este desierto **dura bien .vij. jornadas**, mas **siempre troba hombre posadas sobre el camino** por jornadas do hombre troba lo que mester ha et todas cosas necessarias para viuir. Et se clama aqueill desierto en lur lengoage 'abklet'. Et quando hombre salle de aqueill desierto va hombre a Egipto. Et se clama **Egipto** en lur lengoage Ranopat, et otros lo claman Melsin. Et troba hombre primerament vna buena villa que ha nombre Balles et es en la fin del rregno de Hallape. Et d'aylli hombre va a Babilonia et al Caire. **En Babilonia ay vna yglesia de Nuestra Dama muy beilla**

en do eilla finco .vij. aynnos, quando eilla se fuyo de la tierra de Judea por miedo del rrey Herodes. Et **ailli jaze el cuerpo de santa Barbara virgin. Et ailli fincaua Joseph depues que fue vendido por sus hermanos. Ailli fezo Nabuchodonosor meter en el fuego las .iiij. criaturas por causa que eillos heran de buena fe**, que se clamauan segunt ebraico Anania, Azaria et Misael, assi como el psalmo de benedicite los nombra. Mas Nabugodonosor los clamaua otrament Sidrac, Misac et Abdnenago, esto quiere dizir: **Dios glorioso, Dios victorioso et Dios sobre todos rregnos**. Et este fue el miraglo, que vio el fijo de Dios assi como eill dizia [yr] con las criaturas por medio del fuego. **Ailli finca el soldan en su ‘Calehelit’, es assaber al Caire, car ailli es comunament el siege en vn bel castiello fuert et grant assentado sobre vna rroqua**. En aqueill castiello ha siempre stantes, quando el soldan y es **por lo seruir et por goardar el castiello**, .vj.^M personas et mas qui han todo lo que han mester **del soldan et de su cort**, sin que eill aya guerra ni otro que fazer grant. Yo lo deuo bien saber, car yo finque soldadero con eill en sus guerras grant tiempo contra los bedoinos, **et me oujese maridado muy altament con filla de princep terreno et me daua de grandes heredades si yo ouiesse** [fol. 3r] **querido rrenegar mi Creador, mas yo no auia tallant por ningun auer que me podiessen prometer**. Et sabet que aqueill soldan es **seynnor de .v. rregnados que eill ha conquistados et apropiados assi por fuer[ç]a**, es assaber los rrenados de Canopat, Egipto, et el rregno de Jerosolimitan, donde Daud et Salamon fueron rreyes, et el rregnado de Hallape et la tierra de Emat, et el rreynado de Suria, donde la cibdat de Damas fue cabe[ç]a, et el rregnado de Arabia que fue vno de los .iiij. rreyes qui fueron a fazer present a **Nuestro Seynnor quando fue nascido, et muchas otras tierras tiene eill en su mano**.

48. [fol. 76v] (...) Aquell emperador Prestre Johan prende siempre la filla del Gran Can a muger, et el Gran Can la fija de Prestre Johan.
49. [fol.67v] (...) Eill va en vn chariot a .iiij. rruedas sobre el quoyal ay vna beilla cambra **d’una manera de fusta que viene de Paradiso Terrenal** que claman lignum aloes que el **flun de P[ar]adiso**.
50. [fol. 47v] (...) Et dize hombre que aquella fuent viene de **Paradiso** et por esto es eilla assi virtuosa. Algunos la claman la Fuent de Jouent porque aqueillos que en beuen souent semblan siempre jouenes.
51. **Infierno: [fol. 23v]** (...) Et tambien crescen arbores de cerca que trahen ma[ç]anas muy beillas et de bella color a veerd et todas maduras por semblant, mas qui las obrira o taillara por medio eill non trobara de dentro que cendra, **en significanca que por corroz de Dios las cibdades et la tierra heran quemadas del fuego de jnffierno**.
52. [fol. 8v] En aqueilla isla de Sicilia y ha vn jardin en el quoyal y ha diuerssos frutos. Et es el gardin verde et florido en todas las sazones del aynno, assi bien en yuerno como en verano. Aqueilla isla tiene bien .CCC et l. legoas alrredor.

53. [fol. 35r] (...) Et porque yo he hablado de los moros [...] et de lur ley, yo vos lo dire segunt lo que lur libro Alkoram lo deuisa. Algunos claman este libro Mesahaf, et algunos lo claman Harme, segunt los diuersos lenguages de la tierra; el quoyal libro Mahomet lis dio dentro en el quoyal lis escripuio, **assi que yo he souent leido et goardado, que los buenos van en Paradiso et los malos en yfierno.** Et esto creen los moros. **Et si hombre lis demanda quoyal Paradiso eillos entienden, eillos dizen que es vn logar de delicios do hombre trobara todas maneras de fructos en todas sazones, et rriberas corrientes [de]a leche et miel, de vino et agoa dol[ç]a, et que ý aura bellas casas et nobles segunt los meritos de cada uno fechas de piedras preciosas et d'oro et de plata, et que cada uno aura mugeres pucellas, et aura todos dias a fazer a eillas et todos dias las fallara pucellas.**
54. [fol. 9r] (...) Et por el mudamiento d'aqueillas flambas saben las gentes de la tierra quoando fara caro tiempo o bueno, frio o calentura, mol o seco, et en todas otras maneras como el tiempo se gouernara. Et de Ytalia no ý ha pas mas de .xxv. legoas ata estos vvlcanes. **Et dizen que estas son chamineas de jnffierno.**
55. **El Paraíso artificial: [fol. 78v]** (...) Item cerca l'isla Pontoxoire ay vna grant ysla luenga et feaa que claman Milstorach, et es obedient al Prestre Johan. **En aquella ysla ay muy grant habunda[n]cia de bienes.** Alli solia auer vn rrico hombre no a gaires de tiempo que clamauan Gachalonabes, qui hera muy capteloso et auia vn grant castillo en vna montaynna assi fuert et assi noble como ningun hombre podria deuisar. Et toda la montaynna eill auia fecho en murar muy noblement, et dentro estos muros el auia el mas bel gardin que hombre podiesse veer, do auia arboles portantes todas maneras de fruitas que hombre podria ninguna part trobar. Et si ý auia fecho plantar todas yerbas et arboles bien odorantes qui trahen bellas flores. Et ý ay muy bellas fuentes, et auia fecho fazer cerca de la[s]d fuentes bellas salas et bellas cambras todas pintadas d'oro et d'azur. Et auia fecho fazer muchas et diuerssas cosas et de diuerssas muserias d'istorias et de diuerssas bestias et aues qui cantauan et moujan por engenjo assi como si fuessen todos biuos. Et si auia puesto en este gardin todas las maneras d'aues que el pudo trobar et todas las bestias en que hombre puede prender depuerto nj solaz agoardar. Et ý auia puesto las mas beillas donzellas dejus l'age de .xv. aynnos que el podia trobar et los mas beillos jounes de tal age, et todos heran vestidos de paynno [fol. 79r] d'oro et dizian que heran angeles. Et auia fecho fazer tres fuentes beillas et nobles todas enujronadas de piedras de jaspre et de christal orlados d'oro et de piedras preciosas et de perlas et auja fecho fazer conduites por dejus tierra si que aquellas .iij. fuentes quando eill queria el fazia l'una correr de leche, l'otra de vino, l'otra de miel. **Et este logar el clamaua Parayso.** Et quando algun buen cauallero qui fuesse proz et hardido lo venia veer, el los leuaua en su paradiso et lis mostraua las diuersas cosas, el depuerto et los diuersos cantos d'auetz, et las beillas doncellas et las bellas fuentes de leche, de vino et de miel. Et fazia sonar diuerssos jnsturmentes de musica en vna alta torre sin veer los juglares, **et dizian que heran angeles de Dios et que este hera el Paradiso que Dios auia prometido a sus amjgos en diziendo: “Dabo vobis terram fluentem lac[te et] melle”.** Et depues eill les fazia beuer del beurage de que heran luego jmbriagos. Et depues eill lis semblaua encora que mas grant d'eill lis dizia que **si eillos querian morir por amor d'eill que eillos vendrian en aquel**

Paradiso empues la muert et serian de l'age dea sus donzellas et jugarian siempre con eillas et siempre fincarian pucellas. Et encora eill los metria en vn otro mas bel Paradiso, alli do eillos veirian vesiblement a Dios de natura en su magestat et en su gloria. Et l'ora eillos se presentauan a eill a fazer toda su voluntat. Et depues eill lis dizia que fuessen a matar tal seynnor qui hera su contrario, et que eillos no ouiesen pas mjedo de se fazer matar por amor d'eill, que eill los metria empues la muert en **vn otro Paradiso .C. vezes mas beillo, et alli fincarian con mas beillas donzeillas a siempre jamas.** Et assi fueron aquellos caualleros matar de grandes seynnores de la tierra et se fazian eillos mesmos matar en esperan[ç]a de yr en Paradiso. Et assi aquel viellart se vengaua de sus enemigos por sus captelas et por sus seduciones. Et quando [los rricos hombres en estas comarquas fueron apercebidos] en la cautela et malueztat et malicia, eillos se asemblaron et fueron a assallir [fol. 79v] su castiello, et mataron el viellart et destruyeron todos los beillos logares et todas las noblezas que y heran en este **Paradiso.** El logar de las fuentes et de las otras cosas y son encora, mas las riquezas no y son pas fincadas. Et si no ha pas grandament que el logar fue destruido.

- 56. El Valle Peligroso: [fol. 79v]** (...) Cerqua aquella ysla de Mistorach, la siniestra partida pardailla la rribera de Phison ay vna maraueillosa cosa. Esta es vna val [...] que dura bien cerca de .iiij. legoas. Algunos la claman la Val [...] Periglosa. En aquella val **oye hombre muchas tempestas et de grandes rruidos et terrebles** todos dias et todas las noches, et grant frain et grandes sonos de tambor, naquaires et trompetes assi como si ouiesse bodas. **Aquella valea est [...] et ha seido siempre, et dicen que es vna de la[s] entradas d'infierno.** En aquell val ay mucho oro et plata por que muchos paganos et muchos christianos y entran por tomar d'aquell oro que y es, mas pocos christianos nj de los otros en rretornan que y uan por cobdicia d'auoir que no sean luego afogados de los diablos. Et en medio d'aquella val, sobre vna rroca, es la cabe[ç]a et la cara d'un diablo muy terrible a veer. Et no parece point sino que la cabe[ç]a ata las espaldas, mas no ay hombre en el mundo tanto sea hardido, nj christiano nj otro, como yo creo que no aya **miedo** quando el lo goarda et que no ly semble que deua morir. Assi es espantable a veer, et goarda a su fincament toda personna, et ha los oios mouables et bien estincelantes, et muda et cambia souent su manera et su contenan[ç]a que ninguno no l'osa perfectament goardar. Et vna vez sembla cerca et vna otra uez luein. **Et d'eill salle fuego et flama et tanta pudor que apenas lo podria ninguno endurar, mas toda uez los buenos christianos que son en buen estado et stable [en] fe y entran bien sin periglo.** Mas comoquiere que sean sin periglo por esto no son eillos pas sin mjedo, car eillos se confiessan et signan del signo de la cruz si que el diablo non puede sobr'ellos. Et quando eillos veen los enemjgos visiblement todo entor eillos qui les fazen muchos diuerssos [fol. 80r] asaltos et los menas[ç]an en l'aire et en tierra de colpes, de truenos et de tempesta, et siempre se dubda hombre que Dios no quiera prender vengan[ç]a de lo que hombre ha fecho contra su voluntat. Et seppades que quando mis compayneros et yo fuemos adaquella val nos y fuemos en muy grandes pensamientos si nos osariamos meter el cuerpo en auentura et entrar en la proteccion de Dios. Et algunos de mis compayneros se acordaron et algunos no. Si auia con nos dos prodomes fraires menores qui heran de Lombardia qui dizian que

si auia ninguno de nos que ý quisiesse entrar qu'ellos se pusiessen en buen estado et eillos entrarian con eillos. Et quando eillos dizian esto jus la fian[ç]a de Dios et d'ellos, nos fiziemos dizir misa et fuemos confessados et comulgados. Et ý entramos .xiiij. compayneros, mas al exir no heramos que .ix. Et si no pudimos nunca saber si nuestros compayneros heran perdidos o si heran rretornados a [ç]aga, mas toda uez nos no los viemos depues. Et heran dos griegos [et] .iiij. **espaynnoles**. Nuestros otros compayneros no ý quisieron point jntrar; ante fueron por vna otra costa por nos sallir al deuant et assi lo fizieron.

Et assi nos passamos el dicho val, et veyemos dentro muchos bienes d'oro, argent, piedras preciosas et joyas a grant faizon d'aca et d'alla si nos semblaua. Mas si hera assi que nos semblaua yo no lo se pas, **car el diablo es assi sutil que el faze semblar lo que no es pas por engaynnar las gentes**. Et por tanto yo no ý queria point tocar, et por esto no me queria tirar de mj deuotion, car yo hera muy deuoto estonz tanto por la terror de los enemigos que yo veyea en muchas figuras como por los cuerpos muertos que yo veyea tantos gazer por toda la val, **que si oujere vna guerra de toda la puissan[ç]a de dos rreyes los mas poderosos de la tierra et la mas grant partida fuesse desconfida**, si no deuria pas apenas auer tantos muertos como auia en aquella valea que hera muy espantable cosa a veer. Et yo me maraueille mucho como en ý auia tantos et como los cuerpos son assi entegros [...]. Mas yo creo que los enemigos los fazen semblar **[fol. 80v]** assi ser entegros, car no podria ser otramant segunt mj auis que ý ouiesse entrado asi nueuament nj que ý ouiesse **tantos frescos muertos sin podrir**. Et si heran muchos en habit de christianos, mas yo piensso bien que eillos heran decebidos por el tesoro que eillos veyan o por la grant cobdicia, o eillos auian el cora[ç]on muy flaco et [no] podian endurar [el miedo], **et por esto heramos nos mas deuotos**.

Esta val ha asaz beilla entrada et ha bel camjno al comjen[ç]o. Et es el camjno siempre en descendiendo en contra las rroquas et siempre en achequetiando agora aca, agora alla. Et faze asaz claro la montan[ç]a de vna legoa. **Et depues comjen[ç]a a espessar assi como noche et dia. Et quando nos ouiemos andado quanto vna grant legoa el fazia assi espesso et assi obscuro que nos no podiamos veer assi como de noche, quando la luna nj las estreillas no luzen point**. Et depues entramos del todo en tenjebras que nos duraron bien vna legoa, et alli oujemos mucho a sofrir. Et cuidamos de cierto ser todos perdidos. **En este punto heramos todos rreligiosos et otros que si cada uno de nos ouiesse seido seynnor soberano de toda la tierra del mundo, eill ouiesse volenters rrenunciado a todas cosas mundanas, mas qu'el pudiesse ser fuera del periglo**. Car verdaderament nos none cuidamos jamas rreportar nueuas al mundo. Et en estas tinjebras fuemos nos echados por tierra mas de mil vezes et en muchas maneras que penas heramos dre[ç]ados que luego heramos otra vez caidos. Car alli auia tan grant multitud de bestias et no veyamos que vers o puercos negros et d'otras maneras qui corrian entre nuestras cambas et nos fazian caher vna vez enta [ç]agua, otra a dientes, agora de l'un costado, agora del otro et tal vez que la cabe[ç]a yua enta yuso assi como en vn barranco. Et depues heramos echados vna vez por truenos, otra por foudras et por grandes vientos, et tales vezes que nos semblaua que nos heramos feridos d'una hacha al trauersso de las rrenes. Et trobamos tantos muertos dejus nuestros pieder que se playnnjan quando nos passauamos sobr'ellos que hera cosa espantable a oir. Et so cierto que si nos no ouiessemosa **[fol. 81r]** rrecebido corpus dominj nos fuessemos todos fincados alli et perdidos.

En este logar ouo cada uno de nos vna seynnal, car alli fue ferido cada uno de nos tanto que nos fincamos transidos como muertos lue[n]gament. Yo no se, mas en aqueill **transimjento veyemos spiritualment muchas cosas de que yo no oso hablar,** car los monges que heran con nos deffendieron a todos que nos no fablassemos sino de lo que nos auiamos visto corporalment por los secretos de Nuestro Seynnor celar. Nos fuemos feridos en diuersos logares, et en aqueill logar **cada uno auia vna negra tacha** del largo de la mano, l'uno en la cara, l'otro en la peytrina, l'otro al costado, l'otro al otro. **Yo fu ferido en el cuello por tal manera que yo cuidaua que la cabe[ç]a fuesse separada del cuerpo. Et alli he traido l'enseynna negra como carbon mas de .xviij. aynnos, mucha persona l'a vista, mas depues que yo me fu rrepentido de mis pecados et que yo he puesto pena a Dios seruir segunt mj fragilidat, aqueilla tacha es partida et es la piel mas blanca que otra part.** Mas toda uez el golpe y parece et parescra en tanto que la carne durara, por que yo no consellaria jamas a entrar ninguno, car a mj avis non plaze a Nuestro Seynnor que hombre y entre. Et quando nos fuemos como a medio logar d'estas tenebras, nos viemos aquella espantable figura de sobre la rroca bien fondo, vna vez cerca, otra uez luein, qui ardia et estincelaua, et el fuego que hera entor eilla no luzia point, mas siempre nos la viemos, asi que nos no l'osauamos rregoardar. Et alli oujemos grant mjedo, que con poco non fallesciemos de todo et poco fallescio que nos no fuemos afogados. **Et passamos vltra estas teniebras con asaz dolor et mal, et quando nos venimos otra uez a la claredat nos fuemos mas aisa, comoquiere que nos heramos asaz tormentados et tribulados de los enemjgos qui nos asallian en muchas guisas.** Yo no sabia pas diuisar quanto que nos viemos, car yo hera muy soynnoso et ocupado en **rrogarias et deuotiones,** mas nos fuemos muchas vezes echados por tierra, por viento, [fol. 81v] por truenos et por tempestas, **mas siempre nos ayudo Dios.** Et assi passamos el dicho val sin encombro gracias a Dios.

57. [fol. 6r] (...) En los **grandes desiertos de Egipto** encontro dias ha vn santo hermita vna **bestia assi como vn hombre [fol. 6v] con dos grandes cuernos en la fruent que taillauan. Et auia cuerpo d'ombre ata el nombril, et dejuo auia el cuerpo como vna cabra.** Et aqueill buen hombre li demando de partes de Dios qui eill hera, et la bestia i mostro rrespondio que eill hera creatura mortal assi como Dios et natura lo auian formado, et fincaua en los desiertos et parcatauae su sostenjmiento.

58. [fol. 28v] (...) **En aqueilla montaynna et en aqueill mesmo logar al dia del jugament** sonnaran .iiij. **angeles** trompas et **rresucitaran todas las personas qui han soffrido muert depues que el mu[n]do fue creado de muert a vida a la Resurrection.** Et sera este jugament comen[ç]ado a tal hora como Nuestro Seynnor descendio en jnffierno et lo despullo, car a tal hora eillos despullaron el mundo. Et metra sus amigos en la gloria, et los otros condepnara a perpetualles pennas. Et en l'ora cada uno aura su loguero segunt lo que aura deseruido, **o bien o mal,** si la grant misericordia de Dios non va deuant de su justicia.

59. En aquella misma rregion son las montaynnas de Caspia qu'ellos claman [fol. 75r] **Vver** en la tierra. Encora en aquellas montaynnas los rreyes de .x. lineas son encerrados, que claman **Goth et Magoth** et non en pueden sallir de ninguna part. Alli fueron encerrados .xxij. rreyes con lur pueblo que finca dentro entre las montaynnas de Sithie. **Alla los echo el rrey Alexandre entre aquellas montaynnas, et los cuidaua encerrar por l'obrage de sus hombres, mas quando eill vio que el no los**

podia en[ç]arrar, el rrogo a Dios de natura que eill quisiesse acomplir lo qu'el auia commen[ç]ado. Et comoquiere qu'el no fuesse digno de ser oido maguera de su gracia las montaynnas se cerraron ensemble, assi que eillos fincan alli todos encerrados et avironados d'altas montaynnas sino que de vn costado. Et d'este costado es la mar de Caspia, pues podrian algunos demandar, pues que la mar es de vn costado, por que no sallan por alli et s'en van do lis plazra. A esto rrespondo yo que aquella mar de Caspia salie fuera por sobre la tierra et por las montaynnas et corre por el desierto a vn costado d'esta tierra, et depues s'estiende a los confines de Persia. Et comoquiere que hombre la clame mar, no es pas mar nj no toca a otra mar, ante es vn laco el mas grant del mundo. Et comoquiere que eillos se pusiessen en aquella mar eillos no sabrian do arribar, car eillos no saben ningun lengoage sino que el lur primero, et por esto no pueden eillos yssir. Et seppades que los judios no han point de tierra propria en todo el mundo sino aquella entre estas montaynnas. Et encora rrienden eillos tributo d'aquella tierra a la rreyna de Amasonia, la quoyal los faze muy curiosament goardar qu'ellos no salgan d'enta el costado de la tierra, car su tierra marca adaquellas montaynnas. Et auiene muchas vezes que algunos d'aqueillos judios puyan por aquellas montaynnas, mas eillos non podrian puyar nj descender, car las montaynnas son lisas et haltas et son alli por mas lur grado. Car eillos no han sallida sinon vn chico sendero que fue fecho a fuer[ç]a d'ombres. **Et dura bien .iiij. grandes legoas, et encora ay tierra desierta do hombre non [fol. 75v] puede fallar agoa nj por cauar nj otrament porque hombre no puede habitar en aquel logar. Et si ay tantos de dragones et de serpientes et d'otras veninosas bestias en aquel logar que ninguno no puede passar si no es por muy grant frio et fuert yujerno.** Et este passage claman Oliren. Et es este passage que la rreyna de Amasonja faze goardar, et comoquiere que algunos en sallan alguna vez eillos no saben lengoage sino ebreo, si no saben fablar a las gentes. Et maguera hombre dize que eillos saldran fuera en el **tiempo d'Antechrist** et que eillos faran grant occision de christianos. Et por esto todos los judios que fincan por todas las tierras aprendent siempre a fablar ebraico sobre aquella esperan[ç]a que quando aquellos de las montaynnas de Caspia saldran fuera, que los otros judios seppan fablar et los guien en christiandat por destruir los christianos. Car los otros judios dizen que eillos saben bien por lures prophecias que aqueillos de Caspia saldran fuera et s'espandran por el mundo et que encora seran christianos en lur sugeccion assi como eillos han seido en la subgecion de christianos.

Et si vos plazze saber como eillos trobaran l'issida segunt lo que yo he entendido, yo vos lo dire. **En aquel tiempo d'Antechrist**, vn rraboso fara su taniera en aquel logar do el rrey Alexandre fezo fazer las puertas, et tanto cercara et foradara la tierra que el passara todo vltra enta aquella gent. Et quando eillos veran este rraboso, eillos s'esmarauellaran porque eillos nunca vieron tal bestia, car de todas otras ellos auian encerrado dentro sino el rraposo. Si lo ca[ç]aran et segues[ç]ran tanto que el se metra otra uez en su taniera. Et estonz cauaran et tra[ç]aran siempre la tanjera ata que eillos trobaran las puertas que Alexandre fezo fazer de grossas piedras bien cimentadas. Et estas puertas eillos crebantaran et assi trobaran l'issida.

60. [fol. 47r] (...) Et podedes saber que el pebre cresce en manera de vna viynna saluage qui es plantada cerca de arboles por la sostenir assi como la viynna, et cuelga el fruto en la manera de las vuas. Et si es assi cargado l'arbol que sembra que deua rromper, et quando el fructo es maduro el es siempre verde assi como baye

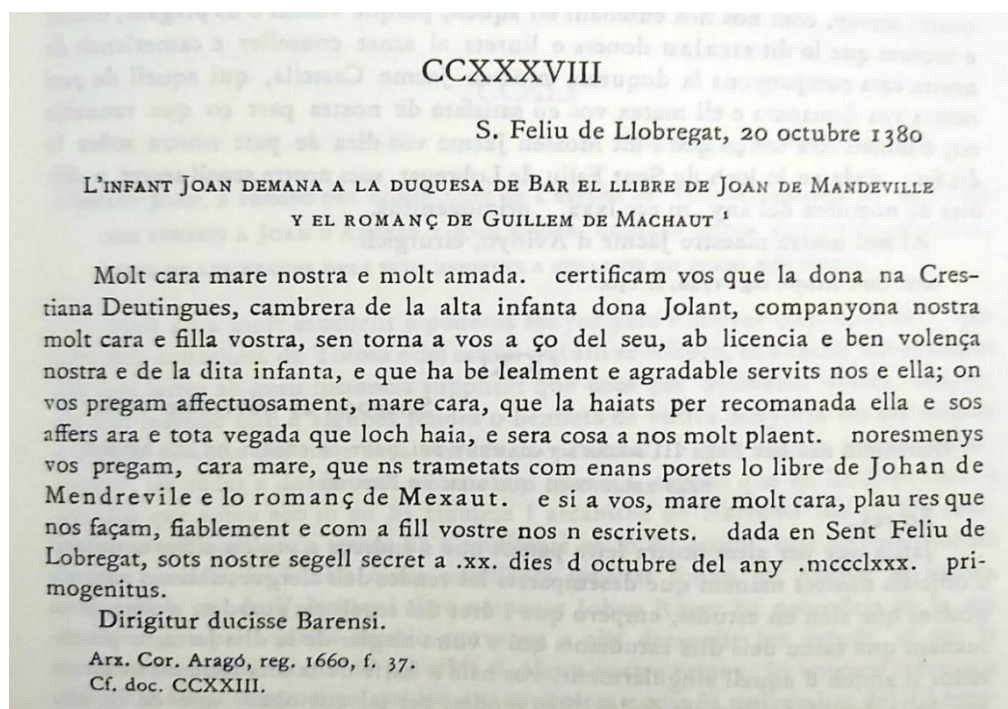
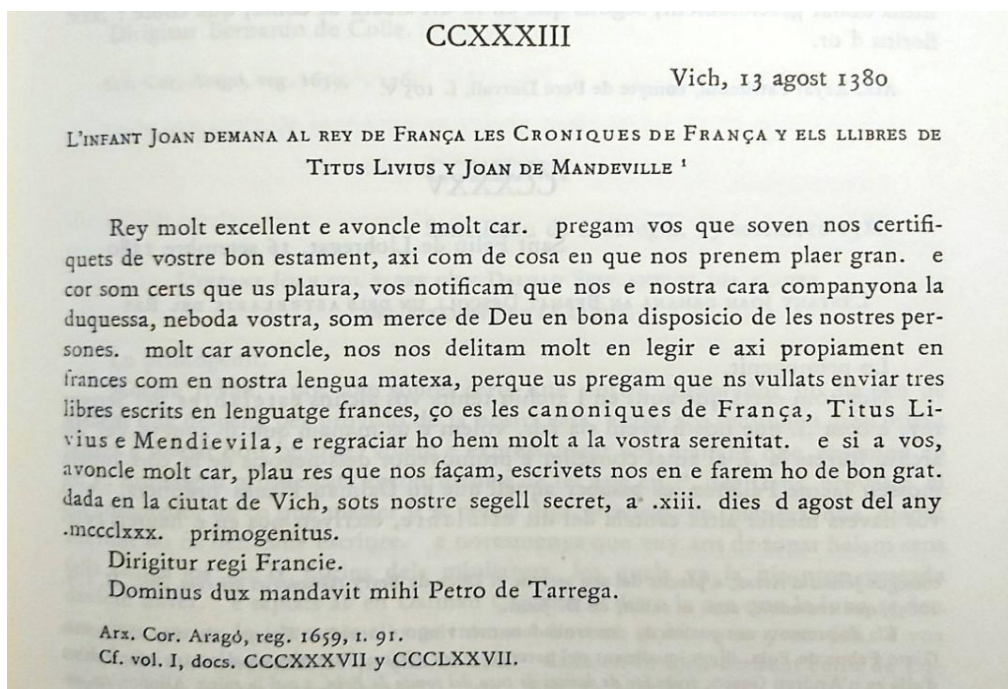
de edera. Et estonz eillos lo vendeman assi que fazen las viynnas, et depues lo secan al sol tanto que eill es todo negro et todo crespo. Et si ay .iiij. **maneras de pebre** en vn arbol: peure luengo, peure negro, peure blanco. El peure luengo es clamado ‘sozbotin’; el negro, ‘fulsul’, et el blanco, ‘banos’. El peure luengo viene primero quando la fuella comjen[ç]a a venir, et sembra quasi de la fai[ç]on de flor de auellanoa qui viene ante de la fuella et colga enta juso. Et depues viene el negro, con la fuella en manera de grapa de vuas bien verde, et quando hombre ha aquel cuillido, si viene el blanco, qui es mejor que el negro. D’aquel no trahen point en esta tierra, car eillos lo rretienen para eillos porque es el mejor et de mas atemperada natura que el negro, et si no ay tan grant habunda[n]cia de blanco como de negro. **En aquella tierra ay muchas maneras de serpientes et d’otros vierbenes** por la grant calor de la tierra et del pebre. **Et dicen algunas gentes que quando eillos quieren cuillir peure, que [fol. 47v] fazen fuego al pie del arbol por fazer las serpientes et las culubras fuir. Mas salua la gracia de los dizientes, car si eillos ardian entor los arboles qui trahen el p[e]ure eillos los ardian et secarian assi que otra cosa, mas eillos lo farian bien enuis nj jamas no y metrian fuego. Mas eillos s[e] vntan las manos et los pies de jus de limones o eillos trahen yerbas con eillos, de que las serpientes dubdan l’olor si s’en fuyen las serpientes deuant eillos por causa de l’olor et y van a vendemar todo segurament, car eillos no han goarda que ningune viermen acerque d’eillos.**

61. [fol. 6v] (...) El capeillan d’aqueill templo ha por escripto la data d’[a]queillah aue que se clama fenixi donde **no ay que vna sola en el mundo**. Et se viene ailli a arder sobrej aqueill altar de aqueill templo al cabo de .v.^c aynnos, car tanto viue eilla. Et aqueill capeillan apareilla et mete sobre aqueill altar especias et soffre biuo et otras cosas que legerament se quemen, assi que aqueilla aue se viene ailli a quemarse. **Et el primero dia** empues, hombre troba ailli vn hueuo, et **el segundo dia** empues, hombre troba l’ave toda acabada entegrak, **et el tercero dia s’en vola. Et assi no ay jamas que vna sola aue d’aqueilla natura, et verdaderament este es vn miraglo de Dios. Et puede hombre vna tal aue comparar a Dios porque no ay que vn Dios, et por quanto Nuestro Seynnor rresucito el tercero dia.** Aqueilla aue veden a menudo volar en aqueillas partidas et assi bien en Arabia, et no es goaires mayor que vna aguilla, et ha vna cresta sobre la cabeça mayor que vn pago, et ha el cuello todo jaune de la color d’un oriol bien luzient, et el dorso jndo, et las alas de la color de porpora, et la coa rraizada al trauers de jaune et de rroyo, et es muy beilla a veer al sol quando eill luze noblement.
62. [fol. 77r] (...) Item vltra este rrio mas auant en los desiertos ay vn grant plano arenoso, et entre las montaynnas et este plano **todos dias al sol sallient comjen[ç]an a crescer arboletes chicos, et crescen ata medio dia et trahen fructo, mas ninguno no osa prender d’aquel fructo car es cosa fadada. Et empues medio [fol. 77v] dia eillos descrecen et entran en tierra asi que al sol en tierra eillos no parescen mas, et assi fazen eillos todos dias et es vna grant marauella.**

Anexo II. Las fuentes del *Libro de las maravillas* como “texto primero”

- *Liber de quibusdam ultramarinis partibus* (c. 1332-1336) de Guillermo de Boldensele
- *Itinerarium* (1318-1330) de Odorico de Pordenone.
- *Speculum historiale* y el *Speculum naturale* (c.1250), de Vicente de Beauvais. Son obras en las que se incluyen extractos de otros autores como Plinio y Solino.
- *Li lvres dou Trésor* (1260-1267) de Brunetto Latini.
- *De Sphaera* (c.1230) de Sacrobosco.
- *Descriptio Terrae Sanctae* (1283) de Burchard de Mont Sion.
- *Historia Hierosolymitana* (1095-1127) de Alberto de Aquisgrán.
- *Historia orientalis* (1216 - 1227) de Jacques de Vitry.
- *Flos historiarum terrae Orientis* (1307) de Haytón.
- Antiguo y Nuevo Testamento.
- *Historia Scolastica* (c.1173) de Petrus Comestor.
- *Legenda Aurea* (c.1290) de Jacques de Voragine.
- *Tractatus de statu Sarracenorum* (1273) de Guillermo de Tripoli.
- Obras como la llamada *Novela de Alejandro* y *La Carta del Preste Juan*, texto que aparece en la segunda mitad del siglo XII.

Anexo III. Las cartas de Juan I de Aragón pidiendo el *Libro*



Ambas epístolas están recogidas en Rubió i Lluch, Antoni (ed.), *Documents per a la història de la cultura catalana medieval*, vol.II., Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2000, p. 221 y p. 225.

Anexo IV. Las ediciones del manuscrito aragones M.III.7 del *Libro*

Texto editado	Idioma	Editor/a, edición, editorial/serie	Lugar de edición	Año
Manuscrito escorialense M -III -7	Francés	Regina af Geijerstam: <i>Les Voyages de Mandeville. Recherches préliminaires en vue d'une édition critique du manuscrit M-III-7 de la bibliothèque de l'Escorial.</i> (tesis doctoral inédita) ¹⁴⁴ Uppsala.	Suecia	1949
	Inglés	John Osborn Marsh Jr: <i>The Spanish Version of Sir John Mandeville's 'Travels'. A Critical Edition</i> (tesis doctoral inédita) University of Wisconsin.	Madison	1950
	Español	Pilar Liria Montañés: <i>Libro de las maravillas del mundo, de Juan de Mandevilla.</i> Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja.	Zaragoza	1979
		María del Mar Martínez Rodríguez y Juan Luis Rodríguez Bravo: <i>The text and concordance of Escorial manuscript M.III.7, Viajes de John of Mandeville.</i> Hispanic Seminary of Medieval Studies, University of Madison (Microfichas).	Wisconsin	1984
		María Mercedes Rodríguez Temperley: <i>Juan de Mandevilla. Libro de las maravillas (MS.ESC. M- III-7)</i> Secrit.	Buenos Aires	2005
		José María Díaz Regañón: <i>El livro de las maravillas del mundo : llamado selva deleytosa y viage a Jerusalem, Asia y Africa : según el códice M-III-7 de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial.</i> Editorial Creación.	Madrid	2014

¹⁴⁴ Este trabajo no se llegó a completar y su consulta es imposible.

Anexo V. Tabla analítica: El tiempo

Folio	TIEMPO								
	PASADO			PRESENTE			FUTURO		
	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico
Fol.1r	Bíblico Histórico	*		*					
Fol.1v	Bíblico Histórico Mítico			*					
Fol.2r	Bíblico			*					
Fol.2v	Histórico Bíblico		*	*		*			
Fol.3r	Histórico		*		*				
Fol.3v	Histórico			*					
Fol.4r	Bíblico			*	*				
Fol.4v	Histórico			*					
Fol.5r	Bíblico Histórico			*				*	
Fol.5v	Histórico			*					
Fol.6r	Histórico			*					
Fol.6v	Histórico Bíblico			*					
Fol.7r				*					
Fol.7v	Mítico		*	*				*	
Fol.8r	Bíblico			*	*			*	
Fol.8v		*		*					
Fol.9r	Bíblico Histórico			*					

Fol. 9v	Bíblico			*				*	
Fol. 10r	Bíblico			*					

Folio	TIEMPO								
	PASADO			PRESENTE			FUTURO		
	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico
Fol. 10r	Bíblico			*					
Fol. 10v	Bíblico		*	*					
Fol. 11r	Bíblico			*					
Fol. 11v	Bíblico		*	*	*				
Fol. 12r	Bíblico			*					
Fol. 12v	Bíblico			*					
Fol. 13r				*			*		
Fol. 13v	Bíblico			*					
Fol. 14r	Bíblico Según el Corán			*					
Fol. 14v	Bíblico Histórico			*					
Fol. 15r	Bíblico Histórico			*					
Fol. 15v	Bíblico Histórico			*			*	(profecía)	
Fol. 16r	Histórico Bíblico			*			*	(Recuperar Lugares Santos)	
Fol. 16v	Bíblico			*					
Fol. 17r	Bíblico Histórico		*						

Fol. 17v	Bíblico Histórico		*	*					
Fol. 18r				*					
Fol. 18v	Bíblico								

Folio	TIEMPO								
	PASADO			PRESENTE			FUTURO		
	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico
Fol. 19r	Histórico Bíblico			*					
Fol. 19v	Bíblico Histórico	*							
Fol. 20r	Bíblico			*					
Fol. 20v	Bíblico Histórico			*					
Fol. 21r	Bíblico			*					
Fol. 21v	Bíblico			*	*	*			
Fol. 22r	Bíblico			*					
Fol. 22v	Bíblico			*					
Fol. 23r	Bíblico	*		*					
Fol. 23v	Histórico			*					
Fol. 24r	Bíblico			*					
Fol. 24v	Bíblico			*					
Fol. 25r	Bíblico	*		*					
Fol. 25v	Bíblico	*		*					
Fol. 26r	Bíblico Histórico			*					
Fol. 26v	Bíblico Histórico			*					

Fol. 27r	Bíblico	*		*			*			
Fol. 27v	Bíblico Histórico			*						
Fol. 28r	Bíblico			*						
Fol. 28v	Bíblico			*						
Fol. 29r	Bíblico	*		*						
Folio	TIEMPO									
	PASADO			PRESENTE			FUTURO			
	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico	
Fol. 29v	Bíblico			*						
Fol. 30r				*						
Fol. 30v				*						
Fol. 31r	Bíblico	*			*			*		
Fol. 31v	Bíblico			*						
Fol. 32r	Bíblico	*		*						
Fol. 32v		*			*					
Fol. 33r	Histórico Bíblico	*		*				*		
Fol. 33v		*		*						
Fol. 34r	Histórico	*		*						
Fol. 34v			*	*					*	
Fol. 35r	Bíblico Según el Corán	*	*	*				*		
Fol. 35v	Bíblico Según el Corán			*						
							*			

Fol. 36r	Según el Corán			*			(profecías del Corán)		
Fol. 36v	Bíblico Según el Corán			*					
Fol. 37r			*	*			*	*	
Fol. 37v	Histórico Corán		*	*					
Fol. 38r	Corán			*					
Fol. 38v		*		*				*	
Fol. 39r		*		*				*	
Fol. 39v	Histórico	*		*	*	*			
Folio	TIEMPO								
	PASADO			PRESENTE			FUTURO		
	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico
Fol. 40r	Mítico	*							
Fol. 40v	Histórico Bíblico			*					
Fol. 41r	Bíblico Histórico			*					
Fol. 41v	Histórico Bíblico			*					
Fol. 42r	Bíblico			*				*	
Fol. 42v	Histórico	*		*					
Fol. 43r	Histórico			*					
Fol. 43v	Bíblico			*					
Fol. 44r			*	*				*	
Fol. 44v			*	*		*		*	

Fol. 45r				*		*			
Fol. 45v	Histórico			*					
Fol. 46r	Histórico			*					
Fol. 46v			*	*					
Fol. 47r				*					
Fol. 47v				*					
Fol. 48r	Bíblico			*					
Fol. 48v	Bíblico			*					
Fol. 49r				*					
Fol. 49v		*		*					
Fol. 50r	Bíblico			*					
Fol. 50v		*	*	*				*	
Fol. 51r				*	*				

Folio	TIEMPO								
	PASADO			PRESENTE			FUTURO		
	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico
Fol. 51v	Aneecdótico		*			*	* condicional		
Fol. 52r	Histórico		*	*	*	*			
Fol. 52v		*		*	*				
Fol. 53r	Histórico			*				*	
Fol. 53v			*	*	*				
Fol. 54r				*		*			
Fol. 54v				*			* condicional		

Fol. 55r	Histórico			*					
Fol. 55v	Bíblico			*					
Fol. 56r	Bíblico			*		*			
Fol. 56v				*			* condicional		
Fol. 57r				*	*			*	* condicional
Fol. 57v				*			* Condicional		
Fol. 58r	Histórico	*		*					
Fol. 58v			*	*	*	*			
Fol. 59r				*			* Condicional		
Fol. 59v				*					
Fol. 60r							* condicional		
Fol. 60v				*					
Fol. 61r	Histórico		*	*	*	*	* condicional		
Folio	TIEMPO								
	PASADO			PRESENTE			FUTURO		
	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico
Fol. 61v	Histórico Memoria		*	*		*	* condicional		
Fol. 62r	Bíblico			*	*			*	
Fol. 62v	Histórico		*	*	*		* (visión)	*	
Fol. 63r	Histórico								

Fol. 63v	Histórico			*			*		
Fol. 64r	Histórico						* condicional		
Fol. 64v	Histórico			*					
Fol. 65r		*		*	*				
Fol. 65v				*					
Fol. 66r			*	*					
Fol. 66v		*		*					
Fol. 67r				*					
Fol. 67v		*		*					
Fol. 68r				*					
Fol. 68v		*		*					
Fol. 69r		*		*					
Fol. 69v			*	*					
Fol. 70r				*					
Fol. 70v				*			* profecía		
Fol. 71r	Histórico			*					
Fol. 71v	Histórico			*			*		
Fol. 72r	Histórico			*					
Fol. 72v		*		*				*	

Folio	TIEMPO								
	PASADO			PRESENTE			FUTURO		
	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico

Fol. 73r	Histórico			*					
Fol. 73v	Histórico Bíblico			*		*			
Fol. 74r				*		*			
Fol. 74v		*		*				*	
Fol. 75r	Histórico Bíblico			*					
Fol. 75v	Mítico		*	*			*	*	
Fol. 76r				*					
Fol. 76v	Histórico		*	*					
Fol. 77r				*				*	
Fol. 77v	Bíblico			*					
Fol. 78r				*					
Fol. 78v	Histórico Mítico			*					
Fol. 79r	Histórico Mítico			*			*		
Fol. 79v	Mítico Histórico			*	*				
Fol. 80r			*	*	*				
Fol. 80v			*	*	*				
Fol. 81r			*	*	*				
Fol. 81v			*	*					
Fol. 82r	Histórico Mítico		*	*					
Fol. 82v		*		*					
Folio	TIEMPO								
	PASADO			PRESENTE			FUTURO		

	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico	Contextual	Narrativo	Biográfico
Fol. 83r				*					
Fol. 83v				*		*			
Fol. 84r	Histórico			*					
Fol. 84v	Histórico								
Fol. 85r	Bíblico					*			
Fol. 85v	Bíblico				*		* Profetiza- ción, predicción		
Fol. 86r	Histórico Mítico	*	*	*					
Fol. 86v	Histórico		*	*		*			
Fol. 87r	Bíblico	*	*	*				*	
Fol. 87v	Bíblico			*					
Fol. 88r	Histórico	*	*	*				*	
Fol. 88v		*		*					
Fol. 89r	Histórico			*					
Fol. 89v				*					
Fol. 90r		*		*	*			*	
Fol. 90v		*		*	*				
Fol. 91r			*			*			*

Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 1r	* (día y noche)			1+1 = 2	Destrucción de ciudades cristianas por parte de los musulmanes
Fol. 1v	* (día)			3 7 6 16 60 1 2.000	Destrucción de la ciudad de Acon que solía ser muy bella
Fol. 2r				27 100 100	
Fol. 2v	* (años)			7 7 3 6.000	
Fol. 3r				3 5	Destrucción de los cristianos
Fol. 3v	* (cada año)			20.000 50mill. 120 3 1 400 500	
Fol. 4r	* (noche)			4 3 1 64	
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
				25	

Fol. 4v				10 200 50 400 60	Dstrucción de la perfección por parte del rey persa Ciro
Fol. 5r				32	
Fol. 5v	* (años)			3 20 5	
Fol. 6r	* (días)			25 2 3 12 2	
Fol. 6v	* (días, año, verano)	* (vida de Cristo)	*	500 7 3 3	Salvación del linaje humano
Fol. 7r	* (semanas, meses, invierno y verano)	* (infancia de Cristo)		7 100 1+1=2 3 3	
Fol. 7v				2	
Fol. 8r					
Fol. 8v	* (años, estaciones)			350 9 7	
Fol io	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 9r				25 1880 900	Creencia de que los volcanes son chimeneas del Infierno

				500 300 10	Los paganos pintaron las iglesias de blanco para deshacer las imágenes e historias de los santos cristianos.
Fol. 9v	* (días)			6 4 2 3 12	
Fol. 10r	* (cada año las aves vuelan hacia la Iglesia de Santa Katerina)		Tiempo ciclo-lineal crístico (fiestas)	3	
Fol. 10v					
Fol. 11r				10 60 60	
Fol. 11v				13	Dstrucción de la capilla
Fol. 12r				12 60 100 7 33	Las doce tribus de Israel
Fol. 12v	* (días, años)	* (nacimiento de Cristo y comienzo del mundo)	*	3 1	Pecado original Árbol de Seth

Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 13r	*			5 68	
				16 3	

Fol. 13v	*	*		3 3 53 13 4 9 18 60	
Fol. 14r				60 300 2	
Fol. 14v	*			12 12 3 5 12 6 17 17 3 2 2	
Fol. 15r	*		*	11 8 5	
Fol. 15v	(días)				
Fol. 15r	(años)		(crístico, fiestas)		
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 15v	*	*		33 33 40 10 2 12 365 4 42	Pecado original
Fol. 16r				3 4	Pecados de los cristianos

				18	
Fol. 16v			* (crístico, fiestas)	3 200 $6 \times 20 + 54 =$ 174 54	
Fol. 17r				$8 \times 20 = 160$	
Fol. 17v	*			1.102 11.000 30 30 30	
Fol. 18r				64 $6 \times 20 = 120$ 6 14 4 10 12 4 4 12	
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo- lineal	Números	Escatología
Fol. 18v					
Fol. 19r				$6 \times 20 = 120$ 6	
Fol. 19v	*			28 2	
Fol. 20r	*			$6 \times 20 + 5 = 125$ 3 3 22	
Fol. 20v			*	4 $6 \times 20 = 120$	
Fol. 21r		*		30 30 100	

		(vida de Cristo)		1 200 30 12.000	
Fol. 21v	*			44 72	Varias destrucciones de Jerusalén
Fol. 22r	*	*	*	28 8 3 3	
	(Crístico, Día de Ramos)		(fiestas)		
Fol. 22v	*	*	*	3 6	Juicio Final Rahab y los mensajeros de Israel Destrucción de Jericó
	(días, crístico: Resurrección)				
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 23r				40 6	Destrucción de iglesias
Fol. 23v	*			500+4x20=5 80 150 3	Mar Muerto Pecado, manzana Infierno
	(días)				
Fol. 24r	*	*		4x20=80 10 8	Mar Muerto Pecado Destrucción de las ciudades por parte de Dios Hijas de Lot
	(días, años)	(edad)			
Fol. 24v	*	*		14 8 14 2	
	(días, años)	(edad)			
Fol. 25r		*		40 2 3 3	
		(nacimiento - muerte)			
Fol. 25v					

Fol. 26r		*		12	Destrucción
Fol. 26v	*			12	
	(4 veces al año)			4	
				5	
Fol. 27r				4	Profecía del lugar de nacimiento del Anticristo
				4	
				15	
Fol. 27v		*		4	Destrucción
		(vida de Jesucristo)		2	
		Edad de la Virgen)		14	

Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 28r	*	*		2	Destrucción de las iglesias
	(años)	(Vida y edades de la virgen y de Jesucristo)		3	
				15	
				33	
				3	
				33	
Fol. 28v	*	*		4	Día del Juicio final Infierno Salvación
	(Resurrección)	(Salvación, Juicio Final, vejez)		3	
				7	
				200	
				100	
Fol. 29r				40	
Fol. 29v				9x20=180	
				40	
Fol. 30r					
Fol. 30v					
Fol. 31r					

Fol. 31v	*			3	
	(años)			3	
				5	
				7	
Fol. 32r	*		*	6	
	(retorno en el camino, día y noche)		Ciclo-lineal crístico (días de la semana)	3	
				16	
Fol. 32v	*				
	(retorno en el camino)				
Fol. 33r	*			16	
	(retorno)			3	
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 33v				7	
				2	
Fol. 34r	*			10	
	(Retorno en el camino)			2	
				350	
				3	
Fol. 34v	*				
	(una vez al día; verano e invierno)			3	
Fol. 35r	*				
	(días)			3	Infierno
Fol. 35v		*			Salvación del mundo
		(Vida de Cristo, edades de Cristo y de la Virgen)			Día del Juicio Final
					Infierno
Fol. 36r	*				Salvación
	(días, meses, años)				Idea de fin del mundo
					Juicio Final
Fol. 36v				2	
				3	Día del Juicio Final

				4 3 4	
Fol. 37r	* (día y noche; fiestas)	* (Salvación)			Salvación Crítica al cristianismo
Fol. 37v				4	Estado de los cristianos
Fol. 38r	* (años, día y noche)			509	Hijas de Lot
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo- lineal	Números	Escatología
Fol. 38v				4 4 2	
Fol. 39r					
Fol. 39v	* (días, noches, mañana)			7 7 3 3	
Fol. 40r		* (vejez)		9	Dstrucción de la Orden del Temple Pecados
Fol. 40v	* (invierno, verano día)			7	Dstrucción de la ciudad de Artiron por parte de los turcos
Fol. 41r	* (estaciones)			1000 10 54	Perdición de las ciudades cristianas
Fol. 41v				25 170 248	Pérdida de la grandeza de la ciudad de Cornoa
Fol. 42r				4	Dstrucción de las ciudades, Sodoma y Gomorra Loth
	*			7	

Fol. 42v	(días)			10	
Fol. 43r	* (día y noche)			2	
Fol. 43v					
Fol. 44r	* (Multiplicación de los diamantes cada año)				
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 44v				6 3 4	Diablo
Fol. 45r	* (meses)			30 5.000 12 300 12 7	
Fol. 45v	* (horas y fases del día)				Solía haber una isla grande y un buen puerto pero la fuerza del mar los destruyó.
Fol. 46r	* (fases del día, mañana)				
Fol. 46v	* (fases del día, mañana)				Los musulmanes han conquistado y tienen la Isla de Chana
Fol. 47r	* (cosecha del pimienta)			18 2 3	
Fol. 47v	* (años)			3 3 4 6 7	
		*			

Fol. 48r		(Resurrección de Cristo. Fin: muerte)		9	
Fol. 48v	*			2 3	
Fol. 49r			*	100 2	
				2 200 300 10	

Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 49v				2	
Fol. 50r	*				
Fol. 50v				53 58 62 2 18 33 16 2 62 10 33 16 62	
Fol. 51r	*			33 80+15=95 80+4= 84 5 3 5	
Fol. 51v	*	*			
	(Mandeville se acuerda muchas veces)	(infancia de Mandeville)			

Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 52r				20.425 12 12 30 360 700 407.000 360 31.500 8	
Fol. 52v	* (días)			2000 7 7	
Fol. 53r	* (el rey vence muchas veces al Gran Khan; años)				Los judíos utilizan un veneno para matar a toda la cristiandad
Fol. 53v	* (noche tras noche)			300 4 100, 1000 200	
Fol. 54r	* (una vez al año; días)			14.000 3 3	
Fol. 54v					
Fol. 55r				600 300 5	
Fol. 55v	* (años)			500 4 5	Pecado original
				6 10 100	

Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 56r		* (muerte)			Diablo
Fol. 56v				54	Pecados
Fol. 57r				8 2.000	
Fol. 57v				2	
Fol. 58r				50 12 3 4 12.000 3.000 4.000	
Fol. 58v	* (años, reencarnación)	* (edades de los pigmeos, vejez)		6 20 60 4 3 2 3 6 7 8	
Fol. 59r	* (años)			10.000 12 5	
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
				8 11 12	

Fol. 59v	*			12 2 1 2 30 2	
Fol. 60r				23 4 4 1	
Fol. 60v	*			3 4	
Fol. 61r					
Fol. 61v	*			15 1	
Fol. 62r				3 3 3	Perdición del mundo tras el diluvio de Noé Infierno Generaciones de Cam, pueblo de Israel
Fol. 62v	*			8x20= 160 1 2 3 4 5 6 7, 7, 7	
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 63r	*			10 100 1 10.000 7	
Fol. 63v	*			9 9 9	

				9	
Fol. 64r		*	(muerte, vejez)	9 9 100 200 12 3 2	
Fol. 64v	* (años)			62	Recuperación de los Lugares Santos
Fol. 65r	*		(cuatro veces al año)	4 "millares", "cientos", "decenas", "millar" 40.000 40.000 4 1 2	
Fol. 65v	*		(horas)	tercer millar Cuarto millar Primer millar 2°, 3°, 4°	
Fol. 66r					
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 66v				13 "cumans" (10.000)	
Fol. 67r	*			15 "cumans" 200 210 20	
Fol. 67v	*			4 50 "cumans" 10.000 4 4	

	(invierno; día, noche)			4 4 5 6	
Fol. 68r	*			4 4 12 2.000 12 12 3	
Fol. 68v				9	
Fol. 69r				50.000 200.000 100 60	
Fol io	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo- lineal	Números	Escatología
Fol. 69v	*			12 3	
Fol. 70r					Pecados
Fol. 70v	*			3 2 3	Profecía de que serán vencidos
Fol. 71r				10.000 20.000	
Fol. 71v	*			7 60.000	"El otro siglo"
Fol. 72r				100 100.000	
	*			3	

Fol. 72v	(invierno)			4 4 4	
Fol. 73r				2 3	Tierra tenebrosa
Fol. 73v					Dstrucción de todos los cristianos
Fol. 74r				2	
Fol. 74v	* (crecimiento vegetal)			100 2	
Fol. 75r				10 22 4	Gog y Magog
Fol. 75v	* (invierno)				Anticristo Dstrucción de los cristianos por parte de los judíos. Profecías.
Fol. 76r				3 8	
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 76v	* (meses)			100 2 11 12	
Fol. 77r	* (semana, días)			72 3 3 3	
Fol. 77v	* (días, idea de retorno) Resurrección			5 3 13 10.000 100.000	
Fol. 78r	*			2 7	

	(año, estaciones, noche y día)			4 4 30.000,30.000 12.000	
Fol. 78v	*			62 300 60 12 20 4 15	Paraíso artificial
Fol. 79r		*		3 100	Paraíso artificial
Fol. 79v	*			4	Valle Peligroso, entrada al infierno
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 80r		*		14 9 2 3 2	Valle Peligroso, entrada al Salvación Diablo Cadáveres conservados
Fol. 80v	*				Valle Peligroso Pecados
Fol. 81r	*			28	Valle Peligroso Pecados
Fol. 81v	*			28 30 65 45 50 50	
Fol. 82r	*	*			Muerte Salvación
Fol. 82v	*			10 12 20	

Fol. 83r	*			6x20=120	
	(siembra de algodón todos los años)			4	
				5	
				4	
Fol. 83v				3	
				6	
Fol. 84r	*	*			Salvación
	(días)	(salvación)			
Fol. 84v	*	*			Salvación
	(días, horas)	(salvación)			
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
Fol. 85r		* (muerte)			
Fol. 85v		*		3.000	
		(nacimiento de Cristo vida de los capellanes)		2	
				15	
				400	
				500	
Fol. 86r			*		
			(Pentecosta, sábado)	100.000	Pasado de la cristiandad
Fol. 86v	*			2	
	(días, años, estaciones)			2	
				2	
				23	
				8	
				2	
				2	
Fol. 87r		*			
		(comienzo de la tierra, diluvio de Noé, pecado original)			Pecado original
		*		4	

Fol. 87v		(Diluvio)			
Fol. 88r	*	(retorno discursivo)			
Fol. 88v				60 50	
Fol. 89r		*	(vida y muerte)	10 20	
Fol. 89v	*	*	(vida, sucesores...)	400.000 50	
Folio	TIEMPO (tipos)				
	Circular	Lineal	ciclo-lineal	Números	Escatología
				2	
Fol. 90r					
Fol. 90v					
Fol. 91r		*	(Salvación, fin)		Salvación Fin

Anexo VI. Tabla analítica: El espacio

Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 1r	Día y noche	Famagoste Chipre Jerusalén Siria Tiro	Mar Montaña de Santa Cruz	Castillo de Moins Puerto Fuente		
Fol. 1v	Leguas Jornadas Pies Leguas lombardas	Tiro Sarphon Troya Cartago/Saijeta África Sydon Beruch Lardenay Damas Jerusalén Chipre Jaffe/Joppe Ciudad de Acon/ Tholemaida Venecia Calabria Sicilia Creta	Mar Isla			
Fol. 2r	Estadíos Días Codos	Acon Ciudad de Cayphas Villa de Saffra Ciudad de Cesaire Ascalonia	Monte Carmelo Montaña "l'Escalade" los Thirs" Montañas Rivera Belleon	Castillo de Pelerins		Fosa de Arena, Memon (maravilla)

		Jaffe/Joppe Jerusalén Babilonia	Mar			
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 2v	Jornadas	Jerusalén Gaza Siria Egipto Villa de Balles Reino de Hallape Babilonia El Cairo Tierra de Judea	Desierto Monte Sinaí	Castillo Darío Castillo del sultán Posadas Iglesia de Nuestra Dama		
Fol. 3r		Reino de Jerolimitan Reino de Hallape Reinado de Canope Tierra de Emat Reinado de Siria Ciudad de Damas Reinado de Arabia Egipto Media Inglaterra Francia Ciudad de Tripolin				
Fol. 3v		Ciudad de Acon/ Siria Turquía		Castillo de Mont Real Establo		

Folio	ESPACIO			
		Espacio real		Espacio imaginario

	Medición	Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 4r		Jerusalén Damas Scalone Babilonia				Torre de Babel
Fol. 4v	leguas Codos	Reinado de Caldea Babilonia Persia Isla de Cathay India	Desiertos de Arabia llano de Semaar Río Éufrates Riveras			
Fol. 5r	Jornadas	India La Meca Babilonia Arabia Reino de Caldea África Tierra de Yduma Botron Ciudad de Baldach Cartago Troya Mesopotamia Ciudad de Aram	Río Éufrates Río Tigris Desiertos de Arabia	Mezquita		

Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 5v	Codos Meses de	Arabia Baldach				

	jornadas	El Cairo Babilonia Egipto Marruecos Barbaria India Etiopía Moretaine Alejandría	Mar de España Río Nilo Desiertos de India Montaña Aloth Mar Río		Paraíso Terrenal	
Fol. 6r	Días Jornadas Tiempos	El Cairo Babilonia Egipto Etiopçia Arabia Tierra de Ramasse Tierra de Jessem Ciudad de Coston Tierra de Libia Tierra de Fuch Asyria Nubia Sahic Demesser Refich Alixandre Damiete	Río Nilo Mar Rojo Desiertos de Egipto			Desierto de Egipto donde el hermita se encuentra con un sátiro
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 6v		Alejandría Egipto	Jardines	Templo hecho a		

		Etiopía Arabia El Cairo		semejanza del templo de Jerusalén		Desierto donde está el sátiro
Fol. 7r		El Cairo	Campo donde crece el bálsamo Bosque	Casa llena de hornillos Fuentes	Paraíso	
Fol. 7v		África Egipto	Terreno peligroso Desierto Río Nilo			Graneros de José, Pirámides
Fol. 8r		Egipto Babilonia	Monte Sinaí			Graneros de José, Pirámides
Fol. 8v	Legu as lomb ardas	Jerusalén Babilonia Francia Borgoña Lombardía Génova Venecia Italia Grecia Nápoles Roma Brandiz Tuscia Campaynna Calabra Appuilla Corisqua Sardina Sicilia	Mar Adriático Golfo de Venecia Jardines Brazo de Mar (Far de Messine) Montaña de Olimpia (Monte Gible, volcán)	Puertos		
Fo lio	ESPACIO					

	Medición	Espacio real		Edificio, estructura	Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza			
Fol. 9r	Leguas Leguas lombardas Estadios	Italia Persia Grecia Isla de Gref Constantinopla Ciudad de Creta Isla de Rodas Chipre Venecia Jerusalén Alejandría	Mar Isla Río Nilo Rivera	Puerto de Duras Puerto de Damiete Iglesias blancas	Infierno	Volcanes como chimeneas del Infierno
Fol. 9v	Jornadas	Alejandría Babilonia Arabia Palestina	Monte Sinaí Desierto de Arabia Mar Rojo Valle de Helim	Fuente de Moisés Fuente de March		
Fol. 10r			Monte Sinaí/ Desierto Sin	Abadía de monjes Gran Convento Iglesia de Santa Katerina		
Fol. 10v						
Fol. 11r		Tierra Prometida Oreb	Montaña Gran valle	Iglesia de Nuestra Dama Capilla de Elías el profeta Capilla de Moisés Abadía Fuente de Moisés		
Folio	ESPACIO					

	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 11v		Santos Lugares Jerusalén Siria	Gran Valle Desierto Mar Rojo Monte Sinaí	Capilla destruida Casas		
Fol. 12r		Bersabé Jerusalén Ciudad de Ebrón	Desierto Valle de Mandre/Valle de Lágrimas Montaña	Bella Iglesia cuadrada pareida a un castillo		
Fol. 12v		Jerusalén	Cueva donde moraron Adán y Eva Campo de Damas Valle de Ebron Monte de Manbre	Casa de Abraham	Paraíso	
Fol. 13r	Días Leguas	Occidente Ciudad de Ebrón Bethleem/Eufrata Ciudad del Campo Florido		Bella Iglesia Plaza del Campo Florido		
Fol. 13v	Escalones Jornadas Días	India Ciudad de Cassat Bethleem		Iglesia Plaza del Campo Florido		
Fol. 14r	Leguas	Bethleem Palestina Egipto Jerusalén		Iglesia Tumba de Raquel		

Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 14v		Jerusalén Ebrón Siria Palestina Ascalona Tierra de Maritaynne Reino de Judea Arabia Tierra de Egipto Jericó Ascon Jaffe Ramata Bethleem	Ríos y fuentes Montañas Gran Mar Mar de Chipre	Iglesias de cristianos Iglesia de San Karitet		
Fol. 15r	Pies	Jerusalén		Iglesia del Santo sepulcro		
Fol. 15v		Jerusalén Roma	Monte Calvario Cueva Golgotha			
Fol. 16r	Escalones	Asia la menor Turquía Armenia la grande Siria Jerosolimia Persia Arabia Mesopotamia Reino de Halape Egipto Etiopía India		Iglesia del Santo Sepulcro		
Folio	ESPACIO					

Medición	Espacio real				Espacio imaginario	Tercer espacio
	Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura			
Fol. 16v			Valle de Josafat	Capilla Iglesia del Santo sepulcro Iglesia de San Esteban Puerta Dorada Gran Hospital de San Juan Iglesia de Nuestra Dama la Grande Iglesia de Nuestra Dama de los latinos		
Fol. 17r	Pasos Leguas	Aquisgrán Lieja		Templo del Señor		
Fol. 17v		Poitiers Chartres Roma Jerusalén/Helia		Iglesia del Santo Sepulcro		
Fol. 18r	Codos	Jerusalén Roma	Mar Rojo Roca Moriach/Bethel	Iglesia del Santo sepulcro Fuente sin agua		
Fol. 18v			Roca de Betel	Templo de Salomón		
Fol. 19r				Templo de Salomón Puerta Spetiosa Iglesia de la Escuela de Salomón Tumba de san Simeón	Paraíso	Piscina Probática
Fol. 19v				Casa de Pilato		

				Casa de Herodes			
Fol. 20r	Pasos		Valle de Josafat Monte Sinaí Roca de Santa Catalina	Iglesia de San Salvador Iglesia de san Jaime Iglesia de Nuestra Dama Casa de Anás Capilla Abadía de canónigos regulares			
Folio	ESPACIO						
	Medición	Espacio real				Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura			
Fol. 20v			Monte Sión Valle de Josafat	Castillo bello y fuerte Capilla Casa de Caifás Templo de Salomón Fuente "Natatorio Syloe"			
Fol. 21r	Leguas Toiss Escalones Pasos		Monte Sión "Campo de Sangre-Cueva del león"	Casa de Absalón Estanque de las huertas reales (Natatorio Syloe) Casa de San Felipe y san Jaime Capillas y oratorios Hospital de San Juan Iglesia donde la virgen			

				saludó a su prima Castillo de Maux Iglesia donde solía estar la cueva del león		
Fol. 21v		Jerusalén	Monte de Olivos Valle de Josafat Riachuelo de Cedrón Río	Iglesia de Nuestra Dama Capilla	Paraíso	Río del Paraíso

Folio	ESPACIO						
	Medición	Espacio real				Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura			
Fol. 22r	Pasos	Jerusalén	Monte de Olivos Montaña	Capilla Iglesias donde están enterrados Santiago y Zacarías Iglesia Iglesia de Santa María Egipcíaca Castillo Bethania			
Fol. 22v	Leguas	Jerusalén Jericó Bethania	Monte de Olivos Monte de Galilea	Iglesia donde el ángel anunció a la virgen su muerte			
Fol. 23r	Leguas	Bethania Jericó	Río Jordán Montaña desierta Montaña (Jardín de	Iglesia donde el ángel anunció a la virgen su muerte			

		Tierra de Engade	Abraham) Río Mar Muerto	Iglesia de San Juan Bautista Casa de Jeremías		
Fol. 23v	Estad ios	Babilonia Engade Arabia India Zoar	Mar Muerto Monte Moabita Cueva Cayena			Infierno
Fol. 24r		Sodoma Gomorra	Montaña Mar Muerto			
			Mar muerto Río Jordán Riviera de La Lot Monte Líbano Laguna Maron			
Folio	ESPACIO					
	Med ició n	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 24v		Mesopotamia Reino de Siria Tierra de Fenicia Galilea Idumea Bostoron	Mar de Tabaria Montañas de Geolboe Un valle muy bello Desierto de Pharan Llanura de Meldan	Iglesia de San Juan Bautista Fuentes Jor y Dan Llanura de Meldan, mercado		
Fol. 25r		Ciudad de Hay Galilea Villa de Sobak Nazareth	Río Jordán Valle de Mambre Muy alta montaña Mar Muerto	Muchas iglesias Castillo Karat (Mont Real)		

		Galilea Remota y Sophima	Monte Efraín			
Fol. 25v	Leguas Jornadas	Silo Rama Benjamin Siccam/Siccar Jerusalén Neópolis Egipto	Monte Garisim Valle de Dothaim Cueva de José			
Fol. 26r		Samaria/Sabaste Constantinopla Roma Génova Amiens (Picardía)	Mar Muerto Alpes Iglesia de San Silvestre	Castillo de Macherin		
Fol. 26v	Leguas	Ciudad de Sabaste Jerusalén	Montañas	Fuente de Job		
Fol. 27r	Leguas	Ciudades de Naim Capharnaum Bethsaida Corosaym	Montañas			
		Ciudad de Cedar Nazareth Galilea Barrat Edom Ciudad de Israel/ Zaraim Ciudad de Besabelle	Monte Endor y Chinora Cueva de Galilea Riachuelo de Cyson/ Torrent de Radaym Río Jordán Campo de Magede			
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		

Fol. 27v	Leguas Jornadas	Israel Ciudad de Sicople/ Bethsam Nazareth Galilea Ciudad de Sephor	Monte Sión Montañas de Geolboe Valle pequeño Montañas	Bella iglesia destruida Iglesias destruidas Fuente donde la virgen lavaba los trapos de su hijo	
Fol. 28r		Nazareth Acon Jerusalén	Monte de Tabor Montaña alta y bella	Iglesias destruidas Escuela de Dios	
Fol. 28v		Ciudad de Naim Nazareth Ciudad de Tiberia	Monte de Tabor Monte de Hermon Monte Cahy Mar de Galilea Río Jordán	Castillo de Saffra Fuente	Infierno
Fol. 29r		Jerusalén Tierra del rey Bassan Tierra de Gerassens Damas Región de Drachome Ciudad de Tiberia	Río Jordán Mar de Galilea Mar de Tiberia Monte Hermon Mar de Janazar Laguna y montañas		
Folio	ESPACIO				
	Medición	Espacio real		Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza		
		Ciudad de Saphor Galilea Ciudad de Dan Jerusalén Bersabee	Montaña de Líbano	Castillo de Saphor	

Fol. 29v		Jericó Jaffe Lombardía Gascoña Provenza Alemania Siria Armenia Palestina Sem Same Judea	Río Jordán Desiertos de Arabia Mar de Occidente	Casa de Centurión		
Fol. 30r						
Fol. 30v		Tierra de Georgia			Paraiso	
Fol. 31r	Jornadas	Galilea Damasco Jerusalén India Persia Caldea Armenia	Mar Monte de Seir Bellos jardines de Damasco	Fuentes		Tierra del Preste Juan
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 31v	Leguas	Sardenach Damasco Armenia	Valle de Bokoa Montañas Bellas riveras Prados Montaña de Líbano	Castillo de Arques Iglesias		
		Dan Jerusalén Ciudad de Arque	Montañas	Fuentes		

Fol. 32r	Jornadas Millas	Ciudad de Naphan Trópolis Beruch Sardenach Sidon Chipre Grecia	Rivera Sabatarie la Gran Montaña Mar	Castillo de Beruch Puerto de Siron/Tiro		
Fol. 32v		Babilonia Tierra Santa, Jerusalén	Monte Sinaí			
Fol. 33r	Leguas	Francia Borgoña Lombardía Grecia Chipre Rodas Ciudad de Jaffa Jerusalén Ciudad de Rames Ciudad de Diaspole Ciudad de Samatha Ciudad de Tenke	Isla de Rodas Mar Monte Joie Monte Modín	Puertos de Venecia y de Génova Puerto de Mirot, Valonne o Duraz Puerto de Famagosta Puerto de Limechon Puerto de Tiro Iglesia de Santa María Iglesia de San Jorge Castillo de Emaux		
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real		Espacio imaginario		Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
		Lombardía Grecia Constantinopla Ruffinel	Mar Grandes montañas Rivera Le Lay Alpes de Negromont	Puerto de Chieuetot Fuerte castillo Ruffinel Castillo de Sinople Puente sobre la		

Fol. 33v	Leguas	<p>Puliera</p> <p>Sinople</p> <p>Capadocia</p> <p>Turquía</p> <p>Ciudad de Nike</p> <p>Ciudad de Ormaulx</p> <p>Antioquía</p> <p>Rumanía</p> <p>Ciudad de Toursout</p> <p>Ciudad de Longhimaach</p> <p>Assere y Mormistre</p> <p>Ciudad de Marech</p> <p>Artesa</p> <p>Damasco</p>	<p>Valles de Malebruns</p> <p>Estrecho de las rocas</p> <p>Riveras de Reclay y Stanconne</p> <p>Bellas montañas y boscajes en Antioquía</p> <p>Planicies de Rumanía</p> <p>Mar de Romania</p> <p>Rivera de Ferue</p> <p>Rivera que viene de las montañas de Líbano</p> <p>Planicies de Archedos</p>	<p>rivera Farfar</p> <p>Fuentes</p>		
Fol. 34r	Leguas Jornadas	<p>Ciudad de Ferue</p> <p>Antioquía</p> <p>Reino de Siria</p> <p>Ciudad de Kaoma</p> <p>Givel</p> <p>Tourtousa</p> <p>Camilee</p> <p>Truple</p> <p>Ciudad de Gibelech</p> <p>Beruch</p> <p>Acre</p> <p>Damas</p> <p>Flagame</p> <p>Caifas</p> <p>Cesare el Philippon</p> <p>Jaffes</p> <p>Rames</p>	<p>Mar Rojo</p> <p>Bellos boscajes</p> <p>Rivera de Farfar</p> <p>Mar</p> <p>Río Jordán</p>	<p>Puerto de san Simeon</p> <p>Fuentes que son baños</p> <p>calientes</p> <p>Castillo de Manbeth</p> <p>Castillo Pelerin</p> <p>Castillo de Emaux</p>		<p>Ciudad de Feminea</p>

Jerusalén
Alemania
Bahaynna
Prusia
Tartaria

Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
			Territorio	Naturaleza		
Fol. 34v	Jornadas	Tartaria Ciudad de Orda Rusia Niflan Reino de Craco y Letto Reino de Rastan				
Fol. 35r	Jornadas	Prusia			Paraíso Infierno	Cuatro ríos del Paraíso islámico
Fol. 35v					Infierno	
Fol. 36r						
Fol. 36v						
Fol. 37r		El Cairo		Templo de Dios Tabernas		
Fol. 37v		Egipto Arabia	Desiertos de Arabia	Pequeña capilla Hermita		
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
			Territorio	Naturaleza		
Fol. 38r		Arabia Caldea India	Desierto Monte Sinaí Mar			
		Inglaterra Tierra Santa				

Fol. 38v		Babilonia la menor Mesopotamia Reino de Caldea Arabia Reino de Aracusa Asiria	Monte Sinaí		Paraíso Terrenal	Ríos del Paraíso Río Éufrates Río Tigris
Fol. 39r	Leguas lombardas	Meda Persia Palestina Fenicia Marruecos Constantinopla India Reino de Sithia Albania Hircania Batria Hiberia Región de Etiopía Libia Egipto Reino de Zeeg Reino de Terence Reino de Bugia	Rivera de Nilo Mar Mediterráneo Mar Océana Mar Caspio Río Tanay Mar Rojo Mar de España Monte Athlan Mar de Libia			Tierra de Amazonia Feminea Río Tigris Río Éufrates
		Reino de Algarbe Reino de Tunice Bella Marine Marruecos Montflor Cartago África				
Folio	ESPACIO					
Medición		Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
		Tartaria				

Fol. 39v		Persia Caldea India Génova Venecia Trapesonda Alejandría Roma Constantinopla Armenia Ciudad de Layais Villa de Persipee Cruk				Castillo del Gavilán
Fol. 40r		Trapesonda Armenia				Castillo del gavilán
Fol. 40v	Leguas	Gran Armenia Ciudad de Artiron India Alcasar	Mar de Persia Montaña Sabissacolla Montaña Ararat/ Thano	Iglesia Fuentes	Paraíso	Río Éufrates

Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real		Espacio imaginario		Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 41r	Jornadas	Ciudad de Landeuge Ciudad de Gany Ciudad de Taurisa Persia India Sadonia Taurisa Cassath Bethleem Tech Cornoa	Montaña de sal	1.000 iglesias "Muchos castillos"		Mar Arenosa
		Ciudad de Cornoa				

Fol. 41v	Leguas	Tierra de Job Persia	Montañas			
Fol. 42r	Jornadas	Tierra de Job Babilonia Arabia Egipto Nínive				Torre de Babel
Fol. 42v		Caldea	Mar Muerto			Feminea
Fol. 43r		Tierra de Trimegitte La primera Alejandría: Celsita Caldea Etiopía Egipto Moretaine	Mar Océana Riveras turbias	Fuente con agua caliente (día) y fría (noche)		Amazonia
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real		Espacio imaginario		Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 43v	Partidas	Etiopía/Cussia Ciudad de Sabba India/Emlat Arabia Chiore Macedonia	Montañas Mar Minas de oro			Etiopía
Fol. 44r		India	Minas de oro Montañas			
Fol. 44v		India	Nido de ratones			
Fol. 45r		India	Rivera Mar Océana			Islas, isla Orines
Fol. 45v		Venecia Génova Etiopía	Islas Mar			Islas

Fol. 46r						
Fol. 46v			Isla de Chana			
Fol. 47r		India la mayor Ciudad de Zarbre Ciudad de Lomba Ciudad de Flandrine Ciudad de Zinglans	Bosque de pimienta			"Muchas islas"
Fol. 47v		Ciudad de Palomba	Montaña de Palomba		Paraíso Fuente de la juventud	
Fol. 48r		Mabaron Ciudad de Calamie Mesopotamia Ciudad de Edisse			El otro mundo	
Fol. 48v	Jornadas	Galicia		Iglesia donde yace Santo Tomás		
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real		Espacio imaginario		Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 49r			Lago	Iglesia		
Fol. 49v	Jornadas	Isla de Lamori		Mar Océana Diversas Islas	Paraíso	
Fol. 50r						
Fol. 50v	Partidas Minutos Grados Estrellas	Braban Alemania Bohemia Libia Etiopía				
	Grados	India Escocia	Mar			Tierra del Preste Juan

Fol. 51r	Jornadas	Inglaterra Jerusalén	Islas			
Fol. 51v		India Northubaie	Islas Mar			
Fol. 52r	Millas Estadios Partidas Grados	India	Islas de India			
Fol. 52v	Partidas Leguas	Indonesia Lamora Symobor Botengo Jana	Islas de Indonesia Islas Mar			
Fol. 53r		Jana Talamassy	Mar Islas			
Fol. 53v		Isla de Calanoth	Isla			Un mar muerto
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 54r			Isla			
Fol. 54v			Mar Océana			Isla de Kafo Isla de Mulke Isla de Tracode
Fol. 55r		Cathay				Isla Nacumeran
Fol. 55v			Lago Montaña Isla			Lago lleno de las lágrimas de Adán y Eva Isla de Silla

Fol. 56r		Isla de Dondin	Mar Isla			
Fol. 56v						Islas sin identificar
Fol. 57r	Jornadas	Reino de Manti India la mayor	Mar Océana			
Fol. 57v	Leguas	Latoria París	Gran Río Mar	Mercado Muchas iglesias		
Fol. 58r	Leguas	Ciudad de Cassaie Venecia	Lago de mar Río Jardín Montaña	Convento Gran Abadía Casas		
Fol. 58v	Leguas Jornadas Palmos	Cassaie Ciudad de Chilonfode	Gran Rivera Dalay			
Fol. 59r	Leguas	Ciudad de Janchay Ciudad de Menta	Rivera Dalny	Casas		Una ciudad donde habitan los pigmeos

Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real		Espacio imaginario		Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 59v	Leguas Jornadas	Ciudad de Lauterin Cathay Génova Lombardía Rumanía	Rivera Caramoran Jardín Montaña	Palacio del Gran Khan Fuente		

		Ciudad de Sugarmago Ciudad de Caydon				
Fol. 60r			Estanques Jardín	Palacio del Gran Khan		
Fol. 60v					Paraíso	
Fol. 61r						
Fol. 61v						
Fol. 62r		Asia África Babilonia Europa			Infierno	Torre de Babel
Fol. 62v		Gran Asia Cathay Tartaria				
Fol. 63r						
Fol. 63v	Pies	Cathay	Monte Belian Mar Montaña Espeso bosque			
Fol. 64r		Prusia Rusia				
Fol. 64v		Jomg, Cathay Roma				
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 65r				Templo		
Fol. 65v						

Fol. 66r						
Fol. 66v						
Fol. 67r						
Fol. 67v		Ciudad de Sadux Ciudad de Camahlech Cayde/Jong			Paraíso Terrenal	Río del Paraíso
Fol. 68r	Jornadas		Desierto Mar	Casas		
Fol. 68v				Casa		
Fol. 69r		Alta India Babilonia Persia				
Fol. 69v				Casa		
Fol. 70r						
Fol. 70v				Castillo		
Fol. 71r				Castillo		
Fol. 71v		Cathay Asia profunda Asia la mayor Reino de Tarsa			El otro mundo El otro siglo	
Fol. 72r	Jornadas	Belén Reino de Tarsa Turquesten Reino de Persia Reino de Corasme Accorar Corasma	Desierto de Corasme Río Tigris Mar Mediterráneo Monte Cochins Mar Caspio			
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		

		Comania Rusia Prusia India Alejandría				
Fol. 72v		Porta de Fer Ciudad de Barath Comania India Barath/Derbent Turquesten Persia Reino de Archas Gran Armenia Botenrac Seonergant/ Samargant Reino de Meda Vessabor Saphaon Carmassana	Desierto Gran mar Desiertos de India Mar Caspio Boscajes		Paraíso Terrenal	Río Pisón Cuatro ríos del Paraíso
Fol. 73r		Reino de Meda Taurissa Persia India Menor Reino de Caldea Armenia Seras Karamen	Grandes montañas Montaña Absor Gran mar			Tierra tenebrosa
		Reino de Georgie Tierra de Alamo				
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
Fol. 73v		Grecia	Llanura de Viregnon Gran rivera			
		Reino de Georgia	Mar de Grecia			

Fol. 74r		Reino de Abchas Armenia Turquía Suria Ciudad de Escacola Reino de Caldea Ciudad de Nínive Ciudad de Marraga Mesopotimia Ciudad de Mesella Rohais Arabia Etiopía Nubia Mortania Libia	Montañas de Caldea Río Tigris Mar Océana Río de Georgia Río Éufrates Monte de Armenia Desiertos de India Montañas Simar y Lison Desiertos Mar Mar Rojo			
Fol. 74v	Pies	Reino de Nubia Egipto Libia Reino de Seop Tierrameuse Tonise Cartago Bugia	Gran Mar de España Desiertos de Egipto Islas Montañas de Caspia (montes Caspios)			
Fo lio	ESPACIO					
	Med ici ón	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
		Algarbe Bella Marin Mon Flor Gran reino de Cathay Alta India Cadisla				

Fol. 75r	Leguas	Persia	Montañas de Sithie Mar Caspio Lago Tierra desierta			
Fol. 75v		Tierra de Bakeria	Montañas de Caspia			Pasaje Oliren Amazonia
Fol. 76r		India Tierra del Gran Khan			Paraíso	Tierra del Preste Juan
Fol. 76v		Tierra del Gran Khan Cathay Génova Venecia Persia Ciudad de Hermopola				Isla de la piedra de imán
Fol. 77r	Jornadas		Desiertos Montañas Mar		Paraíso	Mar Arenosa Río del Paraíso
Fol. 77v						Tierra del Preste Juan: desiertos, ciudad de Susa, palacio del Preste Juan
Fol. 78r				Corte del Gran Khan		Tierra del Preste Juan: palacio, ciudad de Susa, ciudad de Nise
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura		
						Tierra del Preste Juan:

Fol. 78v						Isla Pontoxoire, isla Milstorach, gran castillo, montaña.
Fol. 79r					Paraíso	Tierra del Preste Juan: Paraíso artificial,
Fol. 79v					Infierno	Tierra del Preste Juan: Paraíso artificial, castillo, El valle peligroso
Fol. 80r		Lombardía				
Fol. 80v	Leguas					
Fol. 81r						
Fol. 81v					Islas donde habitan gigantes Isla donde habitan crueles mujeres Isla de los Cadiberis	
Fol. 82r					Isla de los Cadiberis Isla donde las mujeres festejan la muerte de sus hijos Paraíso	
Fol. 82v		India			Isla donde no se come carne de animales comunes para Mandeville	
Fol. 83r						
Fol. 83v						Isla de Bragmep

Folio	ESPACIO						
	Medición	Espacio real				Espacio imaginario	Tercer espacio
		Territorio	Naturaleza	Edificio, estructura			
Fol. 84r						Isla de Bragmep: Rivera de Teba, islas rodeantes	
Fol. 84v							
Fol. 85r					Isla de Pitán		
Fol. 85v					Islas donde habitan enanos, gente peluda, rivera Buemar,		
Fol. 86r		Babilonia Turquía Armenia Siria Jerusalén Arabia Halapa Egipto				Tierra del Preste Juan: desiertos, islas	
Fol. 86v			Mar Rojo Mar Océana		Grandes montañas de oro, tierra de oro y plata	Tierra del Preste Juan: Isla Trapobane, Isla Orilla Isla Argicta	
Fol. 87r			Montañas Valles		Paraíso Terrenal	Desiertos de la Tierra del Preste Juan:	
Fol. 87v		India/Sinlat Etiopía Egipto Asiria			Paraíso Terrenal	Ríos del Paraíso: Phison, Nilo, Tigris y Éufrates	

		Armenia la Grande Media Persia Armenia la Grande				
Folio	ESPACIO					
	Medición	Espacio real			Espacio imaginario	Tercer espacio
			Territorio	Naturaleza		
Fol. 88r		Egipto			Paraíso	Lugares Tenebrosos Río Tigris, Éufrates Tierra del Preste Juan:
Fol. 88v	Jornadas	Cathay Isla Cayssan Reino de Riboth				
Fol. 89r	Jornadas	Tierra del Gran Khan	Montañas		Paraíso	
Fol. 89v	Leguas		Jardines	Bello Palacio Jardines Pequeña iglesia		
Fol. 90r	Partidas	Tierra del Gran Khan				
Fol. 90v						
Fol. 91r						

Anexo VII. Ejemplos pictóricos

1. Mandeville realizando cálculos. Imagen perteneciente al manuscrito Add. Ms. 24189, Fol. 4r.



2. Los astrónomos. Imagen perteneciente al manuscrito Add. Ms.24189, Fol. 15r.



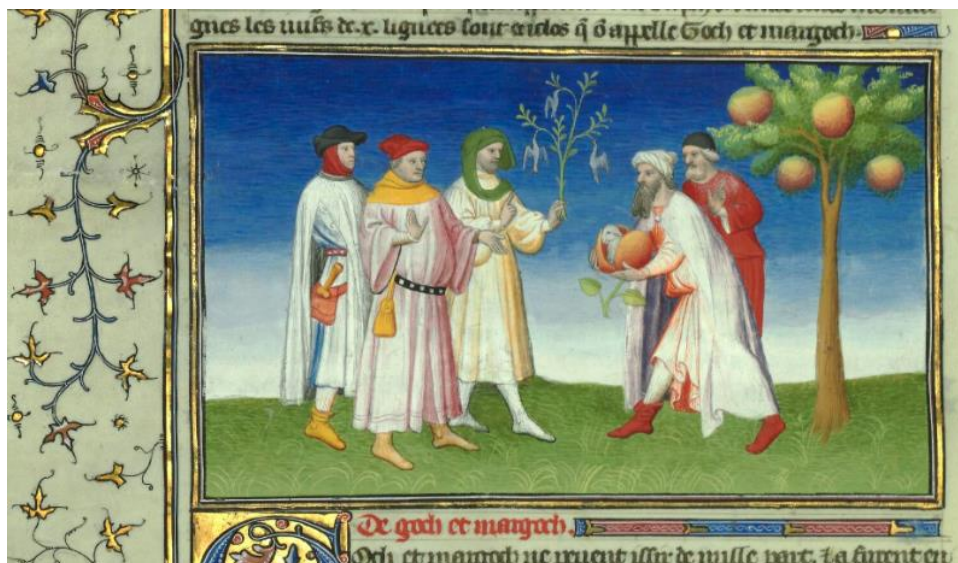
3. El encuentro entre el sátiro y el ermitaño. *Livre des merveilles* (Ms. Bn. Fr. 2810), Fol. 151r.



4. Los cuatro ríos del Paraíso. *Livre des merveilles* (Ms. Bn. Fr. 2810), Fol. 222r.



5. La comparación entre el cordero vegetal y el Árbol Barnacla. *Livre des merveilles* (Ms. Bn. Fr. 2810), Fol. 210v.



6. El Juggernaut. Harley ms. 3954, Fol. 37r.



Imágenes extraídas de:

British Library, Digitised Manuscripts:

https://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_24189, consultado el 24 de octubre de 2022.

BNF: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52000858n/f9.item> , consultado el 24 de octubre de 2022.

British Library: [English miscellany with Mandeville's Travels, Piers Plowman, catechetical texts, and devotional poems - British Library \(bl.uk\)](https://www.bl.uk/engish-miscellany-with-mandevilles-travels-piers-plowman-catechetical-texts-and-devotional-poems), consultado el 24 de octubre de 2022.