

EL OTRO MUNDO EN LOS LIBROS DE VIAJES MEDIEVALES: UNA APROXIMACIÓN A LA IMAGEN MARAVILLOSA DEL INFIERNO (SIGLOS XII-XIV)

THE OTHER WORLD IN THE MEDIEVAL TRAVEL BOOKS: AN APPROACH TO THE WONDERFUL IMAGE OF HELL (XII-XIV CENTURIES)

Pablo Castro Hernández

Profesor de Universidad (Pontificia Universidad Católica de Chile / Universidad
Alberto Hurtado / Universidad de los Andes)

Resumen. En el presente estudio se analiza el concepto del infierno y su relación con las maravillas a partir de los relatos de viajes medievales durante los siglos XII al XIV. En primer lugar, se estudia la noción del Otro mundo, dando cuenta de la percepción del infierno y el más allá por la sociedad medieval. Posteriormente, se profundiza en la imagen maravillosa del infierno, tanto en espacios como los valles, desiertos, islas y desfiladeros demoníacos. Finalmente, se revisa la noción de lo maravilloso en las criaturas diabólicas y monstruosas, y las ilusiones y encantamientos maléficos mencionados en los libros de viajes de la Edad Media.

Palabras clave: Infierno, Otro mundo, Maravillas, Libros de viajes, Edad Media

Abstract. *In this paper we analyze the concept of the hell and its relationship with the wonders through of the medieval travel writing during the XII-XIV centuries. First, we study the idea of the Other world, examining the perception of the hell and the beyond by the medieval society. Subsequently, we examine the wonderful image of the hell in spaces as valleys, deserts, islands and demonic gorges. Finally, we review the wonders in the evil and monstrous creatures, and illusions and evil spells mentioned in the travel books of the Middle Ages.*

Keywords: *Hell, Other world, Wonders, Travel books, Middle Ages*

Para citar este artículo: CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo, “El otro mundo en los libros de viajes medievales: una aproximación a la imagen maravillosa del infierno (siglos XII-XIV)”, *Ab Initio*, Núm. 12 (2018), pp. 23-57, disponible en www.ab-initio.es

Recibido: 27/07/2015

Aceptado: 04/11/2016

I. INTRODUCCIÓN: LOS VIAJES AL INFIERNO Y EL MÁS ALLÁ EN LA EDAD MEDIA.

El descenso a los infiernos y los viajes al más allá resultan ser un tema recurrente en las crónicas y literatura de la Edad Media. Howard Rollin Patch en su obra *El*

otro mundo en la literatura medieval, analiza de manera profunda el concepto del Otro mundo, tanto en sus orígenes mitológicos, la literatura de visiones, los viajes al paraíso y las alegorías del trasmundo infernal. El autor aborda el concepto del Otro mundo a partir de la noción del más allá, es decir, el lugar a donde va el hombre después de la muerte.¹ Con frecuencia se trata de una peregrinación como la de San Brandán, Dante Alighieri, Cesáreo de Heisterbach o los viajeros que se dirigen tanto al Paraíso Terrenal, como también por los valles infernales y los espacios de ultratumba. Sin ir más lejos, en la literatura de visiones que el autor analiza, tales como las de Bernoldo, Adamnán, Alberico, entre otras, escritas entre los siglos IX al XII, se muestra al infierno como una ‘región de castigos’, una ‘grieta llena de fuego’, un pozo ‘oscurísimo’ y un lugar de ‘demonios y muchedumbre de almas torturadas’.² En cierta medida, se forja una imagen de un lugar tenebroso y horripilante, el cual genera terror por ser la región del dolor y el abismo del alma.

Según Emilio Mitre, “los autores medievales pusieron particular énfasis en dos ineluctables destinos de las almas: para la salvación o la condenación, ambas eternas”.³ Ya en el siglo V, San Agustín de Hipona señala que existen dos sociedades de hombres, de las cuales una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio.⁴ Asimismo, en el siglo VII, San Isidoro de Sevilla añade que es una dualidad, en cuanto los condenados sufren sus penas en el infierno, ‘cuya alma abrasa la tristeza y cuyo cuerpo queman las llamas’, y de la gloria de los santos a los que corresponderá el gozo de la contemplación de Dios.⁵ Incluso, durante el siglo XIII, Dante Alighieri en su *Divina Comedia* aborda la organización del cosmos y el más allá, basado en los espacios del Infierno, el Purgatorio y el Cielo. Según Joaquín Rubio Tovar, el viajero se desplaza por estos lugares, en el cual está buscando la salvación del alma y la remisión de los pecados.⁶

Ahora bien, en el presente estudio se analiza el concepto del trasmundo infernal y su relación con lo maravilloso a partir de los relatos de viajes medievales durante los siglos XII al XIV. En primer lugar, se estudia la noción del Otro mundo, dando cuenta de la percepción del infierno y el más allá por la sociedad medieval. Posteriormente, se profundiza en la imagen maravillosa del infierno, tanto por los valles, desiertos, islas y desfiladeros demoníacos, como también por las criaturas diabólicas y monstruosas, y las ilusiones y encantamientos maléficos mencionados en los libros de viajes de la baja Edad Media.

¹ PATCH, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1956, p. 89

² *Ibidem.*, pp. 114 y ss.

³ MITRE, Emilio, “Los espacios del más allá”, en Esther López (ed.), *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuerunt?*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, 2013, p. 41.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ RUBIO TOVAR, Joaquín, “Viaje e imagen del mundo en la Divina Commedia”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 6 (1998), pp. 128 y ss.

Para realizar el estudio, se han considerado como fuentes los siguientes libros de viajes: la *Descripción de las Maravillas* de Jordán Catalán de Séverac (1321-1330),⁷ la *Relación de Viaje* de Odorico de Pordenone (c.1350),⁸ el *Libro de las cosas maravillosas* de Marco Polo (1298-1299),⁹ el *Viaje de San Brandán* de Benedeit (c.900),¹⁰ el *Itinerario (o viaje por el Imperio Mongol)* de Guillermo de Rubruk (1253-1255)¹¹ y el *Libro de las Maravillas del Mundo* de John Mandeville (c.1350).¹² Se han escogido estos documentos, en la medida que conforman parte del corpus de libros de viajes medievales, como también por sus anotaciones y referencias de los *mirabilia* en los valles infernales y lugares demoníacos.

Cabe mencionar que existe una amplia producción historiográfica y literaria acerca de la visión del trasmundo, tanto en las relaciones de búsqueda del Paraíso Terrenal, como también en el descenso a los Infiernos durante la Edad Media. Gran parte de estas obras se centran en la literatura de visiones de la hagiografía, los relatos de viajes, la literatura alegórica y los libros de caballería. Ahora bien, si nos centramos en el debate existente sobre el trasmundo infernal en los libros de viajes medievales, notaremos cómo Claude Kappler sostiene que las travesías del «Valle Peligroso» o «Infierno Terrenal» corresponden a un viaje iniciático.¹³ «Simbólicamente, morir es regresar a la «Noche Cósmica» para poder ser creado de nuevo, es decir, para poder ser regenerado; es recuperar un estado pre-formal [...] «morir», volver al comienzo, «significa una reactivación de las fuerzas sagradas»».¹⁴ Paul Zumthor manifiesta que el infierno evoca una caída sin fin, es decir, sin límites mensurables, hundimiento, abismo, torbellino. Todo se limita a una descripción frenética de torturas y sufrimientos por los pecados.¹⁵ Howard Rollin Patch, en su análisis de la literatura de visiones se refiere al infierno como un espacio sombrío y hostil, el cual se caracteriza del sendero oscuro, el acceso subterráneo, el desierto oscuro, la montaña, el río y el foso de llamas. Todos estos elementos constituyen símbolos de

⁷ FRAY JORDÁN CATALÁN DE SÉVERAC, “Maravillas descritas por Fray Jordán Catalán, natural de Séverac, obispo de Colombo en India la Grande”, trad. Juan Gil, *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad clásica y del Medievo occidental*, Alianza, Madrid, 1995; y FRIAR JORDANUS, *Mirabilia Descripta. The wonders of the East*, Hakluyt Society, Londres, 1863.

⁸ ODORICO DE PORDENONE, *Relación de viaje*, ed. Nilda Guglielmi, Biblos, Buenos Aires, 1987.

⁹ MARCO POLO, *Libro de las cosas maravillosas*, trad. Mateu Grimalt, Medievalia, Barcelona, 2002.

¹⁰ BENEDEIT, *El viaje de San Brandán*, ed. Marie-José Lemarchand, Siruela, Madrid, 2002.

¹¹ FRAY GUILLERMO DE RUBRUK, “Itinerario de Fray Guillermo de Rubruk, de la orden de los frailes menores, a las regiones orientales en el año de gracia MCCLIII”, ed. A. T’Serstevens, *Los precursores de Marco Polo*, Ayma, Barcelona, 1965; y FRIAR WILLIAM OF RUBRUCK, *The Journey to the Eastern Parts of the World*, The Hakluyt Society, Londres, 1900.

¹² JOHN MANDEVILLE, *El Libro de las Maravillas del Mundo*, ed. Marie-José Lemarchand, Siruela, Madrid, 2002.

¹³ KAPPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1986, p. 110.

¹⁴ *Ibidem*, p. 108.

¹⁵ ZUMTHOR, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 274-275.

la profundidad, oscuridad, hostilidad y muerte, como también de barrera y amenaza del alma.¹⁶

Según Peter Dinzelbacher, el hombre medieval se encuentra *in statu viatorum*, es decir, es una persona que se halla en estado de desplazamiento en este mundo, el cual viaja errante como peregrino en busca de la patria celestial. El hombre busca la purificación de su alma; sin embargo, ésta se pone a prueba, la cual es juzgada y condenada tanto para la vida o la muerte eterna.¹⁷

Tal como plantea Eduardo Aznar Vallejos, los viajeros que se internan al Valle Peligroso o al Desierto de los Demonios, «el país de irás y no volverás», experimentan grandes temores por los ruidos, gritos y voces de los ‘enemigos invisibles’.¹⁸ En cierta medida, es un desplazamiento que se torna una prueba de iniciación para el alma del viandante, de la cual debe enfrentarse a diversos peligros. Según Eugenia Popeanga, este viaje iniciático se inscribe en la línea didáctico-religiosa, en la medida que el desplazamiento por el Valle Peligroso refleja una alegoría en la cual los viajeros se internan por un espacio de tentaciones y dificultades, y gracias a la fe y el Verbo Divino, logran salir.¹⁹

Considerando estos planteamientos, si bien es posible distinguir ciertas percepciones del mundo infernal basadas en los relatos de viajes medievales, como también su desplazamiento alegórico, moral y didáctico, no se precisa del todo la relación del infierno como maravilla por parte de los viajeros. Bajo nuestra perspectiva, el viaje hacia el trasmundo infernal constituye un desplazamiento de carácter interior, un viaje del alma al más allá, en el cual el viandante pone a prueba su fe, con la finalidad de dar cuenta del gran poder de Dios. Es un viaje alegórico que refleja el descenso al mundo de lo inferior, terreno y mundano, un lugar de desolación y desesperanza, en el cual el *homo viator* se enfrenta ante diversos obstáculos y dificultades para ascender espiritualmente. Ahora bien, respecto a la noción del espacio maravilloso, los viajeros construyen una imagen del infierno basada en los *mirabilia*. En cuanto las nociones del ‘Valle Peligroso’, el ‘Desierto Demoníaco’, la ‘Isla de los Demonios’, entre otros, generan sorpresa, estupefacción y miedo. El espacio infernal refleja lo desconocido, peligroso y demoníaco, lo que le otorga su condición de maravilla, en la medida que se torna un lugar extraño y repleto de seres monstruosos y diabólicos, como también de ilusiones mágicas y encantamientos maléficos. La maravilla en este caso oscila entre la admiración y el terror del valle infernal, dando cuenta de elementos extraordinarios y sobrenaturales que configuran el otro mundo. Son precisamente estas maravillas portentosas y

¹⁶ Cfr. PATCH, Howard Rollin, *Opus cit.*, pp. 124 y ss.

¹⁷ DINZELBACHER, Peter, “The way to the Other world in Medieval Literature and Art”, *Folklore*, vol. 97, núm. 1 (1986), pp. 71-80.

¹⁸ AZNAR VALLEJOS, Eduardo, “Introducción a los viajes medievales. Una mirada geográfica y cultural”. En José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), *Viajar en la Edad Media*, Semana de Estudios Medievales, La Rioja, 2009, p. 35.

¹⁹ POPEANGA, Eugenia, “El relato de viajes de Odorico de Pordenone”, *Revista de Filología Románica*, núm. 9, Madrid, 1992, p. 56.

terroríficas los obstáculos que deben superar los viajeros para purificar su alma y obtener la salvación.

II. EL INFIERNO EN LA EDAD MEDIA.

La noción del infierno durante la Edad Media nos sumerge en un tema sumamente complejo, del cual existe una amplia producción cultural e historiográfica. Etimológicamente, infierno deviene del latín *infernus*, esto significa de abajo, subterráneo e infernal.²⁰ En cierta medida, el infierno refleja aquello que se encuentra en lo inferior, oculto y apartado del cosmos, tanto en cavernas, pasadizos y pozos oscuros e infernales.

Desde la perspectiva simbólica, Juan Eduardo Cirlot señala que el infierno posee un valor mítico y constante, activo en la cultura humana; primero concebido como “una forma de «subvida» (vida larvada de los muertos en el seno de la tierra)”,²¹ situado luego como lugar de tormentos en el interior del mundo. Por analogía, el infierno “es asimilado a todo el lado inferior y negativo de la existencia, tanto cósmica como psíquica”.²² Incluso, Jean Chevalier señala que en la tradición cristiana, “la pareja luz-tinieblas simbolizan los dos opuestos, el cielo y el infierno”.²³ En esta línea, el Tártaro es lo privado de sol, “si la luz se identifica con la vida y con Dios, el infierno significa pues la privación de Dios y de la vida”.²⁴ En otras palabras, el infierno es la pérdida de la presencia de Dios, la cual sufre la desgracia absoluta, la privación radical y el descalabro total de la existencia humana. De este modo, “la conversión del condenado ya no es posible; endurecido en su pecado, está perpetuamente fijado en la pena”.²⁵

Tal como plantea Georges Minois, “el infierno, en su acepción más general, es una situación de sufrimiento que un ser tiene que soportar como consecuencia de un mal moral del que se ha hecho culpable. Este castigo difiere de las penas prescritas por la justicia humana: es un castigo impuesto por poderes sobrenaturales o el resultado del destino vengador. Lo más común es que estos tormentos afecten al ser más allá de la muerte, ya que su duración, en cualquier caso considerable, es a veces eterna”.²⁶ Asimismo, Xávier Léon-Dufour señala que el infierno es el reino de la muerte eterna, un lugar donde predomina el fuego y el abismo, la persecución de los pecadores, la ira de Dios y la tierra que se abre, la maldición divina y la hostilidad de la creación.²⁷

²⁰ ECHAURI, Eustaquio, *Diccionario Esencial VOX, Latino-Español*, Larousse, Barcelona, 2008, p. 217.

²¹ CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de Símbolos*, Siruela, Madrid, 2005, p. 261.

²² *Ibidem*.

²³ CHEVALIER, Jean, *Diccionario de Símbolos*, Herder, Barcelona, 1986, p. 593.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ MINOIS, Georges, *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 19.

²⁷ LÉON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulario de la teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1965, pp. 375-376. Cabe mencionar que el pueblo de Israel se imagina el mundo de los muertos como una tumba, «un agujero», «un pozo», «una fosa» (Sal 30,10; Ez 28, 8) en lo más profundo de la tierra (Dt 32,22),

Según Jacinto Choza y Witold Wolny, las elaboraciones cristianas del infierno arrancan de las tradiciones semitas, recogidas en el Antiguo y el Nuevo Testamento, y de las tradiciones greco-latinas.²⁸ En el siglo III d.C., Orígenes fue uno de los primeros padres de la Iglesia en desarrollar la doctrina sobre el más allá, en la cual se vislumbra el problema del mal y el infierno como parte de una reconciliación universal completa.²⁹ Ahora bien, la visión más asentada en la cultura occidental es la elaborada en el siglo V d.C., por San Agustín de Hipona, quien señala que el infierno existe como un sitio al que van las almas de los condenados y en ese sitio esas almas con sus cuerpos padecen unas penas eternas.³⁰

En la obra *La Ciudad de Dios*, escrita por San Agustín, notamos su mirada sobre el infierno y las penas perpetuas:

“La predicción de Dios, hecha por su profeta, sobre el suplicio eterno de los condenados, se cumplirá y se cumplirá exactamente. *Su gusano no se morirá y su fuego no se apagará* [...] Los que pretenden que el gusano y el fuego son penas del alma, no del cuerpo, dicen que los hombres, separados del reino de Dios, serán abrasados en el alma por un dolor y un arrepentimiento tardío e infructuoso”.³¹

A través de este pasaje podemos apreciar de qué manera el infierno se muestra como un lugar de suplicio y sufrimiento para los pecadores. Los condenados deben padecer ante las llamas del infierno. Los simbolismos del ‘gusano’ y el ‘fuego’ se

más allá del abismo subterráneo (Job 26,5; 38,16s), donde reina una oscuridad profunda (Sal 88,7.13), donde «la claridad misma se parece a la “noche sombría”» (Job 10,21s). Allá «descienden» todos los vivientes (Is 38,18; Ez 31,14) y ya no volverán a subir jamás (Sal 88, 10; Job 7,9). No pueden ya alabar a Dios (Sal 6,6), esperar en su justicia (88, 11ss) o en su fidelidad (30, 10; Is 38,18). Es el desamparo total (Sal 88,6) [*Ibidem*].

²⁸ CHOZA, Jacinto y WOLNY, Witold, *Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 46. Según Alan Bernstein, las nociones cristianas del infierno tienen un importante precedente en el judaísmo, en cuanto los judíos cuentan con un lugar central del tormento para los condenados, esto es, el Gehena. Al igual que los judíos, los cristianos adoran a un solo Dios, quien juzga cada alma por sus acciones en la vida. Junto con esto, el cristianismo posee fuertes influencias de las corrientes intelectuales greco-romanas. En la mitología griega, el inframundo era el dominio del dios Hades, un reino oscuro y lúgubre, en el cual fueron consignados los cuerpos y las almas de las personas muertas [BERNSTEIN, Alan, “Thinking about Hell”, *The Wilson Quarterly*, vol. 10, núm. 3 (1986), p.81]. Para Emilio Mitre, el sentido punitivo del vocablo *Infierno* que se ha impuesto dentro de la cultura cristiana sería equivalente más bien al concepto hebreo de *Gehena* (no tanto al de *Sheol*, territorio de los muertos), o al de *Tártaro* o *Érebo* griegos (no tanto al de *Hades*), que corresponden, sí, a lugares de tormentos eternos [MITRE, Emilio, *Opus cit.*, pp. 44-45].

²⁹ Orígenes piensa en el infierno como un lugar de refinamiento, donde el castigo se convierte en un medio por el cual las almas se purifican a través del tormento [KYRTATAS, Dimitris J., “The origins of Christian Hell”, *Numen*, vol. 56, núm.2-3 (2009), pp.294-295]. Cabe mencionar que en esta línea doctrinal se circunscriben otros padres orientales, como Gregorio de Nisa, Dídimo, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Evagrio Póntico, y entre los occidentales, Jerónimo [CHOZA, Jacinto y WOLNY, Witold, *Opus cit.*, p.46].

³⁰ *Ibidem*.

³¹ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XXI, 9, 2 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958).

relacionan directamente con la mundanidad y destrucción. El gusano simboliza una figura libidinal que mata en lugar de vivificar, asociándose a su carácter subterráneo e inferior,³² como también a la disolución y la muerte.³³ Tal como explica Richard C. H. Lenski, basándose en los pasajes bíblicos de Marcos e Isaías, los gusanos están asociados a los cuerpos en putrefacción, en cuanto los cuerpos benditos resplandecerán con gloria en la felicidad eterna, mientras que los cuerpos de los condenados serán como cadáveres putrefactos llenos de gusanos.³⁴ Junto con esto, el fuego posee un simbolismo ambivalente, por cuanto puede significar lo divino o lo demoníaco, lo creativo o lo destructivo; son el medio de consumir todas las cosas creadas para devolverlas a su unidad original.³⁵ Pero también el fuego comporta un aspecto negativo y diabólico, en la medida que refleja las llamas del infierno, un fuego que quema sin consumir y que excluye la regeneración.³⁶ En otras palabras, es un fuego que abrasa de manera perpetua el alma e interior de los pecadores. En cierta medida, el infierno como espacio inferior del cosmos, es el lugar donde sufren los condenados después de la muerte, como un castigo eterno.

San Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, menciona la posición del infierno:

“Al infierno se le denomina así porque está situado abajo (*infra*). Del mismo modo que los cuerpos observan un orden de acuerdo con su peso, ocupando los lugares más bajos los cuerpos más pesados, así también, en el mundo del espíritu, los lugares más profundos son los lugares más tristes. El origen del vocablo con el que se designa en griego al infierno significa que en él no se escucha nada que sea apacible. Al igual que el corazón de los animales se halla en el centro de su cuerpo, así también se cree que el infierno está ubicado en medio de la tierra. Por eso leemos en el Evangelio (Mt 12,40): «En el corazón de la tierra». Los filósofos, sin embargo, dicen que se denominan «infiernos» (*inferi*) porque a ellos son conducidas (*ferri*) las almas”.³⁷

El infierno es ubicado en un espacio inferior, alejado y profundo, asociándose a un lugar de tristeza en el cual no se escucha nada apacible. Claude Kappler sostiene que los lugares son sometidos a un juicio de valor general deducido de su posición en la jerarquía universal, la cual se expresa en la ley de lo alto y de lo bajo, de lo superior y de lo inferior. En este sentido, los hombres se encuentran en la parte

³² CIRLOT, Juan Eduardo, *Opus cit.*, p. 239.

³³ COOPER, J. C., *Diccionario de símbolos*, Gustavo Gili, Barcelona, 2004, p. 88.

³⁴ LENSKI, R. C. H., *The interpretation of Mark's Gospel*, Minneapolis, Augsburg, 1961, p.408. Véase también: Marcos 9, 43-44: «Si tu mano te fuere ocasión de caer, córtala; mejor te es entrar en la vida manco, que teniendo dos manos ir al infierno, al fuego que no puede ser apagado, donde el gusano de ellos no muere, y el fuego nunca se apaga», e Isaías 66, 24: «Y saldrán y verán los cadáveres de los hombres que se rebelaron contra mí; porque su gusano nunca morirá, ni su fuego se apagará, y serán abominables a todo hombre».

³⁵ Cabe mencionar que el fuego representa la verdad y el conocimiento en cuanto consume la mentira, la ignorancia, el engaño y la muerte, y quema lo impuro [COOPER, J. C., *Opus cit.*, p. 82].

³⁶ CHEVALIER, *Opus cit.*, pp. 512 y ss.

³⁷ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, XIV, 9, 10-11, p.1043 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004).

superior del mundo, la cual mira de forma frontal el cielo. Sin embargo, también existe un hemisferio que se encuentra debajo de la tierra, que de alguna manera está “«deteriorado», corrompido, porque es el lugar en que Satán se sumió a raíz de su caída”.³⁸ El infierno es lo recóndito y subterráneo, aquello que se encuentra en el corazón de la tierra y que reúne todo el horror y la tristeza. Como espacio oculto en el interior del mundo, se halla ajeno al sol y la luz, lo que también provoca que sea un lugar oscuro, frío e inhóspito.³⁹

En los *Diálogos* de San Gregorio Magno, escritos durante el siglo VI, notamos cómo aborda la noción del pecado en el infierno:

“PEDRO. ¿Dime, debemos creer que existe un único fuego del Infierno o se ha de pensar que hay preparados tantos fuegos diferentes como pecados diferentes hay?

GREGORIO. Realmente existe un único fuego del Infierno, pero dicho fuego no atormenta a todos los pecadores de la misma forma. En efecto, el castigo se sentirá allí con tanta intensidad como lo exija el pecado de cada cual. Y así, de la misma manera que en este mundo vive mucha gente bajo un único sol, pues a unos les quema más y a otros menos, así también en el infierno

³⁸ KAPPLER, Claude, *Opus cit.*, p. 32. Tal como expresa Jacques Le Goff, Satán no es igual que Dios, es una criatura, un ángel caído, quien refleja el pecado y el mal. Hay que tener presente que para la sociedad medieval existen Dios y el diablo, quienes dominan la vida moral, social y política. “Si un acto es bueno, procede de Dios; si es malo, procede del diablo. El día del Juicio Final habrá buenos que irán al paraíso y malos que se verán sepultados en el infierno” [LE GOFF, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, Paidós, Barcelona, 1999, p.138].

³⁹ San Isidoro se refiere al infierno y los lugares inferiores del mundo, vinculándose a espacios de profundidad, oscuridad y horror: «*Specus* (cueva) es un lugar horadado bajo tierra y que puede contemplarse [...] *Spiracula* (respiraderos) es el nombre que se aplica a los lugares de donde emana un olor pestilente [...] *Hiatus* (grieta) es una hendidura profunda en la tierra, como si dijéramos *itus*. En su sentido propio *hiatus* es la apertura de la boca del hombre; es palabra derivada del mundo de las fieras, cuya avidéz se muestra precisamente en la apertura de la boca. *Profundum* propiamente viene a ser el fondo (fundus) de una cosa [...] El nombre abismo indica una enorme profundidad; y se dice *baratrum* como si fuera *vorago atra* (torbellino negro), precisamente por su profundidad. *Erebus* es la profundidad y lejanía de los infiernos. *Styx* (Estigia) deriva de *stygeros*, es decir, de «tristezas», porque hace a los hombres tristes; o tal vez porque produce tristeza. El *Cocytus* es un lugar del infierno [...] El nombre del *Cocytus* tiene una etimología griega, derivada del llanto y el gemido. El *Tártaro* se llama así porque en él todas las cosas están perturbadas –derivaría entonces de *tartaridsein*–; o porque, y esto parece más acertado, su origen sería *taraché*, es decir, el temblor del frío, porque allí es el temblar y el helarse debido a que carece de luz y de sol; no existen en aquel lugar los vapores que nacen de la claridad del sol, ni hay tampoco vientos producidos por la agitación del aire, sino que únicamente se halla un horror perpetuo. Entre los griegos, *tartaridsein* significa sentir horror y temblar. Allí solo hay «llanto y crujir de dientes» (cf. Mt 8,12). *Gehenna* es un lugar de fuego y azufre, cuyo nombre deriva, según se cree, de un valle consagrado a los ídolos y cercano a las murallas de Jerusalén, repleto en otro tiempo de cadáveres; allí los hebreos inmolaban sus hijos en honor de los demonios [...] En consecuencia, se aplicó el nombre de este paraje al lugar de futuro suplicio en el que recibirán su castigo los pecadores» [SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Opus cit.*, XIV, 9, 1-9, pp.1041 y ss.]. En cierta medida, es posible apreciar de qué manera San Isidoro vislumbra en el infierno ciertas nociones de oscuridad, profundidad y pestilencia, las cuales le otorgan su carácter macabro y tenebroso. El infierno y sus diversas manifestaciones de espacios inferiores, tanto como grietas, cavernas, abismos, entre otros, infunden el terror de lo oculto y desconocido.

dentro del único fuego no existe una sola clase de abrasamiento (pues lo que la diversidad de los cuerpos ocasiona aquí, allí lo ocasiona la diversidad de los pecados), de manera que todos los pecadores soportan un fuego igual, pero, al mismo tiempo, ese fuego abrasa de diferente forma a cada uno de ellos”.⁴⁰

El infierno es vinculado a un espacio donde caen las personas que han cometido pecados. En cierta medida, se concibe como un lugar de castigo, punitivo, en el cual el fuego abrasa a los pecadores. Según Alejandro Morín, en la teología medieval los pecados reflejan los vicios que corrompen el alma.⁴¹ Éstos se asocian a la culpa, la falta y la transgresión de los comportamientos humanos, los cuales son vistos como algo malo, perverso y condenable por la sociedad. Ya en el diálogo de San Gregorio Magno, el fuego que abrasa en el infierno se halla en plena concordancia con los tipos de pecados y vicios de los sujetos condenados. Tal como expresa Ana Isabel Carrasco Manchado, el alma del cristiano se halla expuesta a las tentaciones del vicio, tales como la idolatría, sodomía, ira, soberbia, lujuria, avaricia y discordia.⁴² Todos estos vicios y faltas son vistos como corrupciones del alma. Sin ir más lejos, tal como señala la autora, el pecado supone desobedecer a Dios, incumplir los mandamientos divinos, con total voluntad y conocimiento de causa, perseverando en la mala acción.⁴³

En la literatura de visiones, tan estudiada por Howard Rollin Patch, el infierno es visto como un lugar terrible. En la visión de Fursa, narrada por San Beda en la *Historia Eclesiástica* en el siglo VIII, se refiere a un valle oscuro que se encuentra bajo el cielo, del cual hay cuatro fuegos; uno para los mentirosos, otro para los codiciosos, otro para los rijosos y otro para los inmisericordiosos.⁴⁴ Asimismo, en

⁴⁰ SAN GREGORIO MAGNO, *Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, IV, 45, p. 260.

⁴¹ MORIN, Alejandro, “Pecado e individuo en el marco de una antropología cristiana medieval”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA*, núm. 2 (2008), p. 5.

⁴² CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, “Sentido del pecado y clasificación de los vicios”, *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, en Esther López Ojeda, *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera (1 al 5 de agosto de 2011), Logroño (2012), p.54

⁴³ *Ibidem*, pp.57-58. Ahora bien, resulta importante considerar este concepto desde otra perspectiva, tal como es el caso del pecado original, en el cual el pecado de Adán ha hecho a todos pecadores. Para San Agustín de Hipona, en él todos somos uno, pues todos hemos pecado en él. No es un pecado cometido en voluntad propia, sino que todas las personas contraen la culpa de Adán. Pedro Lombardo señala que el pecado original es una culpa que se transmite por los padres a todos los que son engendrados por concupiscencia, esto es, el deseo desmedido como obra del mal. San Anselmo sostiene que el pecado es una ofensa contra el honor de Dios. Incluso, Santo Tomás de Aquino vislumbra el pecado original como la privación del estado original, donde el hombre tiene una radical incapacidad para la recepción de la gracia. En otras palabras, el pecado original refleja una disposición de la naturaleza, que sólo es de cada persona en la medida en que recibe la naturaleza del primer padre. En cuanto a los efectos del pecado original, Santo Tomás indica que los principios mismos de la naturaleza no se pierden a causa del pecado de Adán, pero la inclinación a la virtud disminuye y se priva al hombre del estado original [LADARIA, Luis, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, pp.89-94].

⁴⁴ PATCH, Howard Rollin, *Opus cit.*, pp. 107-108.

la visión de Drythelm, también narrada por Beda, señala cómo llega a un valle ancho y profundo, el cual muestra un lado terrible con llamas de fuego y otro con cruel granizo y helada nieve. Y ambos lugares estaban llenos de almas de hombres, las cuales saltan en su tortura de un lado a otro.⁴⁵ Incluso, en la visión de Bernoldo, a fines del siglo IX, se menciona el infierno como un pozo profundo, del que sale fuego y humo. También hay demonios y una muchedumbre de almas torturadas.⁴⁶ En suma, es posible apreciar la imagen tortuosa y terrorífica que impregna el infierno, basada en el dolor y sufrimiento de las personas condenadas por sus malas acciones, vicios y pecados.⁴⁷

Ya en el *Libro de Alexandre*, obra anónima española del siglo XIII, se menciona la imagen del infierno:

“Para los otros malos que tienen mala vida,
Que han tod la carrera derecha aborrida,
Fue fecho el infierno, çibdat mala complida,
Assaz mal aforado sin ninguna exida.

Fondo yaz’ el infierno, nunca entra y lumbre,
De sentir luz ninguna non es la su costumbre,
Los muros son de sufre, presos con tal betubne
Que no los derrompié, ninguna fortedumbre”.⁴⁸

Incluso, en la misma obra se señala su relación con el ardor infernal para las almas:

“En medio del infierno fumea el fornaz,
Arde días e noches, nunca flama non faz;
Allí está el rey enemigo de paz,
Faziendo a las almas juegos que non les plaz.

Allí arden las almas por el mal que fezieron,

⁴⁵ *Ibidem*, p. 108.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁷ Cabe señalar otras visiones, tales como la visión irlandesa de San Adamnán, que aparece en el *Libro de la Vaca Parda* en el siglo XI y en el *Libro Moteado* del siglo XIV, en la cual se menciona como Adamnán recorre una región del castigo y el infierno más profundo, una grieta ‘llena de fuego’ de llamas gigantescas, con serpientes y otras criaturas; también recorre la región del dolor, con montañas, cavernas y espinosos zarzales, llanuras áridas y abrasadas, con lagos estancados llenos de serpientes. Hay grandes mares con horribles abismos, donde tiene el diablo su constante habitación y morada. Cuatro vastos ríos cruzan por la mitad: un río de fuego, un río de nieve, un río de veneno y un río de agua siniestra y negra. Junto con esto, en la visión de Laisrèn, también una narración irlandesa que data de la primera parte del siglo X, menciona como en el infierno hay un gran barranco, donde hay un mar de fuego con inefables tormentas y olas, y almas en tortura. Asimismo, en la visión de Alberico que data del siglo XII, observa los lugares de tortura del infierno, llegando a un terrible valle en el cual sumergen en hielo a los pecadores, algunos hasta las rodillas o las caderas, algunos hasta el pecho. También visita otro valle, todo lleno de árboles espinosos, donde torturan a las mujeres. Observa una escalera de hierro llena de dientes, por la cual suben los pecadores, quienes se queman los pies por el fuego que sale debajo de una gigantesca tina, llena de aceite y pez hirviendo [*Ibidem*, pp. 116 y ss.].

⁴⁸ LIBRO DE ALEXANDRE, vv.2339-2340, p. 359 (Editora Nacional, Madrid, 1983).

Unas más, otras menos, segunt que mereçieron;
Sienten menos de pena, las que menos fallieron,
Sufren mayor lazerio las que peor vivieron”.⁴⁹

El infierno se concibe como un lugar de ardor, humo y llamas, en el cual las almas de las personas arden por el mal que hicieron en sus vidas. Tal como expresa Nora M. Gómez, el infierno es descrito como “una ciudad, rodeada de murallas inexpugnables, con muros de azufre y betún, muy resistente, bordeada por el río infernal”. En los terrenos aledaños a la ciudad infernal no nacen flores, sino espinas duras, cardos y peñiscales agudos, e inclusive, alrededor de la ribera se encuentran ‘muchas malas serpientes que asechan a las almas’.⁵⁰ Asimismo, el espacio infernal está envuelto en tinieblas impenetrables, donde “la carencia de luz es el castigo infernal para todos los pecadores; los que se apartaron de la luz divina están condenados a la oscuridad eterna”.⁵¹ En cierta medida, el infierno se muestra como un lugar de sufrimiento, en el cual mora el enemigo de la paz, donde todo se resume en dolor, tinieblas y oscuridad. Junto con esto, Jesús Cañas Murillo señala que el infierno aparece retratado en el *Libro de Alexandre* con un carácter didáctico moralizante, en cuanto la descripción del espacio infernal y los pecados mortales son ejemplo del tema del menosprecio del mundo.⁵² En otras palabras, el infierno se aprecia como un espacio de horror, caducidad y muerte eterna, en el cual se busca enseñar que los pecados y vicios son un mal que destruyen las almas de las personas.

Finalmente, en la obra *Divina Comedia* de Dante Alighieri, compuesta alrededor de 1304 a 1321, el poeta italiano aborda la narración de una peregrinación interior hacia el otro mundo, un viaje del alma en el cual recorre el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso. Tal como expresa Miguel A. Granada, el viaje de Dante se circunscribe en la idea de la salvación, en virtud de una intervención sobrenatural, en la cual debe peregrinar en vida por los reinos de ultratumba para lograr la redención del pecado y la beatitud eterna, como también aproximarse a la verdad superior que debe comunicar a los hombres.⁵³ Según Joaquín Rubio Tovar, el sentido del viaje se basa en el descenso y el ascenso del personaje, un viaje individual, del hombre pecador que busca la purificación del alma.⁵⁴ Ahora bien, si nos centramos en la imagen que elabora Dante sobre el infierno, notaremos que éste consiste en nueve

⁴⁹ *Ibidem*, vv. 2412-2413.

⁵⁰ GÓMEZ, Nora M., “El infierno ciudadano”, *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de León, 2007, p.608. Véase también: LIBRO DE ALEXANDRE, *Opus cit.*, vv. 2341 y ss.

⁵¹ GÓMEZ, Nora M., *Opus cit.*, p. 609.

⁵² CAÑAS MURILLO, Jesús, “Didactismo y composición en el Libro de Alexandre”, *Anuario de Estudios Filológicos*, XVIII (1995), p.74.

⁵³ GRANADA, Miguel A., “La cosmología de Dante”, *Ciencia y cultura en la Edad Media*, Canarias (2003), pp. 313-314.

⁵⁴ RUBIO TOVAR, Joaquín, “El viaje de Dante por los cielos”. En Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, p. 77.

círculos, cada uno de los cuales difiere por el castigo, los condenados, el ambiente y los secuaces demoníacos.⁵⁵

Sin ir más lejos, Dante expresa las terribles palabras en la puerta del infierno:

“«Por mí se va a la ciudad del llanto; por mí se va al eterno dolor; por mí se va hacia la raza condenada: la justicia animó a mi sublime arquitecto; me hizo la divina potestad, la suprema sabiduría y el primer amor. Antes que yo no hubo nada creado, a excepción de lo inmortal, y yo duro eternamente. ¡Oh vosotros que entráis, abandonad toda esperanza!»⁵⁶

Podemos apreciar cómo el infierno se asocia al dolor, sufrimiento y tristeza. Es la ciudad del llanto, de reacciones emocionales fuertes e irracionales, basadas en la angustia, amargura y desconsuelo. Asimismo, es un lugar en el cual la esperanza es arrebatada, donde todo son ‘quejas y profundos gemidos’, ‘horribles blasfemias’, ‘palabras de dolor’ y ‘acentos de ira’.⁵⁷ Según Solange Ramos de Andrade y Daniel Lula Costa, la idea de ‘abandonar toda esperanza’, es un mensaje de los límites del alma destinadas a este sitio, donde se establece que los condenados no pueden ascender al cielo estando dentro del espacio infernal.⁵⁸

Ya en el segundo círculo, Dante señala cómo se encuentra con Minos:

“Así descendí del primer círculo al segundo, que contiene menos espacio, pero mucho más dolor, y dolor punzante, que origina desgarradores gritos. Allí estaba el horrible Minos, que, rechinando los dientes, examinando los dientes, examinaba las culpas de los que entran; juzga y da a comprender sus órdenes por medio de las vueltas de su cola. Es decir, que cuando se presenta a él un alma pecadora y le confiesa todas sus culpas, aquel gran conocedor de los pecados ve qué lugar del infierno debe ocupar y se lo designa, ciñéndose al cuerpo la cola tantas veces cuantas sea el número del círculo a que debe ser enviada. Ante él están siempre muchas almas acudiendo por turno para ser juzgadas; hablan y escuchan, y después son arrojadas al abismo”.⁵⁹

Mediante este caso podemos observar la noción del descenso a los círculos del infierno, en el cual mientras más desciende el poeta, más doloroso y terrible es el espacio. Cabe mencionar que el descenso es una disipación del mundo exterior, en el cual la revelación de lo divino opera de arriba hacia abajo. En otras palabras, el descenso exige como contrapartida el ascenso del alma hacia Dios.⁶⁰ En el caso de Dante, si bien desciende al interior del infierno recorriendo sus diversos círculos,

⁵⁵ DE ANDRADE, Solange Ramos y COSTA, Daniel Lula, “O Inferno de Dante e a simbologia do sétimo círculo”, *Mirabilia*, núm. 12 (2011), p. 63.

⁵⁶ DANTE ALIGHIERI, *La Divina Comedia*, Libro I, Canto III, p.37 (Ediciones Fraile, ed. Juan Alarcón Benito, Madrid, 1994).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ DE ANDRADE, Solange Ramos y COSTA, Daniel Lula, *Opus cit.*, p. 64.

⁵⁹ DANTE ALIGHIERI, *Opus cit.*, Libro I, Canto V, p. 45.

⁶⁰ CHEVALIER, *Opus cit.*, p.144 y Cooper, J. C., *Opus cit.*, p. 66.

su recorrido le va develando símbolos y significados que le permiten acercarse a una verdad superior. Por otro lado, ya en el segundo círculo se encuentra con Minos, que tal como señala Giorgio del Vecchio, es “el mítico rey y legislador de Creta, al que ya Virgilio había colocado como juez en el infierno pagano (Eneida, VI, 432). Dante le representa como un demonio, duro y cruel ejecutor de las órdenes divinas distribuyendo las penas según las culpas”.⁶¹ En cierta medida, el reino de ultratumba es regido y ordenado por la justicia divina, donde se premia todo bien y se castiga todo mal.⁶²

Por último, Dante menciona su encuentro con Lucifer:

“El emperador del doloroso reino salía fuera del hielo desde la mitad del pecho: mi estatura era más proporcionada a la de un gigante, que la de uno de éstos a la longitud de los brazos de Lucifer: juzga, pues, cual deba ser el todo que a semejante parte corresponda. Sigue tan bello como deforme es hoy, y osó levantar sus ojos contra el Creador, de él debe proceder sin duda todo mal. ¡Oh! ¡Cuánto asombro me causó al ver que su cabeza tenía tres rostros! Uno por delante, que era de color bermejo; los otros dos se unían a este sobre el medio de sus hombros, y se juntaban por detrás en lo alto de la coronilla [...] Con seis ojos lloraba Lucifer y por las tres barbas corrían sus lágrimas mezcladas de baba sanguinolenta. Con los dientes de cada boca, a modo de agramadera, trituraba un pecador, de suerte que hacía tres desgraciados a un tiempo. Los mordiscos que sufría el de adelante no eran nada en comparación de los rasguños que le causaban las garras de Lucifer, dejándole a veces las espaldas enteramente desolladas”.⁶³

A través de esta escena, Dante nos muestra todo el horror que significa el infierno. Si bien existen diferentes círculos en los cuales se castiga a todos los pecadores, en el último de éstos se halla el emperador del mal, Lucifer. La imagen es grotesca; destaca su deformidad, los tres rostros en su cabeza, los seis ojos por los que llora y las tres barbas donde corren sus lágrimas con baba sanguinolenta. Se busca denotar el sufrimiento, en la medida que tritura a los pecadores, mordiéndolos con sus dientes, y luego desgarrando sus espaldas con sus garras. Tal como sostiene Dino S. Cervigni, Lucifer está condenado al silencio eterno, está privado de la palabra y se reduce a la condición de un monstruo que se alimenta a criaturas inferiores a sí mismo. En este sentido, el texto dantesco constituye una reescritura paródica de un texto fundamental de Juan (Juan, 6, 25), donde Cristo, la palabra hecha carne, los invita a comer su cuerpo y beber su sangre, para vivir eternamente

⁶¹ DEL VECCHIO, Giorgio, “Justicia, amor y pecado según Dante”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, vol. 3, núm. 11 (1962), p. 247.

⁶² *Ibidem*, p.245. Cabe mencionar que a lo largo del infierno los castigos varían dependiendo del grado de pecado que se cometa: los iracundos se sumergen en el barro hirviendo; los violentos en un río de sangre; los ladrones son perseguidos y mordidos por serpientes, sufriendo transformaciones bestiales; los aduladores están inmersos en la inmundicia; los cismáticos son divididos por demonios con una espada y al curarse sus heridas, los demonios vuelven a lastimarlos, entre otros [Blow, Susan, “Dante’s ‘Inferno’”, *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 18, núm. 2, 1884, p. 126].

⁶³ DANTE ALIGHIERI, *Opus cit.*, Libro I, Canto XXXIV, p. 162.

y resucitar en el día postrero. Lucifer pervierte las palabras de Cristo, alimentándose a sí mismo de sus seguidores, como parte de un acto caníbal, grotesco y bestial.⁶⁴

En suma, podemos vislumbrar cómo el infierno durante la Edad Media adquiere connotaciones oscuras, negativas y tenebrosas. Refleja un lugar de pecados, vicios y faltas del espíritu cristiano; es un espacio en el cual se castiga a los condenados, quienes son juzgados por sus malas acciones realizadas en vida. El infierno se muestra hostil y lúgubre, alejando de toda luminosidad divina y movido por pulsiones y emociones grotescas de la corrupción del alma. En otras palabras, el infierno constituye un mundo abismal poblado por seres monstruosos y demoníacos que se alimentan de los pecados del hombre y sus carencias del espíritu.

III. LA ALEGORÍA DEL INFIERNO EN LOS LIBROS DE VIAJES MEDIEVALES.

La imagen del infierno que se construye por la sociedad medieval refleja una proyección tenebrosa, dolorosa y sombría. Es el lugar de castigo y sufrimiento, la prisión eterna de los condenados por sus pecados. En esta línea, resulta importante destacar que en los libros de viajes medievales también nos encontramos con alusiones directas a espacios infernales, en los cuales abundan las imágenes terroríficas y demoníacas. Los viajeros se refieren a desiertos o valles tenebrosos, donde predomina el miedo, en la medida que éstos observan cadáveres, demonios y criaturas monstruosas en su trayecto por este espacio. Ahora bien, esta alegoría del infierno por parte de los viajeros constituye un elemento fundamental en la percepción del otro mundo, como relación con lo sobrenatural. En este sentido, los viajeros no solo sienten temor por recorrer estos lugares infernales, sino que también sienten admiración, asombro y sorpresa. En otras palabras, la imagen del infierno que construyen los viandantes se considera una maravilla, en cuanto confluye la fascinación de un lugar sorprendente y sobrenatural, como también el miedo que infunde por estar cruzando en una tierra de muertos, demonios, seres grotescos y monstruosos.

Si nos aproximamos conceptualmente a la noción de lo maravilloso, notaremos cómo este elemento refleja un conjunto de fenómenos, seres y objetos que poseen una naturaleza sobrenatural, extraordinaria y distinta. Francis Gingras señala que la maravilla se define tanto por la sorpresa que provoca alguna fuerza sobrenatural en las personas, como también por la naturaleza extraordinaria del fenómeno u objeto que se vislumbra.⁶⁵ Junto con esto, Claude Kappler menciona que la maravilla indica admiración, sorpresa, gusto por lo nuevo y extraordinario.⁶⁶ En cierta medida, lo maravilloso establece nuevas sensaciones que generan una ruptura con lo

⁶⁴ CERVIGNI, Dino S., "The muted self-referentiality of Dante's Lucifer", *Dante Studies*, núm. 107 (1989), p. 46.

⁶⁵ GINGRAS, Francis, *Une étrange constance. Les motifs merveilleux dans les littératures d'expression française du Moyen Age à nos jours*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2006, pp. 1 y ss.

⁶⁶ KAPPLER, Claude, *Opus cit.*, pp. 55-56.

cotidiano, vinculándose a impresiones y emociones que oscilan desde lo asombroso hasta lo terrorífico. La maravilla es lo exótico: aquello que genera una diferencia con el mundo conocido y permite experimentar una sensación de entrar en otro mundo.⁶⁷

Según Jacques Le Goff, lo maravilloso para la sociedad medieval constituye “una colección de seres, de fenómenos, de objetos que poseían todos ellos la característica de ser *asombrosos* en alto grado y que podían provenir, o bien de un dominio propiamente divino (estaríamos, pues, ante fenómenos próximos al milagro), o bien del dominio natural (la naturaleza que en su origen fue producto de la creación divina), o bien de dominio mágico, diabólico (se trataría, entonces, de una ilusión producida por Satán y por sus agentes sobrenaturales y humanos)”.⁶⁸ Asimismo, Paul Zumthor señala que las maravillas se confunden en sus límites con lo extraño y los milagros de origen divino, sobre todo en cuanto es una noción basada en las fuentes del asombro. La maravilla en sí no es buena ni mala; suscita la exaltación o el terror. Se relaciona con todo aquello que, en la Creación, remite a lo sobrenatural. Dios se revela en ella a quien sepa comprender, dando así un sentido a lo extraño, inédito y diferente.⁶⁹

Lorraine Daston y Katharine Park manifiestan que lo maravilloso refleja un fenómeno raro e inexplicable, lo cual genera un asombro por lo desconocido.⁷⁰ En esta misma línea, Caroline Walker Bynum percibe la maravilla como algo particular y cognitivo, basado en la *admiratio*, es decir, donde lo asombroso resulta tener un reconocimiento en base a la singularidad y significancia de una cosa encontrada.⁷¹ De esta manera, sólo lo que es realmente diferente de lo conocido puede ser una maravilla.⁷² En otras palabras, el cuadro de lo maravilloso considera elementos raros y extraordinarios que impresionan y causan pasmo en quien los vislumbra, donde la admiración por los eventos, criaturas u objetos resaltan la particularidad del prodigio. Sin ir más lejos, tal como expresa Axel Rüth, la sociedad en el mundo

⁶⁷ *Ibidem*, p. 56.

⁶⁸ Cabe mencionar que lo maravilloso medieval se caracteriza por la rareza y por el asombro, generalmente admirativo, que suscita. En su estado general se presenta ante la mirada, implicando por lo tanto algún objeto visual. El término se deriva de la raíz *mir*, que se encuentra en los vocablos latinos *miroir*, *mirari* (asombrarse), *mirus* (lo asombroso). El hombre contempla la Creación en un espejo, incluyendo aquello que resulta asombroso y extraordinario [LE GOFF, Jacques y SCHMITT, Jean-Claude, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003, p. 469]. Véase también: LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 2008; y del mismo autor, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Paidós, Madrid, 2010.

⁶⁹ ZUMTHOR, Paul, *Opus cit.*, pp. 256 y ss.

⁷⁰ DASTON, Lorraine y PARK, Katharine, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, Zone Books, Nueva York, 1998, pp. 23-24.

⁷¹ WALKER BYNUM, Caroline, “Wonder”, *The American Historical Review*, vol. 102, núm. 1 (1997), p. 3.

⁷² *Ibidem*.

medieval acepta estos fenómenos sobrenaturales, los cuales son vistos como algo normal y parte de la vida cotidiana.⁷³

Si nos internamos en el caso de los libros de viajes medievales, notaremos cómo diversos viandantes realizan menciones acerca del mundo infernal en sus desplazamientos. Ya Odorico de Pordenone en el capítulo XXXVII de su *Relación de viaje* señala cómo se encuentra con un valle terrible donde hay infinitos cuerpos de muertos y donde existe una espantosa imagen que nadie puede mirar sin morir.

“1. Vi otra cosa grande y terrible. Mientras caminaba por un valle situado sobre el río de las Delicias, vi muchos cuerpos muertos, se oían también diversos géneros de músicas y especialmente castañuelas que eran ejecutadas de manera admirable; ante tanto ruido y alboroto experimenté gran temor. 2. Este valle tiene casi siete u ocho millas de largo y si alguien entra no sale jamás, sino, inmediatamente muere. Y aunque todos mueren en él, sin embargo quise penetrar para ver cómo ocurría esto. Apenas ingresé allí vi, como ya he dicho, tantos cadáveres que si alguien no los hubiese visto no hubiera podido creerlo. En este valle, en una de las laderas del monte, sobre la misma roca, vi [algo semejante a] una cara de hombre, tan terrible, que al punto creí perder el ánimo o morir por el gran temor que experimenté. Por tanto, continuamente yo profería en alta voz las palabras: “Verbum caro factum est” [“El Verbo se hizo carne”]. Pero no tuve el coraje de acercarme completamente a este rostro, siempre permanecí alejado unos siete u ocho pasos”.⁷⁴

⁷³ RÜTH, Axel, “Representing wonder in medieval miracle narratives”, *MLN*, vol. 126, núm. 4 (2011), p.91. Para una mayor profundización del concepto de lo maravilloso, véase: CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo, “La tradición de las maravillas en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur (1436-1439)”, *LEMIR*, núm. 18 (2014), pp. 329-382; BARTLETT, Robert, *The natural and the supernatural in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; DOMÍNGUEZ, César, “«E contauan vna grand maravilla». Lo maravilloso y sus fórmulas retóricas en los relatos de viajes medievales”, *Scriptura*, núm. 13 (1997), pp. 179-191; LE GOFF, Jacques, “El Occidente medieval y el océano Índico: un horizonte onírico”. En *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983; BELTRÁN, Rafael, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002; LIGHTSEY, Scott, *Manmade marvels in medieval culture and literature*, Palgrave, Nueva York, 2007; MORALES, Ana María, “Lo maravilloso medieval en literatura”, *El hilo de la fábula*, núm. 2, Santa Fe (2003), pp. 119-129; MUSSONS, Ana María, “Prodigios y maravillas en la épica”, *Revista de Literatura Medieval*, V (1993), pp. 233-245; PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, “Maravillas en los libros de viajes medievales”, *Compás de Letras*, núm. 7, Universidad Complutense de Madrid, Madrid (1995), pp. 65-78; POPEANGA, Eugenia, “Mito y realidad en los libros de viajes medievales”. En Rafael Beltrán, et. al., *Historias y ficciones: coloquio sobre literatura del siglo XV*, Universitat de València, Valencia, 1992, pp. 73-81; RUBIO TOVAR, Joaquín, “Monstruos y seres fantásticos en la literatura y pensamiento medieval”, *Poder y seducción de la imagen románica*, Universidad de Alcalá de Henares, Aguilar de Campoo, 2006; WARD, Benedicta, *Miracles and the medieval mind: theory, record and event 1000-1215*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1987; WITTKOWER, Rudolf, “Marvels of the East. A study in the history of monsters”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 5 (1942), pp. 159-197 y del mismo autor, *La alegoría y la migración de los símbolos*, Siruela, Madrid, 2006.

⁷⁴ ODORICO DE PORDENONE, *Relación de viaje*, XXXVII, p. 89.

Podemos vislumbrar cómo el viajero se encuentra ante un valle infernal, el cual impresiona por su extensión tenebrosa y gran cantidad de muertos. El mismo viajero señala que si alguien entra en este valle, no podrá salir jamás, muriendo de forma inmediata. Odorico al ingresar en este espacio da cuenta de su curiosidad como viajero, en cuanto desea saber si la gente muere inmediatamente o no, como también saber qué hay más allá. La sensación que transmite el viandante es de angustia y temor, en la medida que el lugar en su interior es cada vez más terrorífico. Sin ir más lejos, en este valle peligroso aparece una cara de hombre tan terrible que él mismo mantiene su distancia. Según Eugenia Popeanga, fray Odorico, como religioso que es, “tiene el deber de recordar al ser pecador la presencia del demonio y la muerte, la necesidad del arrepentimiento y de la fe en la palabra de Dios”.⁷⁵ En este sentido, el viajero se apoya en Dios para poder proseguir su camino, pronunciando una oración que le da fuerzas a su espíritu. La mención de la encarnación del Verbo alude directamente a la fe en Jesucristo, como hijo de Dios enviado del cielo. Al confiar en Él, se confía en la palabra de Dios, contando con su presencia y poder que lo pueda proteger y guiar en este desplazamiento; este valle infernal se vincula a un espacio espantoso y aterrador, donde la fe en lo superior y trascendente puede salvar el alma de la perdición.

Guillermo de Rubruk en su *Itinerario* menciona el paso por un desfiladero donde se aparecen unos seres demoníacos:

“La noche del segundo domingo de Adviento, pasábamos por un lugar entre unas rocas impresionantes, y nuestro guía me pidió pronunciara unas palabras santas para ahuyentar a los demonios, porque en este desfiladero los demonios tenían la costumbre de raptar súbitamente a los hombres, sin que se supiera cómo había ocurrido. Lo mismo se apoderaba de un caballo, dejando al caballero, que arrancaba las vísceras del hombre, dejando su cuerpo muerto sobre el caballo, y muchas otras cosas horribles se producían con bastante frecuencia. Entonces entonamos en voz alta el «Credo in unum Deum», y pasamos sanos y salvos, por la gracia de Dios, y con toda la compañía”.⁷⁶

A partir de este fragmento notamos cómo el desfiladero adquiere connotaciones infernales, en cuanto hay apariciones de seres malignos y demoníacos que atacan a

⁷⁵ POPEANGA, Eugenia, “El relato de viajes de Odorico de Pordenone”, p. 56.

⁷⁶ GUILLERMO DE RUBRUK, *Itinerario de Fray Guillermo de Rubruk, de la orden de los frailes menores, a las regiones orientales en el año de gracia MCCLIII*, Cap. XXV (Ed. T’Serstevens, Los precursores de Marco Polo, Ayma, Barcelona, 1965, p. 288). Véase también la edición de Hakluyt Society: «On the second Sunday in Advent (13th December) in the evening, while we were passing through a certain place amidst most terrible rocks, our guide sent me word begging me to say (295) some prayers (*bona verba*), by which the devils could be put to flight, for in this gorge devils were wont suddenly to bear men off, and no one could tell what they might do. Sometimes they seized the horse, and left the rider; sometimes they tore out the man’s bowels and left the body on the horse, and many such things happened there frequently. So we chanted in a loud voice “Credo in unum Deum”, when by the mercy of God the whole of our company passed through» [FRIAR WILLIAM OF RUBRUCK, *The Journey to the Eastern Parts of the World*, The Hakluyt Society, Londres, 1900, 294-295, p. 161].

los hombres que viajan por dicho espacio. El desfiladero como un paso estrecho o tipo de garganta, constituye una abertura angosta y alargada de una región montañosa. Juan Eduardo Cirlot sostiene que el desfiladero corresponde a las zonas inferiores, lo inconsciente y las fuerzas del mal.⁷⁷ Según Claude Kappler, las cuevas, cavernas, conductos subterráneos y hendiduras de las montañas reflejan un laberinto, el cual posee una función de primer orden en los ritos de iniciación.⁷⁸ Incluso, Mircea Eliade señala que el laberinto significa un ‘viaje peligroso’ por las entrañas de la Madre Tierra. La cueva o hendidura de la montaña representa lo misterioso, profundo y trascendente.⁷⁹ En cierta medida, el paso del viajero por este territorio constituye una prueba de fe, en la cual no solo debe demostrar su valentía, sino también su esfuerzo espiritual y confianza en Dios. Lo terrorífico se apodera de las entrañas de la tierra en cuanto los demonios atacan a las personas, mutilándolas y asesinandolas en los desfiladeros. Sin embargo, es nuevamente la entonación de oraciones las que permiten que los viajeros puedan cruzar por dicha hendidura de la montaña y llegar sanos y salvos con toda la compañía. La entonación del *Credo* en el Dios único apunta precisamente a la fe, el creer en el ser verdadero y omnipotente que es la vía de salvación. En otras palabras, se logra cruzar el desfiladero –como laberinto– con todas sus dificultades y obstáculos, reflejando una prueba del alma, como retorno al centro y salvación espiritual.⁸⁰

Benedeit en su narración sobre el viaje de San Brandán, se refiere al infierno:

“Pronto surgió ante ellos una tierra, aneblada y caliginosas nubes. Humeaba una fétida humareda, más pestilente que carroña; y rodeada estaba de una gran oscuridad [...] Ya sabe el abad a dónde se dirigen y se lo dice a los hermanos: - Señorías, habéis de saber que al mismo infierno estáis siendo llevados a la fuerza. Nunca tuvisteis como ahora tanta necesidad de protección divina. Brandán hace sobre ellos la señal de la cruz: no se ha

⁷⁷ Cabe mencionar que si bien la caverna y el hueco cerrado del interior de un monte expresan lo desconocido y enigmático, el desfiladero y la grieta simbolizan las fisuras de la vida consciente por las que se puede ver el engranaje de la psicología individual o del alma del mundo. El desfiladero integra la noción de peligro considerando el simbolismo de su forma, esto es, la inferioridad ante las fuerzas aplastantes (las montañas o masas de tierra o rocas que lo constituyen) [CIRLOT, Juan Eduardo, *Opus cit.*, p. 170].

⁷⁸ KAPPLER, Claude, *Opus cit.*, p. 112.

⁷⁹ Cfr. ELIADE, Mircea, *Muerte e iniciaciones místicas*, Terramar, La Plata, 2008, p. 88.

⁸⁰ Según J. C. Cooper, el laberinto con frecuencia es subterráneo y oscuro, simboliza una forma de retorno al Centro; el Paraíso recobrado; conseguir la realización después de pasar pruebas y demostraciones; el viaje de la vida a través de las dificultades y engaños del mundo hasta llegar al Centro, que simboliza la iluminación y el cielo; una prueba del alma; el camino y viaje de huida hacia el otro mundo; el nudo por deshacer; peligro; dificultad; destino [COOPER, J.C., *Opus cit.*, pp. 98-99]. Junto con esto, Jean Chevalier señala que la transformación del yo que se opera en el centro del laberinto y que se afirma a plena luz al fin del viaje de retomo al término de este pasaje de las tinieblas a la luz, marca la victoria de lo espiritual sobre lo material y, al mismo tiempo, de lo eterno sobre lo perecedero, la inteligencia sobre el instinto, el saber sobre la violencia ciega [CHEVALIER, Jean, *Opus cit.*, p. 622]. En este sentido, el viaje por el laberinto refleja un desplazamiento espiritual, en el cual el viandante se enfrenta ante diversas dificultades y peligros, las cuales permiten que pueda alcanzar una luz superior que significan su victoria sobre las fuerzas del mal.

equivocado, cerca está el abismo infernal. Cuanto más se aproximan, más horroroso espectáculo se le ofrece y más tenebroso encuentran aquel valle”.⁸¹

Incluso, menciona cómo los viajeros se asustan al ver a un diablo:

“Al pasar delante de un monte se asustaron al ver a un diablo: colosal era aquel demonio que del infierno salió todo abrasado, llevando empuñado un martillo de hierro, con el que había partido una columna. Ve a los viajeros, y los clava con su mirada –ojos destellantes, como ardiente brasa-, siente impaciencia por no tener presto a su alcance algo con que darles tormento, y echando fuego por la garganta, corre a grandes zancadas hacia su fragua. Muy pronto vuelve con su cuchilla, candente cual llamarada al rojo vivo. Como diez bueyes pesaría la tenaza con que la tenía sujeta. Toma impulso, levantándola hasta las nubes; luego la arroja contra los viajeros, apuntando justo encima de ellos [...] No llega a alcanzarles el tormento, sino que pasa por encima de sus cabezas y va a caer al mar donde arde todavía, como el brezo cuando el campo se quema. Y mucho tiempo sigue ardiendo la cuchilla en el mar, a grandes llamaradas”.⁸²

Si revisamos ambos fragmentos sobre los viajes de San Brandán, observaremos cómo el viajero da cuenta de su recorrido por las tierras infernales. Si bien su obra conforma parte de un viaje literario y alegórico en el cual desea destacar el motivo espiritual del desplazamiento, como peregrinación del alma, también nos entrega imágenes del otro mundo, como una tierra oscura, macabra y repulsiva. En el primer caso, es posible apreciar cómo los viajeros llegan a una isla infernal, también conocida como la isla de los demonios. El infierno destaca por sus ‘densas nubes’ y ‘fétida humareda’, es un abismo horroroso del cual solo pueden cruzar contando con la protección divina. Ya Eloy Benito Ruano, señala que la isla del infierno es hirviente y humeante, la que está pérdida en el más recóndito de los mares.⁸³ Cabe mencionar que una isla posee lo maravilloso en “un universo cerrado, replegado en sí mismo [...] La isla es, por naturaleza, un lugar en donde lo maravilloso existe por sí mismo fuera de las leyes habituales y bajo un régimen que le es propio: es el lugar de lo arbitrario”.⁸⁴ En este sentido, la isla infernal es maravillosa en la medida confluyen fuerzas abismales y seres demoníacos que la pueblan, donde domina el aislamiento, la soledad y la muerte.⁸⁵

⁸¹ BENEDEIT, *El viaje de San Brandán*, XIV, p.60.

⁸² *Ibidem*, pp. 60-61.

⁸³ RUANO, Eloy Benito, “La leyenda de San Brandán”, *Revista de Historia*, núm. 93-94 (1951), p. 48.

⁸⁴ KAPPLER, Claude, *Opus cit.*, p. 36.

⁸⁵ Hay que tener presente que la isla ‘maldita’, produce apariciones infernales, encantamientos, tormentas y peligros [CIRLOT, Juan Eduardo, *Opus cit.*, p.263]. Sin ir más lejos, la isla se encuentra rodeada de un vasto mar, el cual ya para la sociedad medieval, tal como expresa Jean Verdon, provoca miedo, ansiedad y repulsión, reflejando un temor por lo incierto. Se considera que el mar es fuente de muchos males; es un espacio de tormentas, peligros y seres monstruosos [VERDON, Jean, *Travel in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2003, pp. 55-58].

Junto con esto, se muestra el infierno cómo un lugar perverso, terrible y espantoso, donde existe un gran temor por el demonio que los observa y amenaza. Es un diablo que ‘echa fuego por la garganta’, ‘empuña un martillo de hierro con el que acaba de romper una columna’ y ‘lanza un cuchillo candente a los viajeros’. El infierno resulta ser un espacio agresivo y destructivo, en el cual predomina la muerte y el sufrimiento. Sin ir más lejos, en el capítulo XXVI, habla de los suplicios y cárceles de Judas, donde se muestra a éste con el cuerpo despellejado y la piel lacerada, desgarrada y hecha trizas. Judas es torturado por una gran cantidad de diablos; es puesto sobre una parrilla encima de brasas ardiendo, atisbadas sin cesar con fuelles y sopletes; también es tumbado sobre unos pinchos donde le colocan plomos y rocas encima; asimismo, es trasladado a un lugar helado, fétido y oscuro, e incluso, encerrado en una prisión hundida en las tinieblas.⁸⁶ Tal como expresa Miguel Cortés Arrese, se pueden ver los tópicos que se asocian al infierno: el fuego terrible, la soledad de cada condenado, sin amigos, sin ayuda, rodeado de enemigos, la desesperación más absoluta ante la falta de apoyo y la eternidad de las penas.⁸⁷

Marco Polo en su obra *Libro de las cosas maravillas* se refiere al desierto de Lop:

“Partiéndose de Ciarchan se camina .v. jornadas por arenales y en este camino se fallan aguas dulces e salobres; pasadas estas .v. jornadas se halla un gran desierto y en el principio dél una gran cibdad que dizen Job, entre el viento greco e levante, y esta obedece al gran Can e todos siguen la secta de Mahomad. E quien quiere passar este desierto cúmplele estar una semana en esta cibdad por proveerse para un mes de lo necessario, para sí e para sus bestias. En este desierto no ay que comer ni que beber, e ay en él grandes montes de arena. Como se entra por él una jornada fallan buen agua, e después ni buena ni mala, ni animales, ni aves, ni cosa de comer. E caminando de noche por este desierto se oyen en el aire tamboriles e sonidos que asombran a los viandantes e les fazen apartar de sus compañías y perderse, e assí mueren muchos engañados de los espíritus malignos, que tañen aquellos instrumentos e llaman los caminantes por sus nombres e les fazen dexar su compañía e assí se pasa aquel desierto con gran peligro.”⁸⁸

Podemos apreciar cómo el viajero veneciano se interna por un gran desierto que durante las noches emite sonidos que generan confusión y miedo en los viandantes. En cierta medida, la música de los tambores que se escucha en el aire, como también los ruidos y sonidos en el desierto significan un espectáculo asombroso para todo viajero. Es una maravilla que genera sorpresa y admiración, en cuanto estos sonidos son producidos por espíritus diabólicos y malignos que tocan estos instrumentos. Según Claude Kappler, “el desierto, cubierto de tinieblas, da lugar a toda clase de fantasmas: el ser humano no se lleva bien ni con los espacios «vacíos» ni con la

⁸⁶ BENEDEIT, *Opus cit.*, XXVI, pp. 62-67.

⁸⁷ CORTÉS ARRESE, Miguel, *El espacio de la muerte y el arte de las órdenes militares*, Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha, Cuenca, 1999, p.19.

⁸⁸ MARCO POLO, *Libro de las cosas maravillosas*, XXXXVL, pp.66-67 (Medievalia, Barcelona, 2002).

noche que borra los contornos. La angustia crea la alucinación [...] doblete de magia y maleficio, espejismo auditivo en el que el hombre sólo se pierde como a través de un espejo”.⁸⁹

Fray Jordán Catalán de Séverac en su obra *Maravillas* menciona los portentos de Babilonia:

“De Caldea solo diré una cosa, pero muy admirable, a saber, que hay allí una tierra en la que se alzó la Babilonia destruida y desierta, donde hay íncubos, serpientes y animales monstruosos. Se oyen durante la noche tantos gritos, gemidos y silbos que recibe el nombre de Infierno. Ningún hombre aunque tuviera consigo un gran ejército, se atrevería a pernoctar en ese lugar a causa de los fantasmas y terrores infinitos. Cuando estuve allí, se vio una tortuga que llevó sobre su caparazón a cinco hombres, así como un animal bicéfalo de lo más horrible, que se atrevió a cruzar el Éufrates y a atacar a los habitantes de la tierra. También hay allí escorpiones de tal grosor que sólo oírlo da escalofríos. Creo que aquella tierra es morada de demonios”.⁹⁰

⁸⁹ KAPPLER, Claude, *Opus cit.*, p. 39. Tal como expresa Jacques Le Goff, el desierto posee un fuerte simbolismo en la Edad Media por la tradición bíblica. Ya para Jesús el galileo, “el desierto de Judea en que vivía Juan Bautista, región casi deshabitada, no de arena sino de montañas áridas, es un territorio peligroso, un lugar más de tentaciones que de pruebas”. Para San Pablo todo lugar puede ser de tentación: «peligros de la ciudad, peligros del desierto, peligros del mar» (II Corintios 11,26). “El desierto es la morada de los malos espíritus (San Mateo, 12, 43), el lugar en que Satanás trata primero de tentar a Jesús: «Entonces Jesús fue llevado al desierto por el Espíritu para ser tentado por el diablo» (San Mateo, 4, 1)” [LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, *Opus cit.*, p. 33]. Incluso, tal como indica Xavier Léon-Dufour, la significación religiosa del desierto se orienta diferentemente según que se piense en un lugar geográfico o en una época privilegiada de la historia de la salvación. Desde el primer punto de vista es el desierto una tierra que no ha bendecido Dios: allí es rara el agua, como en el huerto del paraíso, antes de la lluvia (Gen 2,5), la vegetación raquífica, la habitación imposible (Is 6, 11); hacer de un país un desierto es hacerlo semejante al caos de los orígenes (Jer 2,6; 4,20-26), lo que merecen los pecados de Israel (Ez 6,14; Lam 5,18; Mt 23,38). En esta tierra infértil habitan ‘demonios’ (Lev 16, 10; Le 8,29; 11,24), sátiros (Lev 17,7) y otras ‘bestias maléficas’ (Is 13,21; 14,23; 30,6; 34,11-16; Sof 2,13s). En resumen, en esta perspectiva el desierto se opone a la tierra habitada, en la medida que refleja una ‘maldición’ por sobre una ‘bendición’. [LÉON-DUFOUR, Xavier, *Opus cit.*, pp.189-190] En cierta medida, notamos cómo el desierto se torna un lugar de peligro, tentaciones y provocaciones diabólicas, es una tierra espantosa y maldita, en la cual los malos espíritus buscan generar la perdición de las personas.

⁹⁰ FRAY JORDÁN CATALÁN DE SÉVERAC, “Maravillas descritas por Fray Jordán Catalán, natural de Séverac, obispo de Colombo en India la Grande”, X, 1-3 (trad. Juan Gil, *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad clásica y del Medioevo occidental*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 426-427). Véase también la edición de Hakluyt Society: «1. Of Caldea I will say not much, but yet what is greatly to be wondered at; to wit, that in a place of that country stood Babylon, now destroyed and deserted, where are hairy serpents and monstrous animals. In the same place also, in the night season, are heard such shoutings, such howlings, such hissings, that it is called Hell. There no one would dare to pass a single night, even with a great army, on account of the endless terrors and spectres. 2. When I was there, there was seen a tortoise that carried five men on its back. 3. Also a two-headed animal, exceeding frightful, which dared to wade across the Euphrates, and to chase the inhabitants on the other side. 4. Also there be there serpents of such bulk that it is horrible to hear tell of; and I believe that land is the habitation of demons» [FRIAR JORDANUS, *Mirabilia Descripta. The wonders of the East*, Hakluyt Society, Londres, 1863, IX, 1-4, p. 49].

La imagen del infierno terrenal se asocia a Babilonia, un lugar destruido, desierto y terrible. Es la representación de la existencia caída y corrompida; el reverso de la Jerusalén celeste y el paraíso, dando cuenta de un mundo denso y material.⁹¹ Según Paul Zumthor, Babilonia es considerada la ciudad maldita, de los capítulos 17 y 18 del Apocalipsis.⁹² Asimismo, tal como indica Claude Kappler, Babilonia es la ciudad maldita y destruida, la cual “ha dejado sobre la tierra su huella infernal; la tierra, como si estuviese emponzoñada, produce monstruos y terrores”.⁹³ En cierta medida, Babilonia simboliza el vicio y la corrupción, el triunfo de lo temporal y lo sensible, condenando el alma y desviando al hombre de lo trascendente y superior. Junto con esto, el viajero destaca la noción admirable y maravillosa de este lugar infernal, basado en lo extraño, diabólico y sobrenatural. En este sentido, hay apariciones tanto de fantasmas, íncubos y seres monstruosos, los cuales proyectan una imagen horrible de este espacio. La maravilla se expresa en lo monstruoso; una tortuga que lleva sobre su caparazón a cinco hombres, un animal bicéfalo horrible, escorpiones de gran grosor y demonios. La población humana de Babilonia es sustituida por animales dañinos y por seres demoníacos.⁹⁴

Del mismo modo, Odorico de Pordenone menciona las maravillas e ilusiones del valle infernal:

“Puesto que no osé acercarme, me dirigí a otro extremo del valle. Allí subí a un monte arenoso, al mirar a mí alrededor, no vi nada, sólo escuché ejecutar maravillosamente algunas castañuelas. Cuando me encontré en la cima de aquel monte hallé montones de plata y oro, a manera de escamas de pez. Tomé [algo de ello] en mi regazo. Pero, no porque esto no me interesaba y porque además pensaba que podían ser ilusiones del demonio, lo arrojé todo

⁹¹ CIRLOT, Juan Eduardo, *Opus cit.*, p. 105.

⁹² ZUMTHOR, Paul, *Opus cit.*, pp. 115-116.

⁹³ KAPPLER, Claude, *Opus cit.*, p. 40. Tal como señala Xavier Léon-Dufour, Babilonia es la ciudad del mal por excelencia. Es cierto que, como las otras naciones, incluso como Nínive (Is 19,24; cf. Jon), está llamada a unirse un día al pueblo de Dios (Sal 87,4). Pero al igual que Nínive, se ha complacido en su propia fuerza (Is 47,7s.10; cf. 9,7-14). Se ha erguido ante Yahveh con soberbia e insolencia (Jer 50,29-32; cf. Is 14, 13s). Ha multiplicado los crímenes: hechicería (Is 47,12), idolatría (Is 46, 1; Jer 51,44-52), crueldades de toda suerte... Ha llegado a ser verdaderamente el templo de la malicia (Zac 5,5-11), la «ciudad de la nada» (Is 24,101). [LÉON-DUFOUR, Xavier, *Opus cit.*, p. 100].

⁹⁴ KAPPLER, Claude, *Opus cit.*, p. 40. Cabe destacar que la Edad Media es heredera de la tradición bíblica, de la cual Isaías entrega un testimonio sobre la profecía de Babilonia y la población monstruosa: «Y Babilonia, hermosura de reinos y ornamento de la grandeza de los caldeos, será como Sodoma y Gomorra, a las que trastornó Dios. Nunca más será habitada ni se morará en ella de generación en generación; ni levantará allí tienda el árabe, ni pastores tendrán allí majada; sino que dormirán allí las fieras del desierto, y sus casas se llenarán de hurones; allí habitarán avestruces y allí saltarán las cabras salvajes. En sus palacios aullarán hienas, y chacales en sus casas de deleite; y cercano a llegar está su tiempo, y sus días no se alargarán» [Isaías, 13, 19-22]. Incluso, en el Apocalipsis se habla de la caída de Babilonia y cómo es tierra de demonios: «Después de esto vi a otro ángel descender del cielo con gran poder; y la tierra fue alumbrada con su gloria. Y clamó con voz potente, diciendo: Ha caído, ha caído la gran Babilonia, y se ha hecho habitación de demonios y guarida de todo espíritu inmundo, y albergue de toda ave inmunda y aborrecible» [Apocalipsis, 18, 1-2]. En cierta medida, Babilonia refleja una ciudad maldita, plagada de demonios y monstruos, los cuales conforman parte de lo temporal e inferior del mundo. Es una ciudad contaminada, inmunda y aborrecible, la cual ha sido derruida y devorada por el pecado.

por tierra. Y así, con la ayuda de Dios, salí ileso de ese lugar. Los sarracenos, cuando vieron esto, me reverenciaron mucho, asegurando que yo era un hombre santo mientras que decían que quienes habían muerto en ese valle eran hombres del demonio infernal”.⁹⁵

Si analizamos este caso, notaremos de qué manera el plano maravilloso se manifiesta en los sonidos, castañuelas, las cuales se escuchaban desde un monte arenoso, conformando parte de un fenómeno acústico que sorprende al viajero. Asimismo, el viaje por estas tierras infernales conllevan el encuentro con la ilusión, el engaño y la trampa; el viajero halla gran cantidad de oro y plata, la cual toma en un principio, pero luego arroja al suelo ya que podían ser ilusiones del demonio. Tal como explican Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, los demonios pueden producir encantamientos maléficos (*fantasmata*), e ilusiones (*illusiones*), en las cuales buscan hacer daño o matar a las personas. El poder del diablo consiste sobre todo en hacer creer en «vanas imaginaciones» que él se encarga de introducir en el espíritu de los humanos.⁹⁶ El diablo puede provocar ilusiones, trastornando las percepciones y los humores internos, como también dedicándose a trastornar el acto y la potencia sensitiva, nutritiva, apetitiva, o cualquier otra corporal.⁹⁷ En este sentido, si bien Odorico cree estar tomando parte de una ilusión diabólica al tener tanta riqueza frente de sí, él mismo la rechaza, alejando la tentación de lo material, mundano y temporal que corrompe el alma.

Por otra parte, el viajero inglés John Mandeville en su obra *Libro de las Maravillas del Mundo*, se refiere al valle peligroso como una gran maravilla:

“Cerca de la isla de Latona y a orillas del río Fisón se da una gran maravilla: es un valle, que se extiende entre montes a lo largo de casi cuatro leguas. Allí suelen escucharse fuertes estruendos y tormentas, de día como de noche, que se suman al ruido ensordecedor de tambores, bombos y trompetas, como si fuera una gran celebración. El valle está lleno de diablos y siempre ha sido así: dicen que es una de las entradas al infierno. Como allí abundan el oro y la plata, muchos, paganos y cristianos juntos, acuden en busca de esos tesoros. Pocos vuelven, sobre todo entre los que corren empujados por la codicia, porque los diablos se encargan de estrangularlos al pronto”.⁹⁸

Incluso, menciona cómo se siente admirado de ver un gran número de cuerpos muertos en el valle infernal:

“Me admiré mucho de ver cómo los cuerpos seguían enteros y preservados de la podredumbre. Creo que aquello era también una obra demoníaca y que los diablos les daban esa apariencia, porque ambas cosas resultaban del todo imposibles: el que tantos hubieran entrado al valle recientemente o el que tan gran número de cadáveres no formase un pudridero. Varios llevaban

⁹⁵ ODORICO DE PORDENONE, *Opus cit.*, XXXVII, 3-4.

⁹⁶ LE GOFF, Jacques y SCHMITT, Jean-Claude, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, *Opus cit.*, p. 87.

⁹⁷ KAPPLER, Claude, *Opus cit.*, pp. 203-204.

⁹⁸ JOHN MANDEVILLE, *El Libro de las Maravillas del Mundo*, Libro II, XXXII, p. 249.

hábitos cristianos, lo que me hizo pensar que habían sido engañados por los tesoros puestos ante sus hijos y que su codicia los había debilitado, o que su corazón acaso no había podido soportar tan hedionda pestilencia. Todo ello nos indujo a una gran devoción. Vientos, tormentas y truenos nos derribaron al suelo varias veces, pero Dios siempre vino en nuestra ayuda y logramos pasar aquel pavoroso valle”.⁹⁹

Mediante este pasaje podemos apreciar cómo esta entrada al infierno se considera una maravilla, donde se escuchan fuertes estruendos y tormentas, como también ruidos de tambores, bombos y trompetas. Tal como expresa Claude Kappler, John Mandeville transforma la versión de Odorico en un verdadero festival infernal.¹⁰⁰ Es un valle repleto de diablos, los cuales se encargan de asesinar a las personas que se dejan llevar por la codicia material de los tesoros que hay en dicho lugar. Asimismo, lo maravilloso se presenta en la admiración por los muertos que se encuentran en el valle infernal, en cuanto los cadáveres no se pudren, siguiendo enteros y preservados. Ya Philippe Ariès sostiene que la descomposición del cuerpo es signo del fracaso del hombre, donde se manifiesta un sentido de lo macabro.¹⁰¹ Por otro lado, Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt señalan que en el mundo eclesiástico existe un interés por la preservación de la integridad del cuerpo, donde no quede desfigurado el difunto y se pueda identificar su imagen física. Concretamente, están interesados en la incorruptibilidad de los cuerpos y la «prolongación de la vida», en la medida que existe una inquietud ante la pérdida del cuerpo y la desaparición de la forma individual.¹⁰² Sin ir más lejos, Odorico no

⁹⁹ *Ibidem*, p. 251.

¹⁰⁰ KAPPLER, Claude, *Opus cit.*, p. 118.

¹⁰¹ ARIÈS, Philippe, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acantilado, Barcelona, 2000, p. 54. Hay que tener presente que la sociedad bajo medieval, sobre todo de los siglos XIV al XVI, se refieren al *transi* o la carroña. Es el cadáver descompuesto. Procede del verbo *transir* en su acepción de «estar penetrado en una sensación que deja helado, que entumece». En este sentido, el participio *transi* equivale semánticamente al castellano «aterido», «paralizado» y «entumecido» [*Ibidem*, p. 51]. Junto con esto, los temas macabros, representaciones de cuerpos en descomposición y yacentes descarnados, destinados ciertamente a infundir miedo e incitar al arrepentimiento, demuestran el nuevo terror ante la pérdida de la individualidad [LE GOFF, Jacques y TRUONG, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 105-106].

¹⁰² LE GOFF, Jacques y SCHMITT, Jean-Claude, *Opus cit.*, p.585. Cabe destacar que durante la alta y plena Edad Media se valora el cuerpo de los difuntos. Para algunos, los cuerpos se transforman en instrumentos de devoción personal. En este contexto, el desmembramiento de los cadáveres pasa a ser una práctica corriente. Dicha práctica se aplicaba sobre todo a los cuerpos santos y regios, siendo adoptada además por numerosos nobles y por algunos altos dignatarios eclesiásticos. Después del fallecimiento, los restos mortales eran divididos y las diversas partes del cadáver (la cabeza, el corazón, las entrañas, el cuerpo o los huesos) eran depositados en distintos santuarios. La fragmentación de los cuerpos, que tiene que ver con el proceso de dispersión del culto a los difuntos, permitía multiplicar a los intercesores. Por otro lado, hay quienes están interesados en la preservación íntegra de los cuerpos, donde muchos eclesiásticos se opusieron al despedazamiento de cadáveres. En 1299, el papa Bonifacio VIII prohibió la ‘horrible costumbre’ del desmembramiento. Incluso, en el mundo aristocrático, se extiende la práctica de embalsamar los restos mortales o de confeccionar efigies destinadas a sustituir en la ceremonia de los funerales a los cuerpos, cuando éstos no podían ser conservados en buen estado. Hay una inquietud y temor por la pérdida del cuerpo, donde no se desea la desaparición de la forma individual [*Ibidem*].

solo se preocupa que sus cuerpos sigan enteros y preservados, sino que además manifiesta que llevan hábitos cristianos. Logra identificar a los difuntos como monjes que son vencidos por las fuerzas demoníacas del valle. El problema recae directamente en el pecado de éstos, quienes finalmente son corrompidos en su interior, donde el alma es descompuesta.¹⁰³

Finalmente, John Mandeville se refiere a la cabeza del demonio que mira a los viajeros:

“En medio del valle, se halla una roca con la cabeza de un diablo, verdaderamente espantosa de mirar, porque sólo se ve hasta los hombros, pero creo que no hay hombre en el mundo, por muy atrevido, sea cristiano o de otra religión, que no sienta terror al mirar aquella cabeza tan horrenda. La cabeza mira a quien la mire, con tremenda crueldad. Tiene los ojos móviles y destellantes y cambia y transforma sus gestos tan a menudo que nadie se atreve a acercarse. Echa fuego y humo, soltando una pestilencia insoportable. Sin embargo, los cristianos en estado de gracia y firmes en su fe entran sin peligro, después de confesarse y armarse con la cruz, de tal suerte que los demonios no tienen poder sobre ellos”.¹⁰⁴

A través de este extracto, podemos apreciar la imagen terrorífica del infierno que proyecta el viandante. Figura la cabeza de un demonio que observa a los viajeros constantemente, quien ‘mira con crueldad’, ‘echa fuego y humo’ y ‘suelta una pestilencia insoportable’. Según Claude Kappler, John Mandeville utiliza los elementos infernales clásicos, a los que se le añade el «mal olor».¹⁰⁵ Tal como señala Jean Chevalier, el diablo simboliza todas las fuerzas que turban, oscurecen y debilitan la consciencia y determinan su regreso hacia lo indeterminado y lo ambivalente; centro de noche y el mundo subterráneo, por oposición de Dios que refleja la luz.¹⁰⁶ Incluso, Robert Muchembled sostiene que el demonio es presentado durante la Edad Media como una fuerza inhumana, un ser inasequible capaz de encarnarse en una figura bestial o híbrida; es una bestia inmundada

¹⁰³ Tal como señala Emilio Mitre, la muerte no sólo tiene un significado físico, sino también plural y místico. San Juan (Ap. 20, 14), en el texto que cierra el canon de las Escrituras habla de la condenación en el Hades como una segunda muerte; la muerte más horrible: «Entonces el infierno y la muerte serán lanzados al estanque del fuego. Esta es la muerte segunda, el estanque del fuego». Se relaciona la muerte física y el pecado como causa de la muerte. En este sentido, se considera a la muerte física como la ‘muerte primera’; y luego hay una ‘segunda muerte’, la que designa la situación del alma caída en pecado [MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, “La muerte primera y las otras muertes. Un discurso para las postrimerías en el Occidente medieval”. En Jaume Aurell y Julia Pavón, *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, p. 36].

¹⁰⁴ JOHN MANDEVILLE, *Opus cit.*, Libro II, XXXII, p. 250.

¹⁰⁵ KAPPLER, Claude, *Opus cit.*, p. 120.

¹⁰⁶ Cabe mencionar que el diablo simboliza la maldad. Su reducción a la forma de una bestia manifiesta simbólicamente la caída del espíritu. El cometido del diablo se limita a desposeer al hombre de la gracia de Dios para someterlo a su propio dominio. Es el ángel caído con las alas cortadas, que quiere romper las alas de todo creador. Es la síntesis de las fuerzas desintegrantes de la personalidad [CHEVALIER, Jean, *Opus cit.*, p. 414].

agazapada en las entrañas del pecador.¹⁰⁷ En el caso narrado por John Mandeville, el demonio refleja un ser terrible que causa miedo a los viajeros, una fuerza maligna y espantosa que solo evoca horror. Es un obstáculo dentro de este viaje iniciático, en el cual la fe en Dios –como también la confesión y armarse con la cruz- permite que puedan cruzar sin peligro por dicho paraje. Es un viaje que se torna una aventura del individuo a través de las formas de conocimiento del mundo y de conocimiento de sí mismo, donde la realidad es vivida como una supra-realidad, esto es, como una realidad más allá de la humana.¹⁰⁸

En suma, podemos vislumbrar cómo los viajeros mencionan el encuentro con el otro mundo, destacando esta relación con los espacios infernales, los cuales representan lugares terribles y espantosos llenos de tormentos. Es el territorio del demonio, del sufrimiento por el pecado, donde se castiga a las personas por sus faltas y malas acciones en vida a través de la muerte eterna. Ahora bien, este espacio infernal, manifestado mediante valles peligrosos, desiertos demoníacos, hendiduras de las montañas, islas de demonios, entre otros, también conforman parte de la maravilla. Los viajeros se asombran por llegar a estos lugares, los cuales generan gran pasmo en ellos por la singularidad, rareza y anomalía del espacio. Cuando caminan por las entradas del infierno, o estos abismos tenebrosos, observan una serie de fenómenos extraordinarios que sorprenden a los viandantes, como también criaturas monstruosas y demoníacas. Es un infierno que asombra por su diferencia, el cual está repleto de prodigios, bestialidades y maravillas que establecen una sensación de admiración y temor en los viajeros. En cierta medida, son esas sensaciones las que acompañan un viaje iniciático, en el cual el viandante amplía sus percepciones del mundo y el más allá, donde puede conocer más de la realidad y de sí mismo.

IV. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES.

Si efectuamos un balance final, podremos notar cómo en la sociedad medieval existe una imagen horrorosa y maléfica del infierno. Este lugar constituye la perdición del alma y su condena eterna por los pecados. En cierta medida, el infierno refleja un lugar ‘terrible’ y ‘maldito’, donde el sufrimiento y la muerte resultan ser una constante para los condenados por sus faltas y malas acciones en vida. El infierno es el mundo de ultratumba, un espacio fuera de lo ordinario, la

¹⁰⁷ MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2004, p. 43 y ss. Según Jeffrey Burton Russell, basándose en el planteamiento de Santo Tomás de Aquino, considera que el diablo no es la causa del pecado; ya que la acción del diablo sobre la persona es solo externa. Puede seducir y tentar, pero nunca interferir en la libertad obligando a pecar. El pecador mismo siempre es la causa directa del pecado. El diablo solo dirige y unifica el mal en un mismo cuerpo. El demonio y los demás ángeles caídos fueron castigados puesto que pecaron; fueron echados del cielo al aire inferior y bajo tierra. Lo central de su castigo es su consciencia de estar privados de su unión natural con Dios. Lucifer y sus secuaces están condenados por siempre y no pueden ser salvados [BURTON RUSSELL, Jeffrey, Lucifer. *El diablo en la Edad Media*, Laertes, Barcelona, 1984, pp. 228-229].

¹⁰⁸ KAPPLER, Claude, *Opus cit.*, p. 121.

tierra de los muertos y pecadores. Asimismo, es una tierra del más allá donde se encuentran los demonios y seres perversos que corrompen el alma de las personas.

Ahora bien, si analizamos el caso del infierno visto a través de la literatura de viajes, podremos destacar dos elementos importantes; por un lado, el viaje hacia el trasmundo infernal se concibe como un desplazamiento iniciático, un proceso de búsqueda y superación espiritual, en el cual se busca reforzar la fe; por otra parte, el viaje hacia los infiernos se considera un encuentro con lo maravilloso, en la medida que los viajeros se asombran y sorprenden por las tierras que recorren, tanto valles peligrosos, islas demoníacas, desiertos malignos, entre otros. Los viajeros se maravillan por la aparición de seres diabólicos y monstruosos, como también de ilusiones, encantamientos y trampas de los demonios.

En el primer caso, el viaje iniciático se debe comprender como un desplazamiento en el cual el viajero busca reconocerse a sí mismo, es un reencuentro con su propio yo, su ser más íntimo. Eugenia Popeanga señala que este tipo de viaje implica una aventura existencial de iniciación, un viaje de superación del propio yo, en la búsqueda de la participación de lo divino, viaje en el que se puede alcanzar el «bien vivir» e incluso la muerte.¹⁰⁹ En este sentido, el viaje por los infiernos constituye un desplazamiento existencial donde el viajero recorre tierras tormentosas y tenebrosas, las cuales significan un proceso de aprendizaje y crecimiento interior. La alegoría del infierno se vincula al pecado, a la corrupción del alma, y en último término, a la muerte eterna como castigo por las malas acciones realizadas en vida. De este modo, que los viajeros crucen por estos parajes infernales busca dar cuenta de cómo sus almas deben evitar todo tipo de tentaciones y continuar su viaje en busca de lo superior y trascendente. Es un viaje del alma, en el cual los viajeros medievales buscan reforzar su fe y consolidar su identidad basada en la espiritualidad cristiana.¹¹⁰

En el segundo caso, el viaje hacia el trasmundo infernal constituye un encuentro con lo maravilloso. La maravilla se expresa tanto en las tierras extrañas y horrorosas, como también en los seres prodigiosos y monstruosos, y las ilusiones y encantamientos diabólicos. Hay que tener presente que las maravillas reflejan el asombro y sorpresa por parte de los viandantes frente a algún fenómeno extraordinario, sobrenatural y prodigioso, provocando diversas sensaciones que

¹⁰⁹ POPEANGA, Eugenia, “El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos”, *Filología Románica*, Anejo I, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991, p. 27.

¹¹⁰ Tal como expresa Aron Gurevic, los relatos de viajes hacia el otro mundo reflejan grandes testimonios de la psicología colectiva de la época medieval. Sin ir más lejos, hay una frontera difusa del mundo terrestre y el más allá que separa la vida de la muerte. En el infierno reinan el dinamismo y ebullición, los sufrimientos físicos y morales que experimentan los pecadores, quienes no encuentran nunca la paz. La paz solo es posible en el reino celeste, el Paraíso, lugar de alegría inefable y felicidad por Dios [Cfr. GUREVIC, Aron J., “Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l’au-delà”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 37, núm. 2 (1982), pp. 260-261]. En otras palabras, el infierno constituye un paso como parte de lo profano, en el cual deben superar las tentaciones y la mundanidad, para lograr una purificación del alma y así poder ascender espiritualmente hacia el reino celestial.

pueden oscilar entre la admiración y el miedo ante lo desconocido. En el caso de los viajeros analizados, es posible apreciar cómo se internan por regiones y parajes que remiten a la noción del infierno, donde predomina la oscuridad y el abismo, un lugar ajeno a la luminosidad de Dios. Este espacio resulta maravilloso, en cuanto es una puerta hacia el más allá, donde los viajeros pueden ingresar y vislumbrar el sufrimiento y tormento del infierno, a los muertos y criaturas diabólicas que pueblan esta tierra de ultratumba.

Junto con esto, la maravilla se expresa en las criaturas prodigiosas y monstruosas, donde los viajeros observan a seres infernales que reflejan el daño, la maldad y la perversión. Los viajeros se sorprenden al encontrarse con seres diabólicos, incubos, animales bicéfalos, serpientes, escorpiones y tortugas infernales, los cuales provocan angustia y temor. Los monstruos y seres diabólicos reflejan una oposición al orden. Simbolizan las fuerzas irracionales, como también las características de lo informe, lo caótico, lo tenebroso y lo abisal, apareciendo como lo desordenado y lo desmedido. Lillian von der Walde Moheno sostiene que en los monstruos medievales “se concentran y personifican los deseos y temores inconscientes del ser humano [...] son seres deformes, hijos de lo desordenado, de lo extraño”, definiéndose como “un prototipo de la fealdad”.¹¹¹ Sin ir más lejos, tal como indica Chet Van Duzer, el monstruo se concibe como una forma del plan divino, un adorno del universo, que también puede enseñar acerca de los peligros del pecado. Pero además el monstruo puede reflejar lo sorprendente y lo exótico mediante las deformaciones físicas y morales de su ser.¹¹²

Finalmente, las maravillas también se manifiestan en las ilusiones, engaños y encantamientos realizados por los demonios de los desiertos, desfiladeros y valles tenebrosos. Con estos elementos intentan seducir, engañar y hacer daño a los viajeros que recorren por estos parajes infernales. En general, las ilusiones varían tanto por fenómenos acústicos, como tambores, castañuelas, silbidos y gritos, como también por grandes riquezas de oro y plata que se encuentran en los espacios infernales. Cabe mencionar que la ilusión representa una fuerza mágica, diabólica, la que busca hacer daño y matar. Estas ilusiones o encantamientos maléficos, remiten a la ofuscación y tentación, donde el viandante pelagra al perder el horizonte de su camino, sumiéndose a la mundanidad y perdición del alma.

En definitiva, los desplazamientos hacia el otro mundo en los relatos de viajes medievales constituyen una instancia fundamental que permite a los viajeros realizar un traslado existencial en el cual pueden conocer más de la creación divina y el más allá. Mediante este viaje pueden reconocerse a sí mismos y su identidad basada en la espiritualidad cristiana, la que refuerzan a través de palabras y oraciones, donde se encuentren acompañados constantemente por Dios y no pierdan

¹¹¹ WALDE MOHENO, Lillian von der, “Lo monstruoso medieval”, *La experiencia literaria*, núm. 2 (1993-1994), p. 48.

¹¹² VAN DUZER, Chet, “Hic sunt dracones: the geography and cartography of monsters”, en Asa Mittman y Peter Dendle (ed.), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, Ashgate Variorum, Farnham-Burlington, 2012, p. 388.

su rumbo hacia el reino celestial. En otras palabras, este viaje por ultratumba destaca los vicios y pecados de los hombres, los cuales deben ser evitados para lograr una mayor purificación del alma, y así obtener la salvación eterna.

Fuentes

BENEDEIT, *El viaje de San Brandán*, ed. Marie-José Lemarchand, Siruela, Madrid, 2002.

DANTE ALIGHIERI, *La Divina Comedia*, Ediciones Fraile, ed. Juan Alarcón Benito, Madrid, 1994.

FRAY GUILLERMO DE RUBRUK, “Itinerario de Fray Guillermo de Rubruk, de la orden de los frailes menores, a las regiones orientales en el año de gracia MCCLIII”, ed. A. T’Serstevens, *Los precursores de Marco Polo*, Ayma, Barcelona, 1965.

FRAY JORDÁN CATALÁN DE SÉVERAC, “Maravillas descritas por Fray Jordán Catalán, natural de Séverac, obispo de Colombo en India la Grande”, trad. Juan Gil, *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad clásica y del Medievo occidental*, Alianza, Madrid, 1995.

FRIAR JORDANUS, *Mirabilia Descripta. The wonders of the East*, Hakluyt Society, Londres, 1863.

FRIAR WILLIAM OF RUBRUCK, *The Journey to the Eastern Parts of the World*, The Hakluyt Society, Londres, 1900.

JOHN MANDEVILLE, *El Libro de las Maravillas del Mundo*, ed. Marie-José Lemarchand, Siruela, Madrid, 2002.

LIBRO DE ALEXANDRE, Editora Nacional, Madrid, 1983.

MARCO POLO, *Libro de las cosas maravillosas*, trad. Mateu Grimalt, Medievalia, Barcelona, 2002.

ODORICO DE PORDENONE, *Relación de viaje*, ed. Nilda Guglielmi, Biblos, Buenos Aires, 1987.

SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.

SAN GREGORIO MAGNO, *Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, Trotta, Madrid, 2012.

SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.

Bibliografía:

ARIÈS, PHILIPPE, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acanalado, Barcelona, 2000.

AZNAR VALLEJO, Eduardo, “Introducción a los viajes medievales. Una mirada geográfica y cultural”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), *Viajar en la Edad Media*, Semana de Estudios Medievales, La Rioja, 2009, pp.19-48.

BARTLETT, Robert, *The natural and the supernatural in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

BERNSTEIN, Alan, “Thinking about Hell”, *The Wilson Quarterly*, vol. 10, núm. 3, 1986.

BLOW, Susan, “Dante’s ‘Inferno’”, *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 18, núm. 2, 1884.

BURTON RUSSELL, Jeffrey, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Laertes, Barcelona, 1984.

CAÑAS MURILLO, Jesús, “Didactismo y composición en el Libro de Alexandre”, *Anuario de Estudios Filológicos*, XVIII, 1995, pp.65-80.

CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, “Sentido del pecado y clasificación de los vicios”, en Esther López Ojeda, *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera (1 al 5 de agosto de 2011), Logroño, 2012, pp.51-80.

CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo, “La tradición de las maravillas en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur (1436-1439)”, *LEMIR*, núm. 18, 2014, pp.329-382.

CERVIGNI, Dino S., “The muted self-referentiality of Dante’s Lucifer”, *Dante Studies*, núm. 107, 1989, pp.45-74.

CHEVALIER, Jean, *Diccionario de Símbolos*, Herder, Barcelona, 1986.

CHOZA, Jacinto y WOLNY, Witold, *Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de Símbolos*, Siruela, Madrid, 2005.

COOPER, J. C., *Diccionario de símbolos*, Gustavo Gili, Barcelona, 2004.

CORTÉS ARRESE, Miguel, *El espacio de la muerte y el arte de las órdenes militares*, Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha, Cuenca, 1999.

DASTON, Lorraine y PARK, Katharine, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, Zone Books, Nueva York, 1998.

DE ANDRADE, Solange Ramos y COSTA, Daniel Lula, “O Inferno de Dante e a simbologia do sétimo círculo”, *Mirabilia*, núm. 12, 2011, pp. 61-73.

DEL VECCHIO, Giorgio, “Justicia, amor y pecado según Dante”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, vol. 3, núm. 11, 1962, pp. 245-252.

DINZELBACHER, Peter, “The way to the Other world in Medieval Literature and Art”, *Folklore*, vol. 97, núm. 1, 1986, pp.70-87

DOMÍNGUEZ, César, “«E contauan vna grand maravilla». Lo maravilloso y sus fórmulas retóricas en los relatos de viajes medievales”, *Scriptura*, núm. 13, 1997, pp. 179-191.

ECHAURI, Eustaquio, *Diccionario Esencial VOX, Latino-Español*, Larousse, Barcelona, 2008.

ELIADE, Mircea, *Muerte e iniciaciones místicas*, Terramar, La Plata, 2008.

GINGRAS, Francis, *Une étrange constance. Les motifs merveilleux dans les littératures d'expression française du Moyen Age à nos jours*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2006.

GÓMEZ, Nora M., “El infierno ciudadano”, *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de León, 2007, pp.607-618.

GRANADA, Miguel A., “La cosmología de Dante”, *Ciencia y cultura en la Edad Media*, Canarias, 2003, pp. 311-325.

GUREVIC, Aron J., “Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 37, núm. 2, 1982, pp. 255-275.

KAPPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1986.

KYRTATAS, Dimitris J., “The origins of Christian Hell”, *Numen*, vol. 56, núm.2-3, 2009, pp. 282-297.

LADARIA, Luis, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993.

LÉON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulario de la teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1965.

LE GOFF, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, Paidós, Barcelona, 1999.

LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 2008.

LE GOFF, Jacques, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Paidós, Madrid, 2010.

LE GOFF, Jacques, “El Occidente medieval y el océano Índico: un horizonte onírico”. En *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983.

LE GOFF, Jacques y Schmitt, Jean-Claude, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003.

LE GOFF, Jacques y Truong, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005.

LENSKI, R. C. H., *The interpretation of Mark's Gospel*, Minneapolis, Augsburg, 1961.

LIGHTSEY, Scott, *Manmade marvels in medieval culture and literature*, Palgrave, Nueva York, 2007.

MINOIS, Georges, *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona, 2005.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, “Los espacios del más allá”, en Esther López (ed.), *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere?*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, 2013, pp. 31-74.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, “La muerte primera y las otras muertes. Un discurso para las postrimerías en el Occidente medieval”, en Jaume Aurell y Julia Pavón, *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, pp. 27-48.

MORALES, Ana María, “Lo maravilloso medieval en literatura”, *El hilo de la fábula*, núm. 2, Santa Fe, 2003, pp. 118-129.

MORIN, Alejandro, “Pecado e individuo en el marco de una antropología cristiana medieval”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA*, núm. 2, 2008, pp. 1-19

MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2004.

MUSSONS, Ana María, “Prodigios y maravillas en la épica”, *Revista de Literatura Medieval*, V, 1993, pp. 233-245.

PATCH, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1956.

PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, “Maravillas en los libros de viajes medievales”, *Compás de Letras*, núm. 7, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1995, pp. 65-78.

POPEANGA, Eugenia, “El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos”, *Filología Románica*, Anejo I, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991, pp. 27-37.

POPEANGA, Eugenia, “Mito y realidad en los libros de viajes medievales”, en Rafael Beltrán, et. al., *Historias y ficciones: coloquio sobre literatura del siglo XV*, Universitat de València, Valencia, 1992, pp. 73-81.

POPEANGA, Eugenia, “El relato de viajes de Odorico de Pordenone”, *Revista de Filología Románica*, núm. 9, Madrid, 1992.

BELTRÁN, Rafael, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002.

RUANO, Eloy Benito, “La leyenda de San Brandán”, *Revista de Historia*, núm. 93-94, 1951, pp. 35-50.

RUBIO TOVAR, Joaquín, “El viaje de Dante por los cielos”, en Rafael Beltrán, *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 77-97.

RUBIO TOVAR, Joaquín, “Viaje e imagen del mundo en la Divina Commedia”, *Cuadernos del CEMYR*, núm. 6, 1998, pp. 125-146.

RUBIO TOVAR, Joaquín, “Monstruos y seres fantásticos en la literatura y pensamiento medieval”, *Poder y seducción de la imagen románica*, Universidad de Alcalá de Henares, Aguilar de Campoo, 2006, pp. 121-155.

RÜTH, Axel, “Representing wonder in medieval miracle narratives”, *MLN*, vol. 126, núm. 4, 2011, pp.89-114.

VAN DUZER, Chet, “Hic sunt dracones: the geography and cartography of monsters”, en Asa Mittman y Peter Dendle (ed.), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, Ashgate Variorum, Farnham-Burlington, 2012, pp. 387-435.

VERDON, Jean, *Travel in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2003.

WALDE MOHENO, Lillian von der, “Lo monstruoso medieval”, *La experiencia literaria*, núm. 2, 1993-1994, pp. 47-52.

WALKER BYNUM, Caroline, “Wonder”, *The American Historical Review*, vol. 102, núm. 1, 1997, pp. 1-26.

WARD, Benedicta, *Miracles and the medieval mind: theory, record and event 1000-1215*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1987.

WITTKOWER, Rudolf, “Marvels of the East. A study in the history of monsters”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 5, 1942, pp. 159-197.

WITTKOWER, Rudolf, *La alegoría y la migración de los símbolos*, Siruela, Madrid, 2006.

ZUMTHOR, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 1994.