

MIRADAS FRANCISCANAS POR LOS EXTREMOS DEL *ORBIS TERRARUM*.  
MEMORIAS DE LA ALTERIDAD MONGOLA EN EL SIGLO XIII

*Franciscan views by the extremes of the Orbis Terrarum.*  
*Memories of the Mongol otherness in the XIII century*

Miguel Ángel Segundo Guzmán\*  
*Universidad de Guanajuato*

RESUMEN: Las misiones franciscanas en Oriente durante la edad media son el tema del presente artículo. Un episodio central para comprender la arqueología intelectual de las escrituras sobre la alteridad en el Occidente preindustrial. A través de sus escritos, instituyeron los caminos de la mirada y las grafías adecuadas para representar otros mundos, diferentes del de la enunciación cristiana. En sus páginas establecieron los recorridos que permitieron tematizar esas realidades paganas; preguntas sobre la diferencia que generó una tradición de trabajo para domesticar al Otro, al atraparlo bajo un modelo escriturístico. Esa empresa hay que entenderla como una veta más de la arqueología de la *invención de América*.

PALABRAS CLAVE: franciscanos, mongoles, exploradores, misioneros, otredad.

ABSTRACT: Franciscan missions during the East in the Middle Ages are the subject of this article. A central episode to understand the intellectual archeology of writings about otherness in the preindustrial West. Through his writings instituted roads look and proper spellings to represent other worlds, other than of Christian enunciation. Its pages established tours that allowed theming these pagan realities; questions about the difference that generated a tradition of working to domesticate the other, to catch him under a scriptural model. That enterprise must be understood as a grain more archeology of *the invention of America*.

KEYWORDS: franciscans, mongols, explorers, missionaries, otherness.

Fecha de recepción:  
13 de noviembre de 2016  
Fecha de aceptación:  
15 de junio de 2017

\* Licenciado en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestro y doctor en Antropología por la UNAM. Posdoctorado en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM y en la Universidad Iberoamericana. Autor de *El crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del Otro* (2012). Sus líneas de investigación son la antropología histórica, las crónicas de América y la teoría de la historia. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Contacto: [miquilistli@yahoo.com.mx](mailto:miquilistli@yahoo.com.mx)

## INTRODUCCIÓN

**A** comienzos del siglo XVI, 12 frailes franciscanos llegaron al Nuevo Mundo en medio del colapso cultural de la conquista. En ese contexto se enfrentaron al enigma americano con un plan muy claro: predicar, evangelizar y escribir sobre el mundo indígena, en un contexto de desarticulación y des-civilización de esa cultura. Sin embargo, la estrategia no era novedosa. El cristianismo tenía siglos enfrentándose a otros pueblos, expurgando sus tradiciones, interpretando en clave espiritual su pasado; los predicadores tenían ya experiencia en el enfrentamiento con la alteridad en los extremos de las tierras conocidas, en cuyos márgenes fueron los ojos para ver la diferencia. En la expansión medieval del siglo XIII, Asia se convierte en objeto de conocimiento para la orden seráfica; a partir de la *pax mongola*, en ese mundo de Oriente ocurre una primera mirada franciscana sobre la alteridad. Los predicadores van a los confines del mundo *para ver* y tratar de evangelizar a los mongoles: el gran reto para la cristiandad del siglo XIII. En el saber generado sobre la expansión tártara, la cristiandad inscribirá el vector de las narraciones de la otredad por siglos: el destino de la diferencia debía ser la conversión. Esa sociedad fue diseccionada y analizada por el ojo cristiano, dispuesta a tomar su lugar en la mesa del reino de Dios, un aliado para acabar con el musulmán. Desde sus comienzos, la orden franciscana se vinculó a la predicación, y llegaba el turno de enfrentarse al Otro radical.

En la primera escritura franciscana sobre otros pueblos se están desarrollando todos los temas posibles, que se resguardarían casi como una memoria de orden: la esperanza escatológica, la posibilidad de unificación de las diferencias en la cristianización, la escritura como crítica para ejercer la conversión y la predicación con el Otro. Sin embargo, una gran diferencia emerge. Las condiciones de producción de la escritura dependen de los horizontes políticos de la enunciación: escribir sobre una sociedad libre es muy diferente a escribir sobre una sociedad conquistada. El control sociológico produce efectos diferenciados de saber.<sup>1</sup> En el primer momento se genera una versión que disecciona ese grupo para verlo, evaluar y comprender si ese Otro es un peligro para el mundo que lo enuncia. Es una estrategia de autopsia<sup>2</sup> que *visibiliza* el peligro, que ubica en el marco cultural a ese *ser-en-el-mundo*. En el segundo momento se escribe para explicar su ocaso; se levanta un acta de pasado que le da legibilidad al mundo conquistado, para expurgar su pasado y construir las nuevas memorias del vencido.<sup>3</sup> En ese sentido, las escrituras franciscanas sobre el Oriente conforman

<sup>1</sup> Véase: Foucault, *Microfísica*, 1993.

<sup>2</sup> Hartog ha mostrado la posibilidad de inscribir diferencias en el ámbito de una cosmovisión, y la importancia de entender y distinguir el mundo desde donde se relata y el mundo relatado, como un ejercicio de crítica historiográfica (Hartog, *Espejo*, 2003).

<sup>3</sup> La conquista y evangelización de América es el parangón de esa forma de escribir sobre la otredad. Instaura memorias a través de la escritura para domesticar el peligro que la diferencia engendra en los marcos de la normalidad cristiana.

una fragmentaria arqueología para la misión americana; son empresas homólogas con distintos horizontes de producción de verdad. Por la gran complejidad de los relatos se fue diseminando la otredad, instituyendo mundos del relato, convertidos poco a poco en tradición. En esas escrituras se fueron instituyendo los modos de comprensión de la diferencia, para sostener las estrategias discursivas que permitían pensar la diferencia.

#### LOS EJES INTERPRETATIVOS SOBRE LA ALTERIDAD MEDIEVAL

En el medievo la mirada se contrajo sobre sí misma, quedó atrapada en los marcos de la identidad cristiana. La diferencia cultural se eclipsó ante la unicidad. Las diferencias surgían frente a las variantes religiosas que increpaban el marco de la normalidad cristiana. En un mundo en ruinas, se eleva la mirada al cielo buscando respuestas. El horizonte feudal estaba colapsado institucionalmente; con el fenómeno del “fraccionamiento de la autoridad en múltiples células autónomas”,<sup>4</sup> el poder se sedimenta a través de hombres fuertes y sus pueblos. Un mundo arrebatado de la antigua urbanidad, con el Mediterráneo cerrado: Europa occidental cae a los niveles más bajos de población.<sup>5</sup> Son los tiempos de la guerra e imperan los amos de la muerte, de las correrías, saqueos y tropelías; tiempos de constante asentamiento y reacomodo de los otrora bárbaros y de sus historias de cristianización; época de invasiones: húngaros, sarracenos y normandos; unos se convierten, otros se asientan en la frontera, y en los márgenes, el enemigo, el Islam. Las conversiones se vuelven fenómenos colectivos que comienzan con el monarca, luego el pueblo. Una vez convertidos se escribirá sobre ellos para instituir su pasado en el marco de las nuevas condiciones sociales. El libro de Jordanes, *Orígenes y gestas de los godos*, es un ejemplo de cómo la mirada cristiana sobre ese pasado los vuelve familiares, los lleva por los recorridos de la experiencia hacia su asimilación, dentro

del cuadro del mundo, de la galería de los señores de la guerra y sus genealogías.

La alta Edad Media vive en un constante acecho. La mirada busca las señales del fin del mundo, trata de reconocer, en el marco de la simbólica cristiana, los últimos días. Beato de Liébana muestra lo que se debe ver en las últimas horas. Una enciclopedia monacal fue el refugio del conocimiento. Es una época del saber agazapado, enclaustrado, resurgiendo en los renacimientos vinculados a un monarca o a un proyecto monacal. Saber subordinado, mirada culpable sobre él. La lectura que se realiza es fragmentaria,<sup>6</sup> sólo quedan restos, obritas eclipsadas ante el gran relato del mundo: los libros de la Biblia. La clave es la trascendencia: mirar al cielo, rezar peleando la gran batalla contra el mal. La letra es sangrada por la oración, avasallada por la búsqueda espiritual. En los *scriptoria* del monasterio, el monje “actuaba como correa de transmisión de una serie de valores eternos, a través de la reproducción fiel de la palabra de dios”.<sup>7</sup> El copista de textos ve con ojos espirituales lo que han visto otros y entiende que su trabajo sirve como “armas al alcance de los seres humanos para enfrentar el mal: eran instrumentos espirituales y salvadores”. La mirada sobre el texto se maneja en un plano espiritual: “La lectura monástica no solo podía trascender a la página escrita, estaba obligada a hacerlo, distanciándose del texto, conduciendo al monje a un mundo de reminiscencias y asociaciones”.<sup>8</sup>

La fe guía la mirada y es la que indica que se debe desvanecer la letra, ascender por los niveles de recurrencia de la memoria. La interpretación del texto consiste en espiritualizar el contenido del mundo, todo se evapora hacia su creador. Los espejuelos para observar están en las recurrencias exitosas, la autoridad divina que enuncia el mundo. El saber, al igual que la memoria, pasa por reconocer. Lo visto y lo representado son la autoridad central. En el escalafón de importancia, la Biblia ocupa el lugar de honor. En ese sentido, desde una mentalidad religiosa:

<sup>4</sup> Duby, “Feudales”, 1999, p. 103.

<sup>5</sup> Véase: Phillips, *Expansión*, 1994.

<sup>6</sup> Véase: Cavallo y Chartier, *Historia*, 2006.

<sup>7</sup> Pérez, “Monje”, 1998, p. 95.

<sup>8</sup> Pérez, “Monje”, 1998, p. 126.

el texto está considerado como muy difícil. Es tan rico y tan misterioso que se hace preciso explicarlo a diversos niveles, según los sentidos que contiene. De esta concepción sacan una serie de claves, de comentarios, de glosas, tras las cuales el original comienza a desvanecerse. El libro sucumbe ante la exégesis.<sup>9</sup>

En el medioevo se cultiva, desde Beda (673-735), un sistema interpretativo para acercarse a las Sagradas Escrituras. Los cuatro sentidos se organizan según dos ejes: “uno consiste en la historia o en la letra, el otro en lo más espiritual, alegórico o místico. El primero hace referencia a la escritura, al relato lineal imprescindible; el otro a la infinidad de lecturas posibles”.<sup>10</sup> Letra y alegoría no son extrañas entre sí. Ambas pertenecen a una rica trama de sentido que alimenta la interpretación. El esquema dualista se subdivide en cuatro:

En primer lugar había que entenderlo todo desde un punto de vista fáctico (era la interpretación “histórica”). En segundo lugar, ese mismo hecho había de ser contemplado como expresión analógica de otro acontecimiento. Así, los acontecimientos descritos en el Antiguo Testamento tenían también, además de su sentido inmediato, otro sentido, velado, alegórico, que designaba los acontecimientos de que habla el Nuevo Testamento (la interpretación “alegórica”). [...] En tercer lugar, el texto recibía una interpretación moralizadora: el acontecimiento dado se veía como un ejemplo moral de conducta (era la interpretación “tropológica”). [...] En cuarto lugar, se revelaba en el acontecimiento una verdad religiosa sagrada (era la interpretación “anagógica”, es decir, sublime).<sup>11</sup>

El último sentido, el anagógico, se inscribe dentro de la espera del fin del mundo. El hombre busca su anunciado reencuentro con Dios en la consumación de los tiempos, interpreta señales conforme al lenguaje apocalíptico. El sentido ana-

gógico, entonces, “estaba en función de los signos que anunciaban el tiempo escatológico”.<sup>12</sup>

Una exégesis compleja interpretaba y construía el sentido no sólo de la Biblia, la “gran ambición simbólica” del modelo se exportaba a los demás niveles de la realidad; en este caso, construye la mirada medieval. La frase de Pablo que reza “la letra mata, el espíritu vivifica”, lleva implícita la idea de un conocimiento más allá del discurso que, vía la interpretación, conduce al verdadero entendimiento. El primer sentido, bajo la frase de Pablo, que pareciera aludir a la Historia actual, se entiende que no es el más importante, es el detonante que permite la reflexión en los subsiguientes niveles. Para la educación medieval,

el objeto del saber no es ni el hombre ni el mundo, sino lo que “está escrito” en páginas sobre el hombre y el mundo; el fin del saber no es una formación humana, una liberación del hombre, sino la adquisición de técnicas, admirables por su sutileza y refinamiento, pensadas para entender los textos, para resolver las dudas de la lectura, para resolver problemas que pueden engendrar posibles opiniones enfrentadas.<sup>13</sup>

Los hechos, o lo *Otro*, que aparentemente desencadenan el discurso, no se explican por sí mismos, si no que se incorporan a un sistema explicativo de semejanzas y analogías que remite a un emisor divino.

Según Duby, entre los siglos X y XII ocurre un cambio importante: “los cristianos de Occidente no se han levantado todavía de su prosternación ante un Dios al que se figuran terrible. Sin embargo, salen del selvatismo. Producen más”.<sup>14</sup> Es época de crecimiento poblacional, del incremento de los intercambios que abren los tiempos del dinero, de expansión de ciudades cuyo “aire hace libres a los hombres”. Dos movimientos van a configurar la mentalidad occidental en ese despertar: el feudalismo y el avance de la iglesia. Las noblezas comienzan

<sup>9</sup> Le Goff, *Civilización*, 1969, p. 164.

<sup>10</sup> Rozat, *Indios*, 1993, p. 82.

<sup>11</sup> Guriévich, *Categorías*, 1990, p. 105.

<sup>12</sup> Borja, “Escritura”, 1998, p. 139.

<sup>13</sup> Garin, *Educación*, 1987, p. 66.

<sup>14</sup> Duby, “Feudales”, 1999, p. 51.

a consolidarse en aquellos lugares donde el Emperador las deja, el señorío se aprieta, entran en decadencia los alodios; es la época de los castillos, de la enfeudación y sus fueros jurisdiccionales: edad dorada del señor feudal. Al señor le interesa la guerra y sus derivaciones en la sociedad, es el origen de su poder: fomenta la memoria nobiliaria vinculada al castillo para encuadrar su dominio en el tiempo y en el espacio. Mostrar de dónde viene, cómo camina su sangre y qué antigüedad respalda a su linaje.<sup>15</sup> La mirada muestra la dimensión del señorío y los logros de las armas en la historia de una familia. Paralelamente a esta afirmación feudal, se va afianzando una amplia red parroquial por el continente. Surge la reforma gregoriana que afirma el poder de la Iglesia sobre el poder feudal. Esto va a desembocar en el florecimiento del monaquismo reformado, que se presenta como una opción válida para la sociedad. Cluny y su vasta red en construcción se tienden como un manto blanco. Su influencia sobre el ideal ascético va creciendo y adquiere un prestigio social que le permite negociar con esta nobleza en ciernes. En ese sentido, su prédica va contra el mal del siglo: la violencia. En Francia, por el año de 989, monjes dialogan con la nobleza para acabar con las acometidas contra clérigos y laicos desarmados. Como afirma Vauchez, “Al colocar bajo su protección a las masas rurales sin defensa, los peregrinos y los comerciantes, las mujeres y los niños, los religiosos confirmaban la distinción, a partir de ahora evidente, entre los campesinos y la nueva aristocracia de *milites*, ‘de caballeros’”.<sup>16</sup> La paz de Dios que se instaure en el Concilio de Arles, entre 1037-1041, permite configurar claramente los estamentos de la nueva sociedad, regulando el oficio de las armas y asignando un lugar a los excluidos. Socializa la ideología trifuncional: los tres órdenes que Adalberón de Laon predica en su poema. En el transcurso del siglo XI, ese encausamiento de la violencia realizado por la Iglesia en 1060 se extiende a toda la cristiandad para concentrarse en los enemigos que se encuentran en las fronteras. En menos de tres décadas aparece Urbano II y la idea de cruzada. La identi-

dad de Occidente ha nacido con ese imaginario cristiano frente al gran enemigo: un nosotros celestial, sangre cristiana para acabar con el infiel. La identidad afirma la mirada. La expansión sobre nuevas tierras permite codificar en el marco de la trascendencia lo Otro; nombrar al enemigo, lo extraño y lo nuevo. Se acerca la expansión hacia Oriente.

La cruzada permite ver de nuevo los santos lugares, tener al musulmán —la otredad total, demoniaca— cara a cara. Para ellos la guerra, la muerte; arrasar desde sus cimientos la secta maldita. Pero también permite recrear las estructuras sociales: los reinos feudales de Oriente. Es un gran momento de expansión:

tanto en las cruzadas como en las evangelizaciones de Oriente los latinos procuraban no solo la conquista de los territorios del Islam y la conversión de los paganos, sino también debilitar a la Iglesia de Constantinopla y reducir su influencia sobre algunos pueblos: armenios, georgianos, rusos... Esta fue una constante de la política de Roma desde el Gran Cisma oriental.<sup>17</sup>

El cenit llegó con el saqueo de Constantinopla, pero el transcurso del siglo genera su ocaso y, al ir declinando el control en Oriente, la imaginación cristiana debía encontrar aliados para la gran batalla en Tierra Santa. Primero, aliados míticos. Se cree en la existencia de reinos cristianos escondidos que ayudarán al triunfo de la conquista. El más importante fue el Preste Juan y su reino imaginario. En palabras de Jacques Heers, el monarca mítico “fue una obsesión, el sueño y la esperanza de todo Occidente durante varios siglos”. En 1145, Otto Freising escuchó de otro obispo la historia sobre el Preste Juan, identificando su linaje con los reyes magos. Una famosa carta circuló por la cristiandad en el siglo XII, donde el monarca sacerdote

descollaba en riquezas y poderío sobre las dinastías del mundo entero, y nada menos que setenta y dos reyes le eran tributarios. Su señorío comprendía las

<sup>15</sup> Véase Spiegel, “Historia”, 1997.

<sup>16</sup> Vauchez, “Nacimiento”, 2000, p. 78.

<sup>17</sup> Heers, *Marco*, 2004, p. 82.

tres Indias, extendiéndose desde la India Ulterior, donde estaba enterrado el cuerpo de Santo Tomás, hasta Babilonia la desierta, situada junto a la torre de Babel. En sus dominios se criaba toda suerte de criaturas y prodigios del mundo animal...<sup>18</sup>

Una tierra de ensueño gobernada por un antiguo cristiano que había estado escondido. La influencia de textos antiguos como los oráculos sibílinos es evidente, ya que apuntalaban un emperador poderoso de los últimos días. Lo más interesante es que el Preste Juan había hecho votos para peregrinar al Santo Sepulcro y lanzarse a muerte contra los enemigos de la fe. Ideales y esperanzas para una cruzada que se estaba perdiendo. No es una otredad, son las aspiraciones de la mismidad, que ensoñando fabula con las imágenes del Edén y un monarca poderoso para la destrucción del enemigo.

El siglo XIII es el de las ciudades, de la emergencia de la teología, del regreso de los concilios y del nacimiento de las órdenes mendicantes.<sup>19</sup> En ese marco, una escalada del pensamiento apocalíptico se apropia de las mentes, es el siglo de las herejías: valdenses, cátaros y movimientos de pobreza. Con la aparición de la expansión mongola por el Oriente ocurre una explosión de imágenes, conteos y miedos desencadenados por el Otro.

## ESCATOLOGÍA Y ESCRITURA

Las señales que anuncian el final pocos las saben leer. Ese entramado de signos, una vez que tomó cuerpo, se monopolizó en la interpretación eclesiástica. San Agustín funda la interpretación ortodoxa al decir que el Reino ya se había materializado: era la Iglesia. Sin embargo, los distintos niveles de lectura y de interpretación textual permitían desvíos con facilidad. Interpretar es re-crear. En la Edad Media una pequeña elite intelectual tenía la posibilidad de acceso a los textos. La tradición bíblica ofrecía al lector las pistas del escenario escatológico: los profetas, el Apocalipsis, comentarios dispersos en

Mateo, permitían echar un vistazo hacia el futuro. En el mundo medieval el impacto de los *Oráculos sibílinos*, de revelaciones como el *Pseudo-Methodio* o los *Quince signos sobre el fin de los tiempos* daban las claves del mundo. En los círculos intelectuales los comentarios más influyentes sobre este corpus fueron los de Beato de Liébana (786), del monje Adson de Montier-en-Der y su *Tratado sobre el anticristo* (950), y las interpretaciones de Raúl Gabler. La inminencia del Anticristo y del Emperador de los últimos días se siente. A finales del siglo XII, dos movimientos fomentan la escalada apocalíptica: los diversos intentos de reforma de la Iglesia y la emergencia de un personaje central para la interpretación de los últimos tiempos que se inserta en ese horizonte reformista: Joaquín de Fiore (+1202), de espíritu visionario y profético fue condenado en el famoso IV Concilio de Letrán por su interpretación de la Trinidad; participó en la segunda cruzada y “en Constantinopla [tuvo] una intensa experiencia mística que reorientó su existencia. En esa vivencia espiritual intuyó tanto su método ‘exegético concordístico’ como su particular forma de entender la ciencia teológica”.<sup>20</sup> Conoció en Sicilia a Ricardo Corazón de León y le explicó en un sermón su papel en la exégesis del apocalipsis de Juan: acabar con Saladino y recuperar los santos lugares. Para Joaquín, el Anticristo ya había nacido y se encontraba en Roma.

Sus libros, *Expositio in Apocalipsis y Concordia Novi et Veteri Testamenti*, se insertan en ese movimiento de reforma eclesiástica, su mirada por la historia es espiritual, la exégesis bíblica le permite tener acceso a los hechos del mundo:

Según Joaquín, la relación entre Trinidad e historia se revela en la Escritura por dos formas: el modelo “alfa”, según el cual cada una de las tres personas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) tiene un status particular reservado para ella; y el modelo “omega”, según el cual las personas del Padre y el Hijo son la fuente común del Espíritu Santo, de forma que la carta del Antiguo Testamento (atribuida al Padre) y la del Nuevo Testamento (atribuida al Hijo) tendrán

<sup>18</sup> Véase: Gil, *Demanda*, 1993, p. 29.

<sup>19</sup> Le Goff, *Francisco*, 2003. Véase el magnífico capítulo I.

<sup>20</sup> Saranyana, “Sobre”, 2003, p. 221.

que producir el florecimiento de la comprensión espiritual de los dos testamentos en un tiempo futuro de plenitud exegética e histórica.<sup>21</sup>

En su interpretación, la Historia es una cadena de estados en progresión hacia una consumación espiritual: la *Edad del Padre*, que inicia con Adán y termina con Abraham, la época de la ley; la *Edad del Hijo*, de Elías a Cristo, que es el tiempo de la Iglesia; y la *Edad del Espíritu Santo*. Cada edad estaba subdividida en siete épocas. En su modelo se destaca la clásica operación medieval de la prefiguración entre los Testamentos, con una innovación *concordístico-histórica*:

El principio de *concordia* hace que se admita que cada época tiene una duración igual y las genealogías del Antiguo y Nuevo Testamento permiten fijarlas en 42 generaciones. Cada época tiene una *initiatio*, un comienzo perceptible en la edad presente, después un esplendor pleno que es una *fructificatio* y se termina con una época de crisis.<sup>22</sup>

El tercer estado es el importante, pues se encuentra próximo. La crisis de la Iglesia era su contexto: ya se había iniciado con un santo barón, San Benito, y con el Anticristo. Faltaba que floreciera. Era un horizonte de escape, de fuga espiritual, ya que en

El tercer estado vendrá en el fin del mundo, ya no oculto bajo el velo de las letras sino en la completa libertad del Espíritu. Cuando el falso evangelio del hijo de la perdición y sus profetas sean apartados y destruidos, entonces, los que entienden de justicia resplandecerán como el firmamento y alumbrarán eternamente como las estrellas.<sup>23</sup>

En el amanecer de la nueva era una orden de monjes predicaría el Evangelio por todo el mundo: “Entre ellos se elegirán doce patriarcas que convertirán a los judíos y un maestro supremo, *novus dux*, que alejará toda la humanidad del amor de las cosas

terrenales y las conducirá hacia el amor de las cosas espirituales”.<sup>24</sup> Después, un reinado del Anticristo como preludio a la época del Espíritu. Joaquín de Fiore establece dos elementos clave: la idea de una orden predestinada a consumir la evangelización y la aceptación de una directriz expresada en el *Evangelio de Mateo* como un signo definitivo: pese a que Cristo señaló que varios falsos profetas engañarían sobre los signos definitivos, señaló que “Esta buena nueva del Reino será proclamada por todas partes del mundo para que conozcan todas las naciones, y luego vendrá el fin”.<sup>25</sup> Por una vía parecida, el franciscano Nicolás de Lyra (1270-1340), famoso comentarista bíblico de la época, interpreta la parábola del Evangelio de Lucas 14 sobre la cena y los invitados, en un sentido apocalíptico: el “anfitrión de la parábola como Cristo, la hora de la cena como el fin del mundo, la cena misma como la fiesta de la felicidad eterna y al sirviente como el sacerdote que invita a todas las ramas de la raza humana al banquete de la salvación eterna”.<sup>26</sup> La otredad se debe esclarecer dentro del guion apocalíptico, su ocaso apresuraría la llegada del reino: evangelizar y después esperar.

Las profecías sobre el fin del mundo de los seguidores de Joaquín de Fiore pusieron fecha a los últimos días: 1260. Varios cálculos establecían la inminencia de la apertura del séptimo sello. En la primera parte del siglo las miradas buscaban signos en el mundo. Según Reeves:

Había una creencia sumamente difundida de que cuando “el Imperio romano” ya no lograra contener la amenaza de los bárbaros, entonces la tribulación final invadiría a la cristiandad. Roger Bacon respondió a estos rumores apremiando a la Iglesia a prestar atención a las advertencias de los profetas y a los signos de los tiempos. A mediados del siglo, Guillermo de St. Amour, maestro de la Universidad de París, declaró “hoy nos hallamos próximos a los peligros de los últimos tiempos antes de la llegada del Anticristo”.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> McGinn, *Anticristo*, 1997, p. 155.

<sup>22</sup> Paul, *Historia*, 2003, p. 380.

<sup>23</sup> Véase: Carozzi, *Visiones*, 2000, p. 110.

<sup>24</sup> Cohn, *Pos*, 1981, p. 100.

<sup>25</sup> *Mateo* 24:14.

<sup>26</sup> Phelan, *Reino*, 1972, p. 28.

<sup>27</sup> Reeves, “Pauta”, 2000, p. 112.

La aparición de los tártaros es central bajo ese contexto.<sup>28</sup> Desde la época de los hunos, Oriente ha sido una latitud que engendra peligros. De más allá de las murallas de Mog y Magog se expandió el pueblo nómada, con la centralización que realizó Gengis Kan y la posterior expansión de sus sucesores. Bagdad, Siria, Egipto y Pekín cayeron. Después de Rusia se abrían las puertas para el occidente. Kiev, Polonia y Hungría cayeron por la intempestiva marea amarilla. La sucesión en el interior del imperio paró de golpe la expansión, pero puso en alerta a los europeos.

Así, los mongoles fueron interpretados bajo estos esquemas de la simbólica del *Pseudo Metodio*, dentro de las tradiciones apocalípticas. Los cálculos sobre el nacimiento de Anticristo, el amplio interés sobre las descripciones de los pueblos que escondió Alejandro detrás de la puerta de hierro y una temerosa interrogación sobre la naturaleza de los invasores son el telón de fondo que permitirá la escritura sobre los mongoles. La destrucción de Hungría y Polonia puso los focos rojos en la cristiandad. Uno de los primeros textos sobre la novedad mongola es el del dominico fray Julián, *Carta sobre la vida, secta y origen de los tártaros*, que data de los años treinta del siglo XIII. Y este relato muestra una gran interrogante, que es la antigua pregunta por la otredad: ¿quiénes son los tártaros y a qué secta pertenecen? Fray Julián, siguiendo los marcos de la experiencia milenarista, los mira bajo la simbólica de las profecías del *Pseudo Metodio*, y los identifica con los ismaelitas que viven en Gotta (o Gozan). La escritura está enmarcada en la expansión mongola por los paganos y la posible amenaza para Occidente, ya que “los tártaros tienen consejo noche y día sobre la manera de vencer y conquistar el reino cristiano de Hungría; y también se afirma que tienen el propósito de venir y atacar Roma y más allá todavía”.<sup>29</sup> La carta transmite miedo por la expansión del “azote de Dios” encabezado por su rey Caín, que vive cómodamente en un lecho de oro al interior de un inmenso palacio con puertas áureas. Es una advertencia.

Sin embargo, el imperio mongol estableció una *pax* momentánea para el establecimiento del comercio y “la tolerancia mongola facilita la penetración de los misioneros en las rutas de los mercaderes y la organización, durante algunas décadas, de obispados, *in partibus infidelium*”.<sup>30</sup> En ese marco de posibilidades, ocurre el gran conflicto entre poderes en la Edad Media: el Emperador germánico contra el Soberano Pontífice. En el exilio desde Lyon, Inocencio IV utiliza a las órdenes mendicantes para que sean sus ojos sobre el Otro; la intención es instruir a los mongoles en la fe cristiana y consolidar la débil posición de la iglesia en Oriente. Para esto envía al franciscano Domingo de Aragón a que evalúe la iglesia armenia; al dominico André de Longjumeau lleva cartas a los musulmanes de Siria; el dominico Acelino de Cremona se le encarga infructuosamente visitar a los mongoles. Al Papa le interesa conocer, *saber*: convoca el Concilio de Lyon, en 1245, para establecer contacto con los mongoles, que son vistos como peligro. De ahí saldrá la cuarta embajada encabezada por el franciscano Juan de Pian Cárpine. Posteriormente, y a iniciativa de San Luis en su ideal de cruzada, Guillermo de Rubrock escribirá sobre la otredad para el rey. Dos momentos, dos escrituras, una misma expansión. Mirar por primera vez lejos del cristianismo, pero con una finalidad clara, la integración:

Confiados en la reunión próxima de la ecumeno en el seno de la Iglesia, a pesar de las probables tribulaciones causadas por las sectas —de Mahoma o del Anticristo— salían los misioneros franciscanos o dominicos de los siglos XIII y XIV hacia las Tres indias, donde tenían forzosamente que existir según pensaban, cristianos ocultos o gentiles benévolos hacia el cristianismo para que su predicación tuviera frutos rápidos.<sup>31</sup>

Mirar sobre el Otro se realiza para descifrar el misterio del mundo.

<sup>28</sup> Véase el fundamental libro de A. T'Serstevens, *Precursores*, 1998. Donde se trabajan y editan buena parte de los cronistas que pudieron ver y escribir sobre esos pueblos orientales.

<sup>29</sup> Julián, *Carta*, 1993, p. 156.

<sup>30</sup> Cahen, *Oriente*, 2014, p. 309.

<sup>31</sup> Milhou, *Colón*, 1983, p. 163.



ESCRITURAS FRANCISCANAS  
SOBRE LA ALTERIDAD

Giovanni da Pian del Carpine, quien perteneció a la primera generación franciscana, había evangelizado en los países limítrofes de la cristiandad. El añejo fraile estuvo de 1245 a 1247 en Oriente buscando al tártaro. Estuvo cuatro semanas en la corte del Gran Kan. Su escritura está enmarcada por una finalidad clara, hacer saber sobre el peligro mongol, “pues temíamos que por su causa se cerniera un peligro inminente sobre la Iglesia de Dios”.<sup>32</sup> La descripción tiene la intención de revelar al Otro, de hacer ver al papado en qué consiste el misterio de los tártaros. Su saber se basa en *estar ahí*: “lo hemos visto por nuestros propios ojos” o por “cristianos en cautiverio”.<sup>33</sup> En la expansión del siglo XIII nace la *autoridad etnográfica* medieval. Un proyecto que forma parte de una mirada escolástica sobre el Otro: la descripción de la tierra y el clima, de los habitantes, los ritos y costumbres, el imperio y su forma de guerrear, las regiones que sometieron y cómo ha de hacerseles frente en el combate, por último, la descripción del viaje.

Lo primero es bosquejar la “tierra mísera” en donde habita la amenaza para los cristianos. Los mongoles viven en una tierra estéril, carente de vegetación, montuosa y llena de pedregales. El franciscano va presentando un territorio agreste y desconocido. Los habitantes de esas latitudes también tienen que resaltar a la vista de un occidental:

Su complexión física es diferente por completo a la de todos los demás hombres. En efecto, entre los ojos y entre los pómulos su cara es más ancha que la del resto del género humano, y sus pómulos, además sobresalen mucho de las mandíbulas. Tienen nariz chata y pequeña, ojos chicos y párpados levantados hasta las cejas. Por regla general son estrechos de cintura, con pocas excepciones. Casi todos son de corta estatura.<sup>34</sup>

Rostros extraños, únicos, cincelados por una tierra inhóspita. En esos confines del mundo se encuentran pueblos de frontera. En un gran desierto, aseguran los ojos de otros en los que se basa la mirada del fraile: “viven hombres salvajes que carecen de habla y no tienen articulaciones en sus piernas, así que, si alguna vez se caen, no pueden levantarse por sí solos sin ayuda de otros”.<sup>35</sup> Viven monstruos con forma humana “menos en sus pies, que terminaban en pezuñas de buey; tenían cabeza humana pero cara de perro”.<sup>36</sup> También hay hombres que viven bajo la tierra. De la memoria de la expansión mongola, el franciscano rescata un episodio en donde Gengis Kan y su ejército llegó hasta el Caspio, lugar donde se encuentra la montaña de Imán, cuyo magnetismo los despojó de sus flechas y armas de acero. En ese momento:

Los pueblos encerrados en el macizo del Caspio, al oír el estruendo del ejército, según se cree, comenzaron a abrir la montaña, y al volver allí en otra ocasión, al cabo de diez años, los tártaros la encontraron rota. Pero cuando trataron de acercarse a ellos, no lo consiguieron, porque les cerraba el paso una nube que no podían franquear en modo alguno, pues perdían la visión en cuanto llegaban a ella.<sup>37</sup>

¿Se interpretarían como los pueblos de Mog y Magog aquéllos que escondió Alejandro tras la cortina de hierro? Simbólica apocalíptica de grupos liberados para la última hora del mundo. El franciscano, fiel a su época, incluso realiza el conteo de las tribulaciones: 42 años han peleado los mongoles, aún falta que dominen el mundo, para ser, por fin, vencidos por otro pueblo, aún desconocido; sin duda, los cristianos. La geografía extraña permite ver a pueblos que tienen sentido bajo la mirada occidental.

Por aquellas latitudes, en las tres indias que conoció el mundo medieval, también se encuentran rasgos cristianos:

<sup>32</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 163.

<sup>33</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 164.

<sup>34</sup> Pian, *Historia*, 1993, pp. 166-167.

<sup>35</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 166.

<sup>36</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 199.

<sup>37</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 192.

Los kitaos, [...] son hombres paganos que poseen alfabeto propio y tienen, según se dice, el Nuevo y el Viejo Testamento y las Vidas de los Padres así como ermitaños y casas construidas a manera de iglesias en las que rezan a sus horas; y cuentan que tienen algunos santos. Adoran a un solo dios, honran a Nuestro señor Jesucristo y creen en la vida eterna, pero no se bautizan en absoluto. Honran y respetan nuestras escrituras, aman a los cristianos y hacen muchas limosnas.<sup>38</sup>

En los confines, la mirada del franciscano encuentra la identidad. Elementos culturales de otras tradiciones, en este caso chinas, son interpretados desde la distancia y el deseo evangelizador, como signos del cristianismo. No puede entender desde otro lugar, ni basado en la mirada o recuerdos del Otro, por ello el fraile fusiona su tradición en las recurrencias de su memoria. La mirada crea y recrea. En automático, pueblos religiosos con libros sagrados entran como los aliados del cristianismo amenazado. La India Grande es el reino del Preste Juan, el cual ha librado batallas contra los sarracenos llamados etíopes y también le puso un freno a los tártaros; el rey cristiano utiliza la astucia: con un engaño los vence y así establece la supremacía de la tradición guerrera frente a los mongoles, que son quemados en el fuego griego. Nunca más se les molestó.

La gran pregunta que se hacían los cristianos sobre los mongoles era la naturaleza de sus creencias. Del Pian Carpine no tiene dudas:

Los tártaros creen en un solo dios que es también creador de todas las cosas visibles e invisibles, y que dispensa las venturas y desdichas que acaecen en este mundo, más no lo veneran con oraciones, alabanzas o ritual alguno.<sup>39</sup>

Un dios creador, oculto, trascendente, se encuentra fuera del mundo mongol, no opera en este mundo; pero sí lo hacen los ídolos de fieltro con figura humana; son ellos los que cuidan el ganado y otorgan diversas gracias. Además “veneran con

devoción al sol, la luna, el fuego, el agua y la tierra, ofreciéndoles las primicias de su bebida y alimentos y muy particular al alba, antes de comer o beber”.<sup>40</sup> Todos los paganismos, desde San Agustín, son iguales: adoran a los efectos, a las criaturas, pero no saben nada de la vida eterna ni de la condenación perpetua; no reconocen a un creador.

La sociedad mongola se tiene que evaluar dentro de los marcos de la moral cristiana, de ello depende su evangelización: “Aunque no guardan ningún mandamiento sobre la manera de hacer el bien o huir del mal, no obstante observan algunas supersticiones que dicen que es pecado cometerlas, las cuales se han inventado ellos o sus antepasados”.<sup>41</sup> El franciscano evalúa las buenas costumbres de los mongoles: son obedientes a sus amos, rara vez riñen de palabra, no hay robos, son muy amigos entre sí, no hay envidia, son muy sufridos, soportan fríos y calores, etc. Es decir, hay elementos para su conversión.

La descripción de los mongoles es para los reinos cristianos, para el uso y consumo de una nobleza obsesionada por la guerra. El franciscano la alimenta siendo la parte más significativa del relato: “en la guerra, los mongoles son los hombres más astutos del mundo, dado que hace cuarenta años y más que pelean con otros pueblos”.<sup>42</sup> El ejército mongol está organizado en decenas, como los romanos; utiliza arcos, espadas y caballos acorazados; es feroz ya que “somete a pillaje cuanto encuentra, y apresa o acuchilla a los hombres que pueda descubrir”;<sup>43</sup> asedia ciudades, usa el fuego griego con grasa de hombres, ya que quiere someter a todo el mundo bajo su dominio. El valor mongol sólo tiene freno ante la Cristiandad, de modo que se están preparando para la guerra: “Su propósito es eliminar de la tierra a todos los príncipes, nobles, caballeros, y hombres de pro”.<sup>44</sup> El franciscano está predicando en su contra ya que si no se les enfrenta “el culto de Dios quedaría reducido a la nada y nuestras almas perecerían y nuestros cuerpos padecerían más de lo que ima-

<sup>38</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 188.

<sup>39</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 171.

<sup>40</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 173.

<sup>41</sup> Pian, *Historia*, 1993, pp. 173-174.

<sup>42</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 207.

<sup>43</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 206.

<sup>44</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 2016.

ginar quepa”.<sup>45</sup> En ese sentido “Si los cristianos no quieren prestarse mutua ayuda, será destruida la tierra que ataquen”.<sup>46</sup>

El guerrero de Dios les indica a los señores feudales de la guerra cómo atacar a los tártaros: con arcos buenos y fuertes ballestas para provocarles miedo, saetas al rojo vivo, lanzas con garfio para poder desmontarlos, etc.; se debe organizar la hueste por múltiplos de diez; elegir bien el campo de batalla; resguardar los castillos para grandes asedios, construir fosas; en fin, parece que han leído el antiguo manual de Vegetio. El franciscano conoce sus limitaciones, los presenta como consejos que los señores de la guerra evaluarán.

Carpine realiza la narración del Otro desde el horizonte del peligro. El pueblo mongol es una tremenda amenaza: no está sometido. Pero su interpretación lo baja al suelo, se vuelven hombres que pueden ser enfrentados en el campo de batalla; su mirada evangélica sólo muestra las cosas rescatables, lo que puede servir para su conversión. La censura sobre las creencias nefastas ayuda a construirles un halo de monstruosidad, sin embargo, les da un rostro semihumano que el cultivo de sí cristiano puede modelar.

La embajada de Guillermo de Rubrock fue concebida por el monarca francés san Luis. De origen flamenco, peleó en Egipto contra el infiel; fue un sujeto “que ha visto” y luchado desde varias fronteras la expansión del cristianismo. Su viaje abarcó de 1253 a 1255. Desde Siria escribe su *Itinerarium*: su mirada es amplia, horizontal; su pluma rítmica, capaz de transmitir múltiples sucesos de su experiencia. Acerca al Otro al mundo de la corte: escribe para la mirada del rey San Luis. En su encuentro con la otredad se apoya en una autoridad para ejercer la mimetización: en *Eclesiástico 1* “Pasaré a tierra de pueblos extraños, en todo probaré lo bueno y lo malo”. Todo un *principio etnográfico* para transitar por tierra de infieles. Pero es un visitante encubierto; sabe fingir, su travesía no debe ser interpretada como una embajada; en su camino decía a todos cuantos se cruzaba que “iba a tierra de infieles

en cumplimiento de la regla de nuestra Orden”. La tradición evangelizadora es un buen pretexto para avanzar hacia su objetivo: el Kan.

Desde el comienzo le queda claro que avanza hacia los confines: “me pareció que entrábamos en otro mundo”. Un horizonte distinto al de los castillos y fortalezas: es un territorio móvil, sin fronteras; el espacio se vuelve un peregrinar hacia otra corte desconocida. La mirada desconoce el hábitat ya que “en ninguna parte tienen los tártaros una ‘ciudad permanente’ e ‘ignoran la de mañana’”. Las casas son armadas dentro de una concepción de un territorio efímero. Le saltan a la vista las costumbres culinarias “comen sin distinción toda carroña, y entre tantos rebaños y ganados es fuerza que mueran muchos animales. No obstante, durante el verano, mientras dura el *cosmos*, esto es, la leche de yegua, no se cuidan de otro alimento”. El franciscano prueba, observa y recuerda. Registra en su memoria las cosas que se le presentan: algunos no lavan la ropa “ya que dicen que Dios se irrita y truena si se la cuelga a secar; y es más, azotan a las mujeres que la lavan, y se la quitan”.<sup>47</sup> En las costumbres del Otro todo tiene explicación.

Cuando un fraile viaja, predica; Rubruc no es la excepción: ante infieles, sarracenos y mongoles hace escucharse por mediación de un traductor. Misterios de la fe, la Trinidad, el Evangelio, todo se puede enunciar para un público pasivo que, según él, en su momento escucha, baja la cabeza y reflexiona. Pero a este fraile avezado no se le engaña tan fácil, después de varios sermones enunciados para las masas, le comenta al rey:

Lo que más me molestaba era que, cuando quería pronunciar algún sermón para edificarlos, mi interprete decía: “No me hagáis predicar, porque no sé traducir tales palabras”. Y decía la verdad, pues después, cuando empecé a comprender un poco su lengua, me percaté de que, cuando yo decía una cosa, él traducía justo la contraria, según le viniese en gana. Advirtiendo entonces el peligro de hablar por su boca, decidí callar.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 216.

<sup>46</sup> Pian, *Historia*, 1993, p. 217.

<sup>47</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 304.

<sup>48</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 315.

*Traductore, traidore.* Está predicando en el desierto entre sordos y ciegos, sin embargo, su finalidad no es esa, tienen que llevar la carta del rey, es un vehículo. Su testimonio es para el oído del monarca. En ese sentido le hace guiños para alentar su estatua real: en plena corte de Sartac se le preguntó quién era el mayor señor entre los francos

Respondí: “El emperador si tuviera sus dominios en paz”. “No”, replicó, “sino el rey”. En efecto, había oído hablar de vos al señor Balduino de Hanonia. Asimismo encontré allí a uno de los compañeros de David, que había estado en Chipre y le había contado a Coyac todo lo que había visto.<sup>49</sup>

Gloria eterna a san Luis, no pudo escapar al siglo de disputa por el poder. Por el Otro se despliega la memoria feudal, la de la proeza y la gloria: la fama occidental.

En los confines del mundo encuentra idólatras, viven mezclados en ciudades con sarracenos y nestorianos; su tarea es explicárselos al mundo. El franciscano se aventura a sus templos, cuenta que:

Entre en dos de ellos para ver sus locuras. En el primero me topé con un hombre que tenía una crucicita pintada con tinta en el torso de la mano, por lo que supe que era cristiano, ya que a todas mis preguntas me respondía como tal. Y así le interrogué: “¿Por qué no tenéis aquí una cruz y una imagen de Jesucristo?” Y él me replicó: “No tenemos esa costumbre”.<sup>50</sup>

La mirada reconoce símbolos, el universal cristiano se encuentra en todos lados, incluso entre los infieles. Dentro de la lógica cristiana todo quedaba claro: “Deduje en consecuencia que eran cristianos, pero que habían olvidado la fe por falta de doctrina”. Los niveles de experiencia visual dan la pauta para comprender lo nuevo, generan certidumbre en la visión, nominan lo extraño y le dan posibilidad de existir. Dentro del templo se tenían que encontrar símbolos perdidos y mal comprendidos, que sólo su tradición podía interpretar correctamente:

Ví allí, en efecto, detrás de un arca que les sirve de altar, sobre la que ponen lámparas y ofrendas, una imagen con alas como la de San Miguel, y otras como de obispos con los dedos puestos en ademán de bendecir.

Ver, reconocer, encontrar la tradición en el ídolo. Él mismo *vio* dentro de los templos a un ídolo principal “de tamaño igual a como se pinta a San Cristóbal”. Y cómo no va a haber confusiones, si “Todos rezan mirando al aquilón con las manos juntas, y postrándose de rodillas en tierra, apoyando su frente en las manos”. Una fusión de horizontes se establece ante sus ojos: “adonde quiera que vayan llevan siempre entre sus manos una sarta de cien o doscientas cuentas, igual que nosotros llevamos el rosario, y rezan a todas horas la jaculatoria *on meni battam*, es decir, ‘Señor, tú lo sabes’, según me lo tradujo uno de ellos; y esperan tantas recompensas de Dios como veces recuerdan a Dios al pronunciarla”.<sup>51</sup> Estos sacerdotes vestidos de azafrán tienen enormes similitudes con los frailes, ya que al verlos con la barba afeitada “me parecieron franceses” y no se equivoca, salvo que de otra tradición. Sus ropas son como las del diácono en cuaresma.

El franciscano no se podía quedar con la tentación, se acerca a los sacerdotes y les pregunta qué creen acerca de Dios

Me respondieron: “No creemos sino en un solo Dios”. Yo insistí: “¿Creéis que es un espíritu o algo corpóreo?” Contestaron: “Creemos que es un espíritu”. Y yo: “¿Creéis que alguna vez tomó la naturaleza humana?” Me replicaron: “De ninguna manera”. Entonces argumenté: “Puesto que creéis que hay un solo dios y que es espíritu, ¿por qué le hacéis imágenes corporales y en tan gran número? Además, y dado que no creéis que se haya hecho hombre, ¿por qué le elegís estatuas de hombre y no de animal?”<sup>52</sup>

<sup>49</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 319.

<sup>50</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 343.

<sup>51</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 347.  
<sup>52</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 348. El referente real no importa, ya sean budistas o tibetanos, el occidente medieval los desconoce: bajo la mirada del lector de la época, son sólo idólatras, con costumbres en algún grado similares y, por ende, con amplias posibilidades de evangelización o de pacto.

El pagano tiene símbolos parecidos, el peso del tiempo logró desfigurarlos, confundirlos, la mirada cristiana sólo encuentra lo verosímil, la pregunta se formula para encontrar la identidad perdida. Los sacerdotes paganos responden sobre el origen de su idolatría: “No representamos con estas figuras a Dios, sino que, cuando un hombre rico muere entre nosotros, su hijo o su mujer o su amigo, manda que se esculpa la imagen del muerto y la pone aquí, y nosotros la veneramos para honrar su memoria. Yo les dije: ‘Entonces no lo hacéis más que para adular a los hombres’. ‘No’, me replicaron ‘sino para honrar su memoria’”. La idolatría en todos los lados es igual: el canon bíblico, patrístico, y la tradición evemerista han enseñado que son hombres venerados por sus acciones, sólo eso, memoria, carne muerta labrada en piedra. Hasta los infieles lo saben y reconocen. Los iugures son también pueblos que tienen la misma idea en un solo dios. Pensar que existen cristianos en los confines significa encontrar aliados para la guerra. En Rubruc sigue estando presente el reino del Preste Juan, no identificado, en las lejanías, con descendientes, pero existe por los ojos de otros, es un reino para el oído y una vista a vuelo de pájaro, distante: la tierra de los *naiman*. Deseo más que realidad, afirmación de su existencia en su enunciación.

En el relato del viaje se encuentran presentes al menos tres otredades paralelas a los tártaros: los *idólatras* de distintas clases, casi proto-cristianos, seres salvajes o bárbaros que cumplen la función de ser la diferencia, lo exótico en la travesía; la mirada los recorre encontrando recurrencias, identificando, estableciendo diferencias. Los *sarracenos*, la estirpe maldita de la cual no se habla, es el gran enemigo, el bastión a destruir, aquellos que no merecen vivir y que no son dignos de que los ojos se detengan en ellos. Y los *nestorianos*, unos “supinos ignorantes”, que el autor desprecia por sus errores:

pues dicen los oficios y tienen sus libros sagrados escritos en siríaco, lengua que desconocen, por lo que cantan sus rezos como lo hacen entre nosotros los monjes que no saben latín. Esta es la causa de que estén totalmente degenerados. Son los hombres más logrereros y borrachos del mundo e incluso algu-

nos, que viven con los tártaros, tienen varias mujeres como ellos. Cuando entran en la iglesia se lavan las extremidades inferiores como los musulmanes, comen carne los viernes y celebran ese día sus *franchelas* a la usanza sarracena.<sup>53</sup>

En Oriente hay gran cantidad de iglesias nestorianas, pero el franciscano tiene claro que en ellos no se puede confiar, duda sobre las afirmaciones de que el Kan esté bautizado por ellos: simplemente no les cree.

El camino hacia la corte del Kan es peligroso, el franciscano duda incluso de las *autoridades*, como Isidoro, pues lo que ve no es lo que se encuentra en el libro, no hay hombres monstruosos, pero sí maravillas: cerca de Catay “hay una provincia en la cual todo hombre que entre continúa teniendo la edad que tenía cuando entró, sea ésta cual fuere”. Sin la protección cristiana, el demonio está anidado en los confines del espacio. Cerca de la corte se tiene que cruzar por una “garganta a través de peñascos pavorosos”. En esa geografía casi infernal, se le ruega que rece una jaculatoria para ahuyentar a los demonios, pues “en aquel paso los diablos acostumbran a arrebatar de repente a los hombres, y no se sabía qué les sucedía después; otras veces cogían el caballo, perdonando la vida de quien lo montaba, y otras le arrancaban al jinete las entrañas, dejando el cadáver sobre la silla; y ocurrían allí con frecuencia muchas desgracias de este jaez”.<sup>54</sup> La fe guía la mirada.

El soldado de Dios, pese al deseo del monarca de pactar con el Kan para luchar contra los enemigos de la cruz, detesta a sus interlocutores. Comenta que “si se me concediera permiso, iría por el mundo entero predicando la guerra contra ellos en la medida de mis fuerzas”.<sup>55</sup> Pero no es un *milites*, su principal arma es la fe, el *logos* verdadero, la teología. Su arena para batirse en duelo es el debate teológico: acabar con el Otro en el ardor de las palabras. En ese sentido, la corte del Kan se vuelve el escenario donde se lleva a cabo un debate que generará tradición: un cristiano frente a los paganos, cara a cara expo-

<sup>53</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 353.

<sup>54</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 355.

<sup>55</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 361.

niendo su interpretación, y como en los juicios de Dios, la verdad sale a flote. Primero se convierte en el árbitro de un debate entre un monje y un sacerdote: el fraile encuentra que detrás de las posiciones del primero sólo se encuentra la herejía maniquea, aquel imaginario que el cristianismo ya venció y cuya tradición de refutación se transforma en dogma, para eso está curtido. Al ignorante de la verdad en tierras tártaras lo amonesta fuertemente:

Al oír esta herejía maniquea y con qué descaro y cuán en público la proclamaba, lo regañé con dureza, diciéndole que pusiese un dedo sobre su boca porque desconocía las Escrituras, y que se abstuviera de proferir palabras por las que podía incurrir en pecado. Él empezó a burlarse de mí porque no sabía la lengua tártara. Por tanto, me separé de él y volví a nuestro albergue.<sup>56</sup>

La victoria es personal, el Otro no entiende, pero la verdad está con el polemista cristiano.

Ante la corte del Kan Mangu, Rubruc se presenta como un embajador de la palabra divina, pero el Kan tiene una amplia oferta religiosa a su alrededor: nestorianos, sarracenos y tuinos, es decir idólatras. El Kan quiere saber cuál de todas las religiones es la mejor y verdadera. El debate es un ejercicio retórico para dos monarcas, san Luis como destinatario y el Kan como figura de autoridad en el relato. Una puesta en escena para convencer de la supremacía del cristianismo frente a todos. La arena es el debate que tiene que pasarse por escrito para que el Kan evalúe. El franciscano está en sus terrenos, sólo Dios pudo concebir haber “inspirado esta idea en el corazón del Kan”.<sup>57</sup> Todo debía hacerse mediante embajadores, con preguntas por escrito en los marcos de una rancia burocracia.

Los cristianos tienen que aliarse, pese a las diferencias, con los nestorianos. El fraile logra conciliar, debido a la ignorancia en cuestiones teológicas de sus aliados, un frente contra los idólatras que él

encabeza. El principal objetivo es mostrar los orígenes de la idolatría: la otredad se domestica al ser enunciada. Un pedagogo enseñando a otros cristianos con menor formación intelectual. Una vez reconocida su supremacía se enfrenta a sarracenos e idólatras. Los escribanos mandados por el Kan son los jueces y transcritores del evento. Un gran combate para los ojos de san Luis. Los temas son apasionantes: la creación del mundo y el destino del alma después de la muerte; sin embargo, uno está por arriba de todos: la naturaleza de Dios.

Así pues, le dije al susodicho *tuino*: “Nosotros creemos firmemente en nuestro corazón y confesamos por nuestra boca que existe Dios y que no existe sino un solo Dios, uno en perfecta unidad. ¿Tú en que crees?” Él me respondió: “Los necios afirman que no existe sino un solo Dios, pero los sabios sostienen que existen muchos. ¿Acaso no hay en tu tierra grandes señores y no hay aquí un señor más grande, Mangu Kan? Pues lo mismo sucede con los dioses, que en cada región hay uno diferente”. Yo les contesté: “Pones un mal ejemplo al parangonar a los hombres con Dios, pues entonces cualquier hombre poderoso en su tierra podría ser llamado Dios”.<sup>58</sup>

Les responde con las antiguas sentencias que alaban a Dios por su omnipotencia, por ser el origen de la sabiduría, por ser bueno y dador de vida, etc. Los infieles no se quedan atrás: afirman que hay un dios en el cielo y un sinfín de dioses inferiores. Como en toda la historia del cristianismo surge el problema del mal: ¿de dónde viene? El fraile afirma que no de Dios y eso los hace entrar en el silencio. La omnipotencia también es el gran tema, al ser negada por los paganos, el fraile responde: “Al establecerse el silencio argumenté: Entonces, ninguno de tus dioses puede salvarte de todos los peligros, ya que puede darse una ocasión en la que no tenga poder. Además nadie puede servir a dos amos, entonces ¿cómo puedes tu servir a tantos dioses en el cielo y en la tierra?”.<sup>59</sup> El pagano responde con mutismo, se ha quedado sin palabras entre las carcaja-

<sup>56</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 390.

<sup>57</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 409.

<sup>58</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 412.

<sup>59</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 413.

das del público. Silencio, desde ahí le toca escuchar. Ante la avalancha de predicación, ante el silencio del auditorio, el *logos* había vencido, pero aun así “nadie dijo Creo, quiero hacerme cristiano”. Después de la gran victoria, la celebración, “todos a beber”.

La victoria lo condujo delante del Kan y él le expuso su fe: “Nosotros los moal’, dijo, ‘creemos que no hay sino un solo dios, gracias al cual vivimos y morimos, y a él dirigimos en derechura nuestro corazón”. El Kan es presentado como un monarca educado, su saber tiene resonancia:

Pero como Dios ha dado a la mano varios dedos, así también ha dado a los hombres varias sendas. A vosotros os dio Dios las Escrituras, y vosotros los cristianos no las guardáis, pues no encontráis en ellas que se deba criticar al prójimo; ¿o sí? [...] Asimismo tampoco encontrarais en ellas que sea lícito prevaricar la justicia por dinero [...] En resumen, que Dios os dio las Escrituras, y vosotros no las guardáis; a nosotros nos dio los adivinos, y nosotros cumplimos lo que nos mandan, y vivimos en paz.<sup>60</sup>

Desde Salomón todos los monarcas son sabios, y qué mejor que predicar con la figura del Kan los males de la cristiandad. ¿Qué habrá pensado san Luis de su posible aliado? El franciscano le pone un espejo que resalta los defectos de aquellos que van a predicar y que no cumplen. El camino mongol está errado, pero lo respetan. No es una descripción, es la crítica hacia una sociedad por un fraile. Mirar al Otro siempre se hace desde sí mismo.

El mensaje del Kan para la cristiandad es claro: “si no quieren obedecer y tratan de juntar un ejército contra nosotros, oiréis y veréis que tendrán ojos y no verán, y que cuando quieran asir algo, carecerán de manos; y que cuando quieran andar carecerán de pies. Esta es la orden del Dios eterno”.<sup>61</sup> Ni amigos ni aliados, la carta expresa que hay que vivir en sendas distintas, pero el mongol está errado.

## EPÍLOGO

El lugar de enunciación es fundamental para comprender los discursos del pasado. Las descripciones sobre otros pueblos no flotan sobre marcos de certeza positivista, están ancladas al mundo que las produjo y a sus “regímenes de verdad” que las tejieron. Una compleja cocina de la escritura ha horneado platillos de alteridad enmarañados, armados para otros gustos, con añejas recetas. La disección de los relatos permite comprender que en el acto de la enunciación hay una política: *hacer ver* un grupo en particular, en el marco de su cosmovisión; allí el mundo relatado dialoga con el mundo que relata, encuentra su verosimilitud sólo en el destinatario. Representar es un acto político.

Las retóricas que cuentan la alteridad mongola serán de larga duración. Los *tropos* se replicarán de forma eficaz en otros contextos culturales.<sup>62</sup> El éxito consiste en que a través de ellas el cristianismo puede pensar y comprender otros pueblos. La mediación entre el grupo y la comprensión se tematiza bajo una serie de recurrencias: la otredad cultural es un peligro ambiguo, es una *interrogante* a tematizarse, visibiliza lo que esconde, o bien, es una *esperanza* en la integración cristiana del mundo, *existe para ser evangelizada*; la otredad es una *oportunidad* para el occidente cristiano, una ayuda contra el infiel o una posibilidad de crecimiento de la fe; en el Otro se encuentran *elementos rescatables* que ayudan a predicar con él, el mundo que se ha perdido o que no ha llegado. Las diferencias culturales en el fondo son *errores*, desviaciones de la verdad intemporal que produce idolatría. Constituyen esquemas estructurantes para comprender la alteridad.

¿Hasta dónde esas retóricas constituyeron una memoria de la orden franciscana? Quedaron representadas y atrapadas en los textos. ¿Esas sendas discursivas acompañaron a la orden en la evangelización de América? Una diferencia fundamental, para poder pensar las escrituras franciscanas en la larga duración, consiste en atender las condiciones sociales de producción de esos

<sup>60</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 414.

<sup>61</sup> De Rubruc, *Viaje*, 1993, p. 424.

<sup>62</sup> Véase: Dawkins, *Gen*, 1993. La capacidad mimética se replica por su eficacia, en este caso, es un mecanismo para *hacer ver*.

escritos. Franciscanos y mongoles se enfrentaron en el siglo XIII desde una posición sociológica de *horizontalidad de la mirada*: los mongoles son el imperio al cual van los franciscanos para ser los ojos de la cristiandad, e informar; su escritura visibiliza el peligro. En el Nuevo Mundo la escritura franciscana se enmarca en la “conquista espiritual”, en ella emergen los mismos temas, pero radicalizados. Se escribe para evangelizar al Otro, en su calidad sociológica de *vencido*. La *verticalidad de la mirada* es total y avasalla la diferencia. El camino para instituir las nuevas memorias indígenas en el siglo XVI encuentra un lazo genealógico en esas retóricas mongolas y sus formas para pensar la alteridad. La escritura cristiana sobre la otredad cultural se encuentra atrapada en esos tropos generativos.

#### FUENTES

- Biblia de Jerusalem*, 4 vols., Barcelona: Folio, 2006.
- Borja Gómez, Jaime Humberto, “La escritura de un texto de Indias”, en *Historia y Grafía*, núm. 10, México, 1998.
- Cahen, Claude, *Oriente y Occidente en tiempos de las cruzadas*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Carozzi, Claude, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, Madrid: Siglo XXI, 2000.
- Cavallo, G. y Chartier, R., *Historia de la lectura en el mundo occidental*, México: Taurus, 2006.
- Cohn, Norman, *En pos del milenio*, Madrid: Alianza, 1981.
- Dawkins, Richard, *El gen egoísta*, Barcelona: Salvat, 1993.
- De Rubruc, Guillermo, *El viaje de Fray Guillermo de Rubruc*, en Juan Gil, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid: Alianza, 1993.
- Duby, Georges. “Los feudales”, en *Obras selectas de Georges Duby*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Europa en la Edad Media*, Barcelona: Paidós, 2007.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1993.
- Garin, Eugenio, *La educación en Europa 1400-1600*, Barcelona: Crítica, 1987.
- Gil, Juan, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid: Alianza, 1993.
- Guriévich, Aron, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid: Taurus, 1990.
- Hartog, François, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Heers, Jacques, *Marco Polo*, Madrid: Ediciones Folio, 2004.
- Julián, Fray, *Carta sobre la vida, secta y origen de los tártaros*, en Juan Gil, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid: Alianza, 1993.
- Le Goff, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona: Juventud, 1969.
- \_\_\_\_\_, *San Francisco de Asís*, Madrid: Akal, 2003.
- McGinn, Bernard, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Barcelona: Paidós, 1997.
- Milhou, Alain. *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid: Museo Casa de Colón, 1983.
- Paul, Jacques, *Historia intelectual del Occidente Medieval*, Madrid: Cátedra, 2003.
- Pérez Cortés, Sergio, “El monje medieval ante su página”, en *Historia y Grafía*, núm. 10, México, 1998.
- Phelan, John, *El Reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México: UNAM, 1972.
- Phillips, J. R. S., *La expansión medieval de Europa*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Pian del Carpine, Fray Juan del, “La historia de los mongoles”, en Juan Gil, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid: Alianza, 1993.
- Reeves, Marjorie, “Pauta y propósito en la historia: los periodos de la Baja Edad Media y el Renacimiento”, en Malcon Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, México: Tava, 1993.



Saranyana, Josep Ignasi, “Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva”, en *Teología y vida*, vol. XLIV, 2003.

Spiegel, Gabrielle, “Historia, historicismo y lógica social del texto en la edad media”, en Françoise Perus, *Historia y literatura*, México: Instituto Mora, 1997.

T’Serstevens, A., *Los precursores de Marco Polo*, Barcelona: Orbis, 1998.

Vauchez, André, “Nacimiento de una cristiandad”, en Jean-Pierre Poly, André Vauchez y Robert Fossier, *El despertar de Europa, 950-1250*, Barcelona: Crítica, 2000.