

## **HETEROTOPÍA E IMPERIO SOÑADO EN LA GRAN CONQUISTA DE ULTRAMAR**

*Carmen Benito-Vessels*  
*University of Maryland*

1.- El estudio de la historia como género integrador de otras tradiciones y géneros literarios fue la pasión de don Ramón allá por los años 50. Diego Catalán, siguiendo esta línea de identificación textual, se ocupó, en los años 60, de la historiografía hispano-portuguesa de los siglos XIII y XIV y de las significativas variantes que una «misma historia» podía ofrecer. En los años 70 y 80, con una visión teórica que traspasa el ámbito cronístico peninsular, Hans Robert Jauss, James Fogelquist y Hayden White, entre otros, llamaron la atención sobre la compleja clasificación y las relaciones existentes entre distintos géneros literarios de la Edad Media y la historiografía o, lo que es lo mismo, sobre los problemas de intratextualidad e intertextualidad que gobiernan la elaboración del discurso histórico. A finales de los 80, Fernando Gómez Redondo demostró el interés del taller alfonsí por incluir distintos géneros literarios dentro de la Historia y llegó a identificar hasta treinta y tres definiciones genéricas en la *Estoria de España* alfonsí (*EE*). Ya en la última década de este siglo Georges Martin e Inés Fernández-Ordóñez sacuden de sus cimientos la creencia en una

historiografía medieval medianamente imparcial y establecen un nuevo punto de partida para el estudio de la misma como relato político-pragmático<sup>1</sup>.

En el umbral del siglo XXI, la facticidad del discurso cronístico medieval va mano a mano con la exploración de los sub-textos y sub-contextos que posibilitaron la redacción de las crónicas peninsulares que conocemos. Dicha exploración es capital para el estudio de la *Gran conquista de Ultramar* (*GCU*), obra que siempre ha llamado la atención por lo peculiar de su discurso<sup>2</sup>. Gracias a las recientes investigaciones de Cristina González y Rafael Ramos, entre otros, contamos ya con argumentos suficientes para defender en la *GCU* algo más que una curiosa forma de describir las campañas de Tierra Santa o de entender la Historia<sup>3</sup>. La *GCU*, lo mismo que la *EE* o la *General Estoria*, quiere guardar en la memoria los «fechos» del pasado pero siempre en función del proyecto político de su patrocinador. Las conquistas de Fernando III en territorio peninsular, la campaña alfonsí en el Norte de África y las cruzadas europeas en el Mediterráneo tienen un pretexto común –la lucha contra el infiel– y un interés similar –la expansión territorial–.

En este ensayo me propongo llevar a cabo un modesto análisis textual de la *GCU* con la intención de ahondar en el estudio de las relaciones entre el poder político, el espacio y su representación.

---

<sup>1</sup> Entre otros se pueden consultar los siguientes estudios: Diego Catalán, *De Alfonso X al Conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos, 1962; Inés Fernández-Ordóñez, *Las estorias de Alfonso X el Sabio*, Madrid, Istmo, 1992 y “La historiografía alfonsí y post alfonsí en sus textos. Nuevo panorama”, en *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 18-19 (1993-94), pp. 102-132; J. Donald Foguelquist, *El “Amadis” y el género de la historia fingida*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1982; Fernando Gómez Redondo, “Terminología genérica en la *Estoria de España*”, en *Revista de Literatura Medieval*, 1 (1989), pp. 53-77; Hans Robert Jauss, “Littérature médiévale et théorie des genres”, en *Poétique*, 1 (1970), pp. 79-101; Georges Martin, *Les juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l’Espagne médiévale*, Paris, Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale, vol 6, 1992 y Hayden White, “The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory”, en *History and Theory*, 23 (1984), pp. 1-34.

<sup>2</sup> Cito por la edición de Louis Cooper, *La Gran conquista de Ultramar*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1979; 4 vols.

<sup>3</sup> Cristina González, *La tercera crónica de Alfonso X: “La gran conquista de Ultramar”*, Londres, Támesis, 1992; Rafael Ramos, “El caballero del Cisne y las Mocedades de Godofredo: Edición y estudio”, Salamanca, Universidad de Salamanca, Facultad de Filología, Departamento de Literatura española, 1993.

Para el estudio de la función del espacio en la *GCU* asumo las conclusiones de Cristina González respecto a la autoría y propósito de la escritura de esta crónica. Su hipótesis es que «Alfonso X ordenó la composición de la *Conquista* en los últimos años de su vida para promover la idea de una cruzada hispano-francesa con participación inglesa»<sup>4</sup>. Según Cristina González<sup>5</sup>, aunque Pascual de Gayangos sostuvo que la atribución que se hace en el prólogo de la *GCU* a Alfonso X es del impresor y pertenecía al prólogo de los *Bocados de oro* dicha cláusula también aparece en las ediciones de los *Bocados de oro* de Valladolid (1527), Toledo (1510) y Sevilla (1495), y también en los manuscritos de la Biblioteca del Monasterio de El Escorial (e-III-10) y el ms. 1904 de la BN de Madrid, pero no aparece en los otros tres manuscritos conservados; es decir, en el de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, en el ms. h-III-6 de la Biblioteca de El Escorial y en el 6545 de la BNM. Además de la justificación codicológica, Cristina González se refiere a la genealogía para corroborar que la *GCU* fue otro de los proyectos textuales alfonsíes<sup>6</sup>.

La representación del espacio en el que ocurren las contiendas de la *GCU* es la manifestación más evidente del interés político de Alfonso X en la campaña de Ultramar, pero el microcosmos de la *GCU* corresponde a la tradición libresca más que a la empírica. La abrumadora compilación historiográfica contenida en la *GCU* se integra dentro del interés enciclopédico alfonsí en ordenar los saberes y el mundo. La descripción del espacio en la *GCU* es simbólica y el dominio sobre dicho espacio se basa en la escritura y en la autoridad universal que ésta confiere.

El trasfondo escénico de la *GCU* en el que se presenta la documentación factual –es decir, el espacio cuya conquista se desea– está directamente

---

<sup>4</sup> *Ob. cit.*, 14.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 25-26.

<sup>6</sup> Balduino II estaba casado con María de Brienne, prima carnal de Alfonso X; Eduardo I de Inglaterra estaba casado con Leonor de Castilla, hermana de Alfonso X. Tanto Alfonso como Eduardo eran nietos de dos hermanos de Ricardo Corazón de León –Juan y Leonor Plantagenet respectivamente. Blanca de Castilla era la madre de Luis IX de Francia quien fue primo del otro rey Santo, Fernando III, es decir, Blanca de Castilla fue tía abuela de Alfonso. Alfonso era bisnieto de Federico I de Alemania (*Ibidem*, pp. 28 y ss). «Después de Federico II, los únicos que intentaron sin éxito recobrar Jerusalén fueron Luis IX de Francia y Eduardo I de Inglaterra. Y el último que soñó con recobrar Jerusalén fue Alfonso X» (*Ibidem*, p. 310).

relacionado con la fuerza bélica y la fuerza moral de los contendientes. Moros y cristianos conquistan, pierden y reconquistan terreno en una medida proporcional a la virtud del grupo al que pertenecen. La toma de una ciudad, el asalto a una fortaleza, el derribo de una muralla y la toma de posesión de un espacio sacro representan la toma, asalto y derribo de distintos microcosmos político-morales. Del mismo modo, la reconstrucción del espacio implica la reconstrucción política y moral del microcosmos representado<sup>7</sup>.

En la tradición judeocristiana, estos codiciados lugares de Ultramar son santos. En consecuencia, el desplazamiento o sustitución de una población por otra conlleva la consagración o profanación de los lugares disputados. El texto abunda en descripciones valorativas, como las que figuran a continuación, que identifican la moralidad con el derecho a poseer y a dominar la tierra:

e establecieron clérigos que sirviessen aquella yglesia e las otras, e que guardassen los santos lugares *limpiamente*; que los moros *desleales e descreydos* de Dios los havían todos *ensuziado*, e tenían en las yglesias, a la par de los altares, sus caballos e asnos e mugeres<sup>8</sup>.

Con frecuencia encontramos pasajes en los que la valoración de los hechos va acompañada de un intento de eliminar diferencias sustantivas y de definir el mundo conforme a categorías únicas. Es decir, a través de la representación lingüística se logra la asimilación de la otredad, de lo ajeno:

E sobre cada una destas puertas, que confinan con la cibdad, e por los rincones de la plaça havia torres altas, en que subian los *almuédanos de los moros*, esto es, los *sacristanes*, que pregonaban sus horas para hazer oración [...] e cada uno de *los romeros* solían haver oratorios, esto es, lugares de orar, do los moros fazían sus oraciones, e aún hay algunos dellos, e los otros son derribados<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> «quando Salomón, hijo de David, regnó en Hierusalem, fue esta cibdat llamada Hierusalem la de Salomón [...] después de la pasión de Ihesucristo [...] Tito [...] emperador de Roma cercó aquella cibdad e tomóla por fuerça, e derribóla hasta la tierra [...] mas después que los cristianos ovieron poder e el señorío de la tierra que era el lugar [del Santo Sepulcro] muy pequeño e estrecho y por aquello fizieron aderedor un muro alto e fuerte e de muy hermosa obra que encierra la yglesia e los santos lugares que avemos dicho» (GCU 3:404-406).

<sup>8</sup> *Ibidem*, 2:245. Subrayado mío.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 3:407. Subrayado mío.

Dentro de la *GCU* el proceso de suplantación étnica y moral va acompañado de un cambio de significantes que, a su vez, produce una alteración de la representación y de la percepción. En otras palabras, y salvando las distancias pertinentes, al igual que en el *Quijote* –a través de un discurso novelesco que juega con el discurso histórico– las que eran ventas pasaban a ser castillos y las que eran labradoras pasaban a ser princesas, en la *GCU* –a través de un discurso histórico que juega con lo novelesco– se consigue que los que eran minaretes pasen a ser torres altas, los que eran almuédanos pasen a ser sacristanes, las horas de la oración islámica pasen a ser las horas canónicas y los moros pasen a ser romeros.

Igualmente, cuando la relajación de costumbres entre los cristianos justifica su derrota a manos del enemigo, se produce también una inversión semántica pero en sentido contrario. Así, por ejemplo, con el triunfo de Saladino cambia de nuevo el significado del espacio a través de un acto performativo del lenguaje –la oración– y de un ritual que supera estéticamente al de los cristianos; éstos sólo lavaban la suciedad, mientras que Saladino –en un gesto que denota su superioridad moral– limpia y perfuma el recinto sagrado. De tal suerte, el espacio ahora dominado por Saladino recobra su sacralidad independientemente del credo del sultán. De todo esto tenemos testimonio en el cuarto libro, en donde consta:

Después que Saladín ovo tomado la cibdad de Hierusalem,[...] fuese luego para el Templo e fizo su oración [...] e según dize la ystoria ovo quinze camellos cargados de agua rosada, con que fizo lavar el Templo<sup>10</sup>.

El espacio en sí dentro de la *GCU* no representa un vacío intranscendente, ni es un mero contenedor de cosas como lo definió Platón. Antes al contrario, el espacio en la *GCU* tiene entidad corpórea y su posesión es indispensable para ratificar la autoridad política y moral. Este espacio va cargado con el peso de la historia: su pasado se lee en la topografía y en ella hay una genealogía que lo dignifica lo mismo que a sus sucesivos gobernantes.

En este sentido, diríamos –con Nilda Guglielmi– que el espacio aparece con una dimensión aristotélica, es decir como «un algo que ejerce influencia sobre el cuerpo que está en él»<sup>11</sup>. Entendemos así que tanto moros como

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, 4:573.

<sup>11</sup> Nilda Guglielmi, “El espacio en la Edad Media”, en *Temas Medievales*, 9 (1991), pp. 9-19; cita en p. 9.

cristianos puedan ser favorecidos o desamparados por Dios conforme a su relación con este espacio sagrado. En el libro cuarto, por ejemplo, se dice:

[los franceses] quando entraron en la villa, levavan ante sí el escudo de Jesucristo, mas luego que fueron dentro, tiráronle de sí e tomaron el escudo del diablo, e quebrantaron las yglesias e robaron las abadías; e creció tan grande la cobdicia en ellos, que todo el bien que havían propuesto e ordenado, no tovieron en ninguna cosa, ni cataron sino de fazer mucho mal<sup>12</sup>.

Y casi al final del mismo libro se justifica su derrota por idéntico motivo:

E no fue maravilla si nuestro Señor Dios consintió que se perdiese la tierra de Ultramar, porque si[n] los otros males e pecados que vos diximos que fazían [los cristianos], no tenían caridad; que mayor acorro e mayor merced fallavan los cristianos pobres en los moros que no en sus cristianos<sup>13</sup>.

Teniendo en cuenta que todo el discurso de la *GCU* se basa en la recuperación del espacio sagrado, me inclino a pensar que el planteamiento de esta obra supusiese, en términos alfonsíes, un acto de recuperación y pérdida vicaria del perseguido imperio, además de ser un acto penitencial como propone Cristina González. Al considerar el espacio de la *GCU* en su dimensión política tenemos que aludir inevitablemente a los conceptos de «territorialidad» y «pertenencia» que se oponen a los conceptos de «extraño» y «extranjero»<sup>14</sup>. El entorno de la *GCU* es siempre familiar y nunca hay extrañamiento territorial; si hay exotismo, como en la *Leyenda del Caballero del Cisne*, éste se asume como propio de los «no lugares» en que ocurren los episodios folclóricos. Ultramar es una tierra conocida textualmente por toda la cristiandad y es algo sentido como propio en el discurso histórico novelesco de la tercera crónica alfonsí, pero no es exclusivo de esta obra. Hace años, James Burke demostró cómo Alfonso X, a través de la *EE*, quiso afirmar su propia Jerusalén en territorio hispano mediante un proceso similar o paralelo a la *theosis*<sup>15</sup>; es decir, el proceso

---

<sup>12</sup> *Ob. cit.*, 4:81.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 4:572.

<sup>14</sup> Nilda Guglielmi, *art. cit.*, p. 11.

<sup>15</sup> James Burke, "Alfonso X and the Structuring of Spanish History", en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 9 (1984-85), pp. 464-471.

a través del cual un individuo o un lugar privilegiado aparecen como la representación terrena de un plan divino. El deseo de acercamiento e identificación entre el territorio alfonsí y la Jerusalén terrena se quiere perpetuar incluso después de la muerte, como prueba la cláusula del testamento del Rey Sabio en la que pide que la cabecera de su tumba mire a Jerusalén.

La *theosis* misma y los principios ideológicos de los que se nutre la guerra santa sientan los postulados no factuales en torno a los que se elabora el discurso novelesco y la representación del espacio en la *GCU*; mientras que el componente factual o histórico recoge la conflictiva relación de moros y cristianos «aquén y allén» mar. Este ininterrumpido litigio entre moros y cristianos constituye la peripecia necesaria para justificar el dominio territorial en la *GCU*; la relación entre moros y cristianos subsume una especie de «ménage à trois», entre la tierra codiciada, los moros y los cristianos, de difícil solución. La resolución del conflicto implica la posesión del espacio y la supresión de uno de los dos contendientes –los moros o los cristianos. Es decir, el espacio físico, político, social y moral dentro de la historiografía alfonsí excluye la otredad étnica y religiosa tanto en el terreno peninsular como en Ultramar. Desde la perspectiva de «aquén mar», la toma de Córdoba se menciona en la *EE* como el mayor triunfo sobre el Islam que ocurrió por designio divino:

Et uos deuedes a saber que pues Abenhut fue muerto, fue el sennorio de los moros *daquen mar* partido en muchas partes, et non ouieron y vn rey sennalado sobre si, commo fasta alli ouieran. Asi quiso Dios guardar al rey don Fernando porque el conpliese et acabase el sseruicio de Dios que auie començado<sup>16</sup>.

Como contrapartida al discurso triunfal de la *EE* sobre el rey Fernando, tenemos el discurso del rey Orbagán en la *GCU* quien le dice a su hijo respecto a los cristianos:

Esta gente mal rabiosa es venida sobre nosotros de Ultramar, e dexaron sus tierras e vinieron conquirir las nuestras [...] ¡Ay, descreýdos, cómo me hazéys gran pesar! ¡Maldicha sea la tierra donde vosotros venistes!<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ob. cit.*, 2:733. Subrayado mío.

<sup>17</sup> *Ob. cit.*, 3: 412-13.

Afirmaciones como ésta ponen de manifiesto que la representación del espacio en la *GCU* es inseparable del punto de vista moral adoptado en los enunciados. Es decir, el «aquén mar» de los cristianos es el Ultramar de los moros y es visto por éstos como el lugar de origen de su propia maldición. De tal suerte que «aquén mar» –como espacio político religioso– es siempre sacrosanto para quien lo posee y lo habita, y el espacio de Ultramar es siempre codiciado. En consecuencia, en las crónicas medievales, Ultramar siempre será conquistado por moros o cristianos y reconquistado por cristianos o moros, pero cada uno se quedará con su propio «aquén mar», sea éste Córdoba o Jerusalén. En resumen, «Ultramar» en las crónicas alfonsíes designa siempre un espacio digno a la vez que inalcanzable, y el discurso político que quiere justificar el derecho a la conquista de aquellas tierras se rige por códigos de honor, buen gobierno y superioridad moral propios de la caballería. Las crisis que ocurren en Ultramar –el de «allén» o el de «aquén»– sirven para ratificar la superioridad moral de un grupo sobre otro; la crisis moral en la España del Rey Rodrigo y la crisis moral en la Jerusalén de Balduino son superadas con la victoria de un Rey Santo (Fernando III) y de un sultán retratado como semisanto (Saladino).

En la cosmogonía cristiana, Ultramar es el territorio que queda más al Este de la cristiandad y representa o presupone, según Mary B. Campbell, la ubicación de lo sospechoso y de lo utópico: el Este –dice Campbell– «is a concept separable from any purely geographical area. It is essentially 'Elsewhere.' All four cardinal points imply the word *far* when used as place of names, ... all four have been suspect»<sup>18</sup>. El concepto de Campbell sobre el Este geográfico como un «no lugar» o «elsewhere» coincide con el concepto de espacio imaginario que en la filosofía medieval se concebía como el espacio «que se extiende más allá de las cosas actuales, o mejor dicho, el que se piensa como conteniendo otras cosas posibles [y que es] potencialmente infinito»<sup>19</sup>. Tanto el «elsewhere» de Campbell como el espacio de lo imaginario de la filosofía medieval definen muy bien el espacio utópico y caballeresco en el que ocurren las hazañas guerreras de la *GCU* pero dejan fuera la conexión entre lo histórico–imaginario y lo histórico–documental. En mi opinión, y

---

<sup>18</sup> Mary B. Campbell, *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1988, p. 48.

<sup>19</sup> Guglielmi, *art. cit.*, p.10.



teniendo en cuenta lo anteriormente dicho sobre las crisis espirituales, en el espacio físico de Ultramar coexisten los dos espacios a los que Michel Foucault llama heterotopías: la heterotopía de crisis y la heterotopía de transgresión. Para el crítico francés las heterotopías son lugares reales, que existen y que, en sus palabras, «are [...] a kind of effectively enacted utopia in which the real sites, all the other real sites that can be found within the culture, are simultaneously represented, contested and inverted»<sup>20</sup>.

Según el crítico francés son heterotopías de crisis aquellos lugares privilegiados, sagrados o prohibidos donde se llevan a cabo actividades críticas, resultado de una «crisis» o que quedan fuera de lo usual. Es decir, acciones que tienen que ocurrir en «otro lugar» o en «ningún lugar»— como el viaje de luna de miel para la consumación del matrimonio o la estancia en internados para el paso de la pubertad. La otra heterotopía, la de trasgresión («deviation») se adscribe a lugares, como cárceles o asilos, en los que se sitúa a individuos cuya conducta se desvía de la norma socialmente aceptada<sup>21</sup>.

La dificultad que siempre ha habido para clasificar la *GCU* creo que se debe, al menos en parte, a que en la *GCU* convergen la heterotopía de crisis y la de transgresión. La de crisis está representada por el fallido nombramiento imperial; éste se quiere transformar en éxito a través de una *theosis* que permite que el Rey Sabio cree su propia Jerusalén. La heterotopía de transgresión estará representada por la conquista, pérdida y reconquista de los Santos Lugares ya que este proceso implica una continua alteración del orden establecido, bien por los cristianos o bien por los moros.

La *GCU* además de ser parte del discurso imperial alfonsí es parte de un ininterrumpido discurso jurídico sacro y político que queda irrefutablemente sentado en el *Espéculo*, texto en el que Alfonso X afirma que: «por la merçed de Dios non auemos mayor ssobre nos en el temporal»<sup>22</sup>. En la *GCU*, como ha demostrado Cristina González se resaltan igualmente los aspectos de epopeya extrema de los textos en que se basó y se atan los cabos genealógicos que sirven para demostrar su «incontrovertible» superioridad en lo temporal,

---

<sup>20</sup> Michel Foucault, «Of Other Spaces», tr. J. Miskowiec, en *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism*, 16:1 (1986), pp. 22-27, p. 24.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>22</sup> *Leyes de Alfonso X*, eds. Gonzalo Martínez Díez y José M. Ruiz Asencio, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1985, vol. I, Libro I, ley xiii, p. 107.

la misma autora sugiere que por esta razón no se puede considerar una casualidad que la *GCU* termine con el reinado de San Luis y la *EE* lo haga con el de San Fernando. La polaridad que domina en la *GCU* se transfiere también al espacio a través de la toponimia.

El espacio, o si se prefiere, la tierra misma, siempre es considerada buena –o incluso santa– y pasa a la categoría de entidad corpórea dotándosela de su propio linaje. La genealogía valoriza la tierra y edificaciones humanas: torres, murallas y fortalezas que rodean a las ciudades son tratadas como cuerpos que se arrojan y se protegen:

E desta manera se trabajavan todos en hazer daño a los de la cibdad; mas los que llegavan los castillos cansavan e no tiravan tan bien, e los ingenios que tiravan al muro hazían poco daño, porque los turcos colgaron de los muros sacas llenas de paja e de feno, e dellas de lana, e aun dellas de algodón, e tapetes e fieltros e cueros<sup>23</sup>.

Las torres y murallas en manos del enemigo impiden –con fuerza similar a la del enemigo mismo– la llegada al paraíso y su destrucción es similar a la destrucción del moro a quien se descabeza y «desfaze» para ganar el cielo:

Señores cavalleros y clérigos, que venís en servicio de Dios, ¿vedes aquellas torres como son altas e fuertes, e las puertas de fierro, e cómo firmes e bien guardadas? Aquel que quiere ganar el paraíso dévese bien esforçar para las derribar, e quebrantar aquellos altos muros; e fagamos aquello por que somos aquí venidos<sup>24</sup>.

Las iglesias con sus imágenes son espacios sagrados por antonomasia en los que se identifican los significantes y los referentes a que aluden. Es decir, las imágenes no son imágenes sino que «son» Dios mismo y el recinto eclesiástico no es un espacio físico sino que «es» la heterotopía del Ultramar, el «más allá». Así, cuando se ensucian los templos o se mutilan las imágenes sagradas se mutila a «Dios» y se profana la *civitas Dei*. El juicio de valor de la siguiente cita deja ver cómo la toma de posesión tiene el dramatismo de una violación y el lamento que se recoge en el texto es más por la vejación sufrida que por la pérdida del objeto codiciado:

---

<sup>23</sup> *Ob. cit.*, 3:470-71.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 2:400.

E de lo que era de aver mayor pesar e dolor, que avían aviltado las ymágenes de Jesucristo, e de santa Maria e de los otros santos; e esta suziedad e menosprecio hizieron ellos quanto más pudieran. E las ymágenes ... assí les sacavan los ojos como si fuesen hombres bivos, e assí les cortaron las narizes como a hombres que justician por delito que oviessen hecho<sup>25</sup>.

La idea de corporeidad del espacio encerrado en el templo está presente ya en el Apocalipsis donde se identifica a Dios con el «templo» y en el evangelio de San Juan donde consta que «Jesús hablaba del templo de Su Cuerpo» (Juan 2, 19-21) cuando hablaba de la reconstrucción de aquél. El templo es una manifestación de la Jerusalén Celestial y, como afirma Ofelia Manzi, es «el sitio en el que se produce la teofanía y que provoca la relación entre el mundo material y el sobrenatural y determina la sacralidad, independientemente de la existencia de un espacio definido mediante un límite material»<sup>26</sup>.

También Dios como constructor y ordenador del mundo creado aparece reiteradamente en la Biblia<sup>27</sup>:

En la edificación del templo cristiano todo responsable de la obra –inspirado por Dios–, se convierte en un nuevo Salomón, con lo cual la continuidad de la religión con respecto a sus fuentes y el respeto del arquetipo paradigmático, quedan asegurados<sup>28</sup>.

En otras palabras, la Jerusalén terrena es la heterotopía de crisis del imperio alfonsí y de la cristiandad misma. El templo como lugar sagrado representa la heterotopía de transgresión de la Jerusalén que se quiere conquistar y la conjunción de ambas heterotopías en la *GCU* permite la re-creación textual de un sueño lleno de aventuras caballerescas. En mi opinión, tan «verdaderos» son sus protagonistas y los lugares donde ocurren que contagian su veracidad a las aventuras y su verosimilitud al sueño.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, 2:245.

<sup>26</sup> Ofelia Manzi. «Textos para una definición del espacio sagrado», en *Temas Medievales*, 1 (1991), pp. 195-207, p. 195. La polaridad espacio-idelógica de la *GCU* tiene su correlato en la propia naturaleza del discurso histórico.

<sup>27</sup> «Jehová edifica a Jerusalén, a los echados de Israel recogerá» (Salmos, 147,2); «Y Yo Juan, vi la santa ciudad, Jerusalén nueva, que descendía del cielo, de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su marido» (Apoc. 21,2). Véase Ofelia Manzi, *art. cit.*, p. 197.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 202.

2.-Así pues, el espacio y su representación en la *GCU* son pilares en los que se sustenta el proyecto político de su patrocinador: el imperio soñado. La microhistoria o, en términos alfonsíes, historia «unada» contenida entre el capítulo 59 del libro segundo y el 42 del libro tercero (vol. 2) da buena cuenta de ello<sup>29</sup>. En esta parte de la *GCU* hay una abrumadora presencia de milagros y de elementos maravillosos o extraordinarios y, dado que la elección de la imagen en los textos medievales siempre es significativa y portadora en sí misma de un sentido, la descodificación del simbolismo implícito en dichos elementos me permitirá reforzar los ya demostrados nexos entre la historiografía alfonsí y el uso de recursos simbólicos para justificar la reivindicación del Imperio.

El *corpus* elegido para estudiar la relación entre el espacio codiciado y el simbolismo de la *GCU* comienza con el milagro de tono berceano que le ocurre al duque Rimbalt de Creton quien ataca en solitario, y al parecer con gran éxito, a los moros; de regreso hacia los suyos Rimbalt es herido mortalmente, pero por intervención divina su cuerpo recobra el alma<sup>30</sup>. Le sigue a éste el relato de Corvalán quien en su llegada a Oliferna se reencuentra con su madre, la reina Halabra, a quien presenta el botín de guerra ganado a los cristianos y entre otros objetos se menciona «un hierro de lança luengo e bien agudo, e como quier que estoviesse oriniento, bien parecía que fuera ensangrentado»<sup>31</sup>. A continuación, en un gran banquete, Corvalán le pide consejo a su madre para la campaña contra los cristianos de Antioquía “le rogava e le pedía merced como a madre e a señora, que le acorriese con su consejo e tesoro, ca todo lo havía menester”<sup>32</sup>. No sólo simbólico, sino carnavalesco es, sin duda, el fastuoso banquete en el que Corvalán comunica estos planes a su madre ya que, siguiendo con la lógica del relato carnavalesco, Corvalán tendrá un sueño extraordinario después del banquete. En él, se ve a sí mismo paseando por la destruida ciudad de Roma; ésta había caído en

---

<sup>29</sup> En mi artículo “Discurso político y novelesco en la *Gran Conquista de Ultramar*”, de próxima publicación en *Medievalia* (Universidad Nacional Autónoma de México), propongo que la *GCU* incluye numerosas «estorias unadas» y que éstas, consideradas en su conjunto, podrían constituir un ciclo.

<sup>30</sup> *Ob. cit.*, 2:33.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 2:775.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 2:76.

desgracia por no creer en la palabra de Dios. En su sueño ve también la destrucción de Jerusalén y la presencia de sucesos extraordinarios: aparece un grifo sobre la torre de David, se produce un incendio y del fuego de la torre sale un león que le ataca ferozmente; acto seguido dos mastines ovejeros lo dejan casi muerto. Acongojado por tan terrorífico sueño Corvalán se retira a rezar en la mezquita. Mientras tanto la reina Halabra, que había regresado a su casa, subió a la torre de la misma con sus libros e instrumentos de astrología e interpretó en las estrellas que Corvalán moriría en su empeño por conquistar Antioquía. También, en una revelación extraordinaria, Halabra comprendió la superioridad del cristianismo sobre el islamismo y todo esto se lo comunica a Corvalán quien, a su vez, le confía su propio sueño. La reina Halabra lo interpreta diciendo que sólo los cristianos podrán tomar Jerusalén por seguir en la verdadera fe. Para Halabra el grifo representa a Godofredo o a uno de sus hermanos a quien Dios dio el reino y señorío de Jerusalén; el fuego es el poder de los moros y el león representa a Godofredo como rey. Corvalán, furioso con esta interpretación, amenaza con deshonorar a su madre públicamente, pero Halabra busca por todos los medios impedir la campaña de su hijo cruzándose en su camino a intervalos regulares; del mismo modo que las siete doncellas querían impedir la llegada de Galaad al castillo en la *Búsqueda del Santo Graal* –sobre éste y otros paralelos entre la *GCU* y la *Búsqueda del Santo Graal* volveré más adelante<sup>33</sup>.

La lanza ensangrentada que Corvalán le había mostrado a su madre antes de tener el sueño pasa a ser el correlato pagano de la lanza sagrada que se cita unos capítulos más adelante en el texto; cuando San Andrés le revela a un clérigo el lugar donde estaba enterrada el arma que atravesó el costado de Cristo<sup>34</sup>; esta revelación es interpretada como un favor divino y sirve para dar ánimo a los peregrinos cristianos que se prometen a sí mismos la toma de Jerusalén. Ya en Antioquía los moros de Corvalán cercan a los cristianos de Pedro el Ermitaño, estos últimos tienen la fuerza que otorga el favor divino y en el proceso de la lucha por el dominio de Antioquía se interpola una especie de «narración/cuento» sobre dos caballeros cristianos que eran amigos: Arloys

---

<sup>33</sup> Pauline Matarasso, *The Quest of the Holy Grail*, Baltimore, Penguin Books, 1970, p. 72.

<sup>34</sup> *Ob. cit.*, 2:154.

y Pedro Postigo. Se dice que tanto ellos como sus súbditos estaban a punto de fallecer de hambre, para solucionar la situación Pedro mandó que sus criados matasen y cocinasen el asno de Arloys; tras el lógico enfado de éste, ambos amigos acuerdan en que Pedro había tomado una sabia decisión y celebran un banquete en el que se comen el asno.<sup>35</sup> Dicha celebración actúa como eco del banquete de Halabra y Corvalán anteriormente mencionado.

Estando todavía en el cerco de Antioquía, Corvalán ve venir un batallón de ángeles (los blancos) para ayudar a los cristianos y desciende del cielo una suave lluvia que revigoriza a los cristianos<sup>36</sup>. Cuando ya parecía que la narración no podía dar cabida a más fenómenos extraordinarios, se produce el momento culminante en lo que se refiere a la presencia de elementos simbólicos, animales prodigiosos o extraordinarios, y acontecimientos sobrenaturales. Me refiero al capítulo 242 del segundo libro en el que el rey Abraham envía un mensaje con Arnol al sultán de Persia sobre la destrucción que una bestia, la sierpe, le había causado en sus dominios—como dato curioso, permítaseme citar aquí que Abraham le envía al sultán un extraño asno de regalo, lo cual, en principio, parece ligeramente inapropiado; pero sobre ello volveré a hablar más adelante. Abraham estima mucho a Arnol y le prohíbe que se acerque a donde vive el dragón en el monte Tigris; accidentalmente Arnol pierde su camino y se topa con el monstruo; Baldovín, hermano de Arnol, se percata del peligro en el que está éste y le ruega a Corvalán que le permita ir en su ayuda. Se describe con todo lujo de detalles a Baldovín que se encomienda a Dios, se viste con una «loriga que era blanca como flor de lirio blanco», se confiesa con el obispo que le pone como penitencia que si vuelve vivo a tierra de cristianos «que haga[s] mal a moros quanto pudiere[s]»<sup>37</sup>; y a modo de amuleto el abad le entrega una «carta que era de gran virtud en que estaban escritos los sesenta e dos nombres de Dios»<sup>38</sup>. En su camino a la cueva Baldovino vio «andar a muchas partes culebras de muchas maneras, que salían e entravan por las cuevas»;<sup>39</sup> la subida a la cueva es áspera y llena de obstáculos, junto a las «figuras tan estrañas de aquellas bestias»<sup>40</sup> hay también una mezquita

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, 2:168-169.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 2:200-201

<sup>37</sup> *Ibidem*, 2:349.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 2:350.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 2:351.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 2:352.

que había mandado construir el hermano del rey Herodes. La sierpe duerme porque ha devorado el asno de Arnol, y a Arnol mismo, dejando de este último sólo su cabeza. Baldovino invoca a Dios para que le revele el lugar donde está la sierpe y es entonces cuando baja el arcángel San Miguel en forma de paloma y le anuncia que él será el libertador de las huestes de Pedro el Ermitaño; el monstruo viene contra Baldovino, éste hace la señal de la cruz y lo conjura<sup>41</sup>. Termina el combate cuando el dragón engulle la espada de Baldovino y le sale al dragón el diablo por la garganta; después de esto se produce un «torvellino negro e espantoso e muy espeso e descendió sobre la gente de Corvalán, e perdieron todos la fuerça e fueron desmayados a maravilla [...] e el diablo partióse luego de allí e fuese para el río, e no supieron más qué se hizo»<sup>42</sup>. Tras esta extraordinaria hazaña, Corvalán no puede por menos que hacerse cristiano y «se bautizó en su tierra»<sup>43</sup>; finalmente, Baldovino mata al dragón, encuentra la cabeza de su hermano Arnol y sobre ella prorrumpo en un lastimero planto. Corvalán va a la mezquita «do morava la sierpe» y acapara todos los tesoros allí encerrados<sup>44</sup>. Tras todo ello, la reina Halabra recibe a Corvalán con una gran fiesta<sup>45</sup>. Al episodio de la sierpe le sigue otra narración en la que se describe cómo unos donceles estaban bañándose, aparece un lobo que rapta al sobrino de Corvalán y más tarde un mono se apodera del sobrino. Viene después el conde Harpín a rescatarlo y surgen cuatro leones; para liberarse de ellos, Harpín traza la señal de la cruz en el suelo y los leones huyen dejando al sobrino intacto; el mono vuelve a atacar a Harpín –porque estaba empeñado en llevar al niño como juguete para sus crías– y éste le corta la mano en la pelea. Nuevas peripecias ocurren cuando aparecen unos ladrones por el camino; dichos individuos le atacan pero, por intervención divina, aparecen tres ciervos blancos guiando la hueste de Corvalán que viene en ayuda de Harpín; los tres ciervos se identifican con San Jorge, San Bárbaro y San Dionisio<sup>46</sup>.

Éste es de modo sumario el contenido del *corpus* a analizar. La inusitada aglomeración de episodios que aquí aparecen sería, por sí misma, causa suficiente para exigir una lectura interpretativa de la *GCU*; de otra forma,

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, 2:354.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 2:357.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 2:358.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 2:363.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 2:369.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 2:378.

sería imposible justificar la «historicidad» de los mismos. Los elementos simbólicos presentes en estos pasajes constituyen una unidad (una «estoria unada») que «epitomiza» la plasmación literaria de un sueño imperial. Dicho sueño adquiere, como afirmé anteriormente, un sesgo verosímil a través de la heterotopía. En mi opinión, Alfonso parece vivir vicariamente el triunfo en la conquista de Jerusalén, ya que la Jerusalén terrena y los Santos Lugares constituyen la heterotopía de crisis del imperio alfonsí y de la cristiandad misma.

El espacio que se quiere conquistar, Jerusalén, goza de las prerrogativas del espacio mítico y del real, lo mismo que el Sacro Imperio Romano Germánico y para hacerse acreedor a los derechos a poseerlo el arma idónea es la genealogía. Alfonso X puede justificar su derecho al imperio no sólo por la genealogía real e inmediata sino por la mítica y remota. Es decir, por haberse declarado a sí mismo descendiente directo de Cam. Por la teoría de la «linna», señala Inés Fernández-Ordóñez<sup>47</sup>, Alfonso X es sucesor de Nemrod, que a su vez es sucesor de Cam, que reinó en África y que además se identifica con Saturno y por tanto es ascendiente de los linajes europeos. Es decir en Alfonso se unen África y Europa; o, lo que es lo mismo, teóricamente en su persona se resuelve el antagonismo contra el Islam.

Dentro de la *GCU* el linaje mítico parte del Caballero del Cisne; sus aventuras ocupan un lugar clave por su relación con Godofredo de Bullón. El *corpus* seleccionado para ejemplificar el pragmatismo de la *GCU* sigue textualmente a las aventuras del Caballero del Cisne (vol. 1), aunque median entre ambas partes bastantes episodios. Si bien es cierto que las aventuras narradas en la *Leyenda del Caballero del Cisne* son mediatizadas por la intelección del caballero, es el acto de comunicación síquica y verbal con el cisne las que hacen de ellas algo extraordinario.

En el s. XIII se sabe bien que las aves eran desde la antigüedad mensajeros de los dioses; esta relación con la divinidad las transformó en mensajeras de la sabiduría divina y su vuelo sirvió para adivinar el futuro. En la hagiografía medieval, señala Maria Clara de Almeida<sup>48</sup>, las aves eran el medio de transporte de los santos, camino del cielo; el arcángel San Gabriel, sin ir más

---

<sup>47</sup> *Ob. cit.*, pp. 34-39.

<sup>48</sup> Maria Clara de Almeida Lucas, *A literatura visionária na Idade Média portuguesa*, Lisboa, Ministério da Educação e Cultura, 1986, p. 93.



lejos, pasó 23 años en forma de paloma transmitiéndole mensajes a Mahoma. En el *Livre des bestes* de Raimundo Lulio queda constancia de que sólo los sabios dominan el lenguaje de las aves. En el *corpus* elegido, la paloma es, como vimos, el ave en que San Miguel se había transformado para revelarle a Baldovino el lugar donde se ocultaba el dragón.

El Caballero del Cisne trata con un ave que manifiesta inteligencia humana<sup>49</sup>; esto es una norma más que una excepción en los aviarios y bestiarios medievales tan en auge en el XIII. En esos aviarios, el cisne es, entre otras cosas, símbolo de hipocresía por su blanco plumaje y su piel negra y como tal aparece en la *Búsqueda del Santo Graal*<sup>50</sup>; pero también ha sido visto como símbolo de hermafroditismo (el movimiento y su fálico cuello representarían la masculinidad y la redondez y textura la feminidad). Es más, esta complejidad simbólica lo une con la sierpe/dragón<sup>51</sup>. En un fragmento del *Libro de los exemplos*, al que Gayangos alude de pasada cuando se lamenta de la falta de bestiarios en castellano, se narra cómo un dragón devora a un fraile pecador<sup>52</sup>; hablando de la víbora en particular, los *Bestiarios* catalanes dicen «La vibra si és un dragó qui es d'aytal natura: que com ela troba l'ome qui sia [ben]vestit, mantinent li ve dessus e li fa tot quant mal li pot fer; e com veu algun hom qui sia nuu, fuigli e ha'n paor»<sup>53</sup>. En el *Bestiario* de Oxford M.S. Bodley 764, editado por Richard Barber<sup>54</sup>; aparte de la belleza física del volumen y del

---

<sup>49</sup> Los pájaros se han equiparado también con la inteligencia, con la libertad divina, con la sabiduría. Se dice del rey Salomón que dominaba el lenguaje de los pájaros. En las Escrituras el ave de la que más se habla es la paloma que es símbolo de vida y salvación espiritual. La paloma fue elegida para representar al Espíritu Santo en el bautismo de Jesús; ella será el símbolo de la sabiduría divina (Almeida, *ob. cit.*, 95).

<sup>50</sup> Willene B. Clark, ed. y tr. *The Medieval Book of Birds Hugh of Fouilloy's Aviarium*, New York, Binghamton, 1992, p. 24.

<sup>51</sup> Juan-Eduardo Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, 2ª ed. New York, Philosophical Library, 1971, s.v. «Swan», p. 322: «The swan always points to the complete satisfaction of desire [...] in Schneider's view, the swan by virtue of its relationship and the sacrificial serpent, also pertains to the funeral-pyre.»

<sup>52</sup> Pascual de Gayangos, *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, Madrid, 1952, 443-452.

<sup>53</sup> Saverio Panunzio, ed, *Bestiaries*, 2 vols, Barcelona, Editorial Barcino, 1964, vol. 1, p. 66.

<sup>54</sup> Richard Barber, *Bestiary: being an English version of the Bodleian Library, Oxford M.S. Bodley 764: with all the original miniatures reproduced in facsimile*, Woodbridge, Boydell Press, 1993.

sorprendente parecido de algunas de sus miniaturas con las de las *Cantigas de Santa Maria*, hablando del dragón se explica que ésta es una bestia engañosa –lo mismo que el cisne– y que es la serpiente más grande que hay; en sus miniaturas correspondientes la serpiente aparece como un dragón<sup>55</sup>.

Teniendo todo esto en cuenta podríamos decir que en los capítulos seleccionados se produce una especie de respuesta semiótica a la aventura del Caballero del Cisne cuando se llega al episodio de la «sierpe». Este monstruo, que en principio pareciera una serpiente, va creciendo en su monstruosidad a medida que nos adentramos en el texto y, finalmente, el lector puede identificarlo con un dragón. Éste es un proceso que ofrece un tremendo paralelo con la escena en *Búsqueda del Santo Graal* en la que Perceval lucha contra la sierpe-dragón que había robado su cría a un león<sup>56</sup>; en la novela el león representa a Jesucristo, la serpiente simboliza las sagradas escrituras erróneamente interpretadas y la joven doncella que iba sobre la sierpe o dragón-volador representa la sinagoga. La persignación en la *Búsqueda del Santo Graal*, lo mismo que en la *GCU* será el arma invencible contra la sierpe/dragón<sup>57</sup>.

Pero la conexión que a mí en particular me interesa destacar entre el cisne y la serpiente se encuentra también en la hagiografía. Vencer al dragón es la prueba última del héroe y del santo, recordemos por ejemplo a San Jorge y al arcángel San Miguel<sup>58</sup>.

Si aceptamos mi interpretación anterior, el cisne y el dragón en la *GCU* se relacionan a nivel intratextual; pero además el dragón va en conexión directa con el asno y la paloma; del asno se dice que es símbolo de la lujuria y de la locura pero que también puede simbolizar la sinagoga judía<sup>59</sup>. En el Libro de Ezequiel hay varios pasajes en los que se alude al asno como animal edible<sup>60</sup>. En estos pasajes de la *GCU* son tres las instancias en las que aparece un asno: primero como regalo para un sultán, después como alimento humano y

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, 183-196.

<sup>56</sup> *Ob. cit.*, 114-115.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 123.

<sup>58</sup> «Jung goes as far as to say that the dragon is [...] a mother image [...] and that it expresses the individual's repugnance towards incest and the fear of committing it» (Cirlot, *ob. cit.* p. 322). Recordemos ahora la importancia de la madre de Corvalán.

<sup>59</sup> Barber, *ob. cit.*, 97-98.

finalmente como comida para el dragón; si bien no es posible llegar a conclusiones definitivas con un *corpus* tan reducido, no está de más señalar la de que este animal, como regalo para un sultán, pareciera extraño, pero en realidad responde a una tradición descrita en el *Physiologus*, según la cual el asno salvaje se utilizaba en las casas regias para determinar los días de equinoccio y por esta misma razón el asno salvaje representa al diablo<sup>61</sup>; además de esto, el asno salvaje es el epítome de la lujuria; el asno en la *GCU* cuando se usa como alimento de cristianos revitaliza (como en el Libro de Ezequiel) y como alimento del dragón lo adormece –en sentido cristiano figurado, también la sinagoga adormece u oculta la verdadera interpretación de la Escritura.

Además del dragón, del cisne y del asno, en estos pasajes aparecen, como hemos visto, culebras, leones, un mono, perros mastines, palomas mensajeras, grifos, ciervos, etc. Aunque sólo fuera por su número tendríamos que pensar en su posible significado dentro del texto. Los otros animales aquí citados: leones, monos, ciervos, grifos, palomas y escofles o milanos son igualmente significantes. El león en los bestiarios se identifica siempre con el rey y también representa a Jesucristo, los ciervos de estos pasajes se identifican con tres santos, la paloma representa al arcángel San Miguel; el grifo se equipara a Godofredo de Bullón o sus hermanos y el mono según el *Physiologus*, no sólo representa la persona misma del diablo sino que se describe junto al asno salvaje (capítulo XXVI).

Además de los animales, en estos pasajes hay que descodificar otros elementos como: los milagros, el banquete en honor de Corvalán, su sueño, los augurios de su madre basados en la astrología y el descubrimiento de la fe cristiana a través de esta práctica; la loriga blanca como un lirio; la carta amuleto con los 62 nombres de Cristo; el arcángel San Miguel en forma de paloma; la revelación del lugar donde está la lanza de Longinos, el diablo que huye del cuerpo del dragón; el planto sobre la cabeza de Arnol; el niño robado por el mono y la puntería de Godofredo derribando los tres milanos de un solo tiro de arco. Cae fuera de los límites de este artículo y sería imposible analizarlos todos aquí en detalle; sin embargo, creo que resulta evidente que el simbolismo de estos personajes sirve para continuar intratextualmente,

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, 99.

<sup>61</sup> Michael J. Curley, tr., *Physiologus*, Austin, Univ. Press of Texas, 1979.

aunque transformadas, las aventuras del Caballero del Cisne y, por ende, el proceso simbólico seguido por la «linna genealógica»; «intertextualmente» bien podríamos establecer una conexión con las mencionadas aventuras del *Santo Graal*: es decir, la ambigüedad que, según los bestiarios, representan el cisne y el dragón se resuelve con el triunfo de Baldovino en un caso, y de Perceval en otro, sobre la sierpe-dragón que es el epítome de la maldad. Este triunfo sobre el mal vendría corroborado por el triunfo sobre el mono y la destrucción de la semilla del mal cuando se comen el asno.

En conclusión, la lectura figurada del espacio a través de la heterotopía y la decodificación del simbolismo animal aportan unos datos más para el estudio de la construcción del imperio textual alfonsí. Alfonso ya se había creado una genealogía y una Jerusalén terrena míticas, tenía su orden militar, su cruzada personal en el Norte de África, un padre a quien él santifica en la *EE*. Faltaba dar oficialidad al sueño y el texto idóneo para ello es la *GCU*. En los capítulos aquí estudiados creo que queda constancia de las posibilidades inter e intratextuales que esta obra ofrece para satisfacer vicariamente los proyectos políticos a través de la escritura.