

Viajeros catalanes a Ultratumba

JUAN MIGUEL RIBERA LLOPIS

Andar en los entresijos de la coordinación de este coloquio —debo confesarlo— me ha permitido una pequeña ventaja que espero saber aprovechar a favor de nuestra reunión y no para falsos lucimientos propios. Me refiero a que, desde los primeros contactos, fui sabiendo a que puntos de destino irían haciendo llegar los demás compañeros los viajes, viajeros y textos por ellos tratados. Esa información la aproveché no para marcarme un punto en cuanto al exotismo del destino por mí elegido, sino para buscar aquel que corroborara el criterio de la organización de nuestro encuentro: dar una imagen lo más completa posible de la noción de *viaje* y del género a través del cual se expresó para el mundo románico medieval. En esa línea, y como además yo debía tratar la tradición catalana, podía haber elegido entre la documentación diplomática, cronística, narrativa o cartográfica que, hasta finales del cuatrocientos, nos acercara a las aventuras y experiencias que, relatadas o sólo aludidas en catalán, se mueven en el espacio mediterráneo, costean el Atlántico o se pierden Asia y Africa adentro. Pero elegí otra meta existente para el hombre medieval, que no reiterara rutas mucho mejor tratadas por otros conferenciantes y que completara, no obstante, tanto la imagen del horizonte medieval que aquí intentamos diseñar como una particular concepción de la posible retórica del *libro de viajes* que en el ánimo de todos está el ir delimitando.

Ese destino que —habría que plantear ya— lleva implícito el regreso, sin el cual pocos viajes tienen sentido, es el del espacio donde reposan los bienaventurados o sufren los condenados tras su muerte, el Más Allá, Ultratumba. Un espacio que, con no pocos antecedentes orientales, greco-latinos y también célticos, se va configurando a lo largo del Medioevo como ha estudiado J. Le Goff (1985) atendiendo a la génesis del Purgatorio, uno de los tres planos de Ultratumba junto al Infierno y el Paraíso; un espacio hacia el cual cultura y sociedad medievales necesitan lanzar unos caminos, unos nexos que le concedan toda la información preparatoria posible. Unos caminos en los que no dudará poner a ciertos emisarios para que cumplan con su papel de informante; unos caminos, advirtamos de antemano, en los que se colocan voluntariamente algunos posibles emisarios con tal de regresar con información para provecho propio. En ese sentido la visita a Ultratumba puede —no siempre— someterse a la dinámica que lleva implícita la idea del *viaje* y expresarse mediante la retórica que se utiliza para relatar una trayectoria en el espacio y en el tiempo reales puesto que la existencia de ese transmundo es real para el hombre medieval. H. R. Patch (1983: p. 142) puntualiza que el Paraíso era para los espíritus cristianos una realidad material, remota a la vez que posible de alcanzar, tanto como lo eran algunas maravillas que los viajeros relataban al regresar de Oriente; en el Oriente, podemos añadir, aparece ubicado el Paraíso cartográficamente. De hecho, conscientes o inconscientes, esos *viajeros* no hacen

sino verificar esa existencia. Pero si es hacia ese campo hacia donde queremos adentrarnos siguiendo sus pasos, me parece necesaria una aclaración genealógica y alguna puntualización metodológica.

Si todo esto lo planteamos sobre documentación catalana, veremos que dicha tradición se mueve en las constantes pan-románicas, no pocas de cuyas formulaciones y textos fundamentales se vertieron al catalán. Bajo el título *Llegendes de l'altra vida*, R. Miquel i Planas (1914) publicó la traducción de *Viatge del cavaller Owein al Purgatori de Sant Patrici* de Huch de Saltrey por Fr. Ramon de Tàrrega (1320), las versiones anónimas de la *Visió de Tundal*, la *Visió de Trictelm*, la *Aparició de l'esperit de Guido del Corvo* y un apéndice con fragmentos de un texto perdido, posible glosa de los textos más conocidos, además de otros dos textos posteriores que ya trataremos aquí (v. esq. I). En una u otra lengua romance, en latín previamente, todos esos títulos ampliamente divulgados componen el *corpus* de la llamada *literatura de visiones*. Ahora bien, ante esa categórica clasificación, pienso que hay que practicar una urgente parcelación. Al revisar M. R. Lida de Malkiel (1983) la traslación literaria del trasmundo en el marco hispánico y referirse a los textos catalanes, incluye toda una serie de textos —v. esq. II— que son claramente alegorías del mundo de los sentidos y de la naturaleza humana. Para nada persiguen una visión, ni siquiera dramatización, del Más Allá como, ortodoxa o heterodoxamente, si hacen otros textos. La anterior inclusión me parece equivocada. Una cosa es que, como muestra el ensayo de H. R. Patch (1983) previo a su apéndice, motivos coincidentes se intercambien entre la *literatura de visiones* y la *poesía lírico-alegórica*. Otra cosa que sean identificables. Si así fuera, ¿por qué no incluye, creo, *Cobles de la divisió del regne de Mallorques* de Anselm Turmeda? Ella misma acaba hablando de «tenue eco de las concepciones de ultratumba...» y de «...motivos del trasmundo asociados a la lírica amorosa» (M. R. Lida del Malkiel, 1983: pp. 391, 402) al hablar de textos castellanos equivalentes.

Hecha esta delimitación, pienso que cabe una ordenación interna de la *literatura de visiones* que a su vez habrá que subdividir (v. esq. III). De acuerdo con el esquema adjunto y atendiendo a los títulos catalanes que doy como muestra, debe acatarse la existencia de dos tipos de visión, la *visión literaria* y la *visión real* y esto atendiendo al siguiente doble intento de definición:

- *Visión literaria*: La que implica la recreación de un Más Allá que se sabe recompuesto mediante elementos ya codificados por las tradiciones culta (referentes greco-latinos o artúricos) y popular (referentes folklóricos).
- *Visión real*: La que implica la constatación del Más Allá religiosamente ortodoxo y a partir, casi siempre, de la experiencia personal.

Siguiendo sobre el esquema, creo que los textos clasificables en cada una de esas categorías son factibles de reorganización, pensando, como ya advirtiera A. Pacheco (1971: p. 33, n. 1), en la distinción entre *viajes* y *visiones*. Estableceremos una doble subcategoría, la de la *visión pasiva* (sin desplazamiento) frente a la de la *visión activa* (con desplazamiento). En la *visión pasiva* el visionario recibe la visita del emisario ultraterreno que traslada ante sus ojos el espectáculo o alguno de los componentes de Ultratumba. Estamos aquí muy cerca del espectador pasivo que se contenta con la imagen que del paraíso de las Seychelles le pueda transmitir el mejor o más deficiente vídeo promocional que se le suministre. En la *visión activa* el visionario se convertirá en emisario en la medida en que ha de *vijar* hasta un

Más Allá cuya descripción él mismo transmitirá a su regreso. Por seguir con el fácil símil anterior, estamos del lado del aventurero actual —dentro de un orden— que necesita pisar las blancas arenas del Índico para volver con una experiencia íntima y que, de acuerdo con su carácter o urgencia, relatará o no a los demás. En uno y otro caso, tanto el hombre medieval que va hacia Ultratumba como el hombre post-moderno que vive su fragmentario paraíso, uno y otro se someten a la experiencia del viaje, real para el uno y para el otro de acuerdo con los consensos de su época.

Si, dados nuestros intereses, nos quedamos con los textos que se instalan en la subcategoría de las *visiones activas*, ya sean *literarias*, ya sean *reales*, veremos que el *viaje* como tal concepto aparece en el texto y que el acceso al mundo ultraterreno se da como una escala más en un determinado momento, precedido en muchas ocasiones de un súbito cansancio, de algún ejercicio ritual o de la presencia de algún misterioso guía. Atendiendo en primer lugar a los ejemplos de *visiones literarias* de tipo *activo* lo podemos constatar fácilmente. En la novela *Curial e Güelfa* (L. III), «Curial», tras su visita a los Santos Lugares y de regreso a Alejandría, se detendrá en Grecia, turista curioso por visitar los lugares míticos de la antigüedad clásica. Cerca del templo de Apolo le vencerá el cansancio y, a través del sueño, visitará el Parnaso, de donde regresará con un signo probatorio de su desplazamiento —la corona de laurel, envuelto en perfumes y «...en lo front un cartell que deia: “Millor e pus valent entre los cavallers, e major de tots los poetes e oradors qui viu són”» (p. 269)—. Después, «...navigaren molts jorns, pròsperament e salva» (p. 270).

En *La faula*, el propio autor, Guillem de Torroella, mañana de San Juan, sale a caballo desde Sóller hasta el puerto de Santa Caterina. Desmonta y sube a una roca que resultará ser una ballena. Sobre su lomo rebasará Menorca y seguirá hacia Oriente hasta que, ya medianoche, la ballena encalle y el autor-protagonista se encuentre en una tierra misteriosa —identificada con Sicilia—, llena de elementos mágicos, donde visitará a «Morgana» y «Artús», cuyas nuevas espera la caballería y que ahora el mallorquín podrá trasladar. Y podrá hacerlo porque la ballena lo devolverá al puerto de origen.

Con estructura y referentes de orden folklórico, una y otros más esquemáticos que los anteriores, en su *Conte (Terç del Chrestia, cap. CXI)* hace Francesc Eiximenis que el siervo de su relato se traslade mediante encantamientos de su señor a la corte francesa de la que será rey. Allí se dirigirá seguidamente su señor que vivía en Tolosa para probar su fidelidad y sentimientos. Ante el desprecio del efímero rey, el desencantamiento los devuelve súbitamente a la Tolosa inicial del relato, donde, por las palabras indignadas del señor, el siervo sabrá que este último le visitó en su despótico reinado. No se trata propiamente de un desplazamiento a Ultratumba pero hay ciertas equivalencias y el esquema es similar. No es punto que se desarrollará aquí aunque podría hacerse a partir de la contemplación de las *estructuras de lo maravilloso* y de los cruces y préstamos entre las diversas soluciones tal y como queda propuesto por G. Durand (1982). Soy consciente, no obstante, de poder estar cayendo, aunque en otra dirección, en el desarrollo de otra manipulación genealógica semejante a la antes planteada ante los criterios de M. R. Lida de Malkiel.

Ahora bien, pienso que hay que llegar al círculo concéntrico de toda la precedente revisión de material e instalarse en el campo de constatación que componen las *visiones reales* de tipo *activo*. Parece lógico pensar que ha de ser aquí donde los

ejemplos elegidos desarrollen unos niveles de verosimilitud a la hora de llevarnos a la visión ultraterrena que acerquen esos textos a la retórica y tensión literaria con que en otros textos se nos puede conducir a geografías más terrenales pero igualmente desconocidas para el receptor.

Volviendo a los títulos ordenados en el esquema adjunto, me decido a dejar *Livre del romiatge del Venturós Pelegrí* entre la *visiones reales* de tipo *pasivo* porque si bien el peregrino que narra en primera persona va desde París a Lombardía, camino de Roma, y, pasada Pavia, refugjándose de una tormenta, acaba entablando diálogo con un alma en pena que le informa detalladamente, en cualquier caso él no se traslada al espacio del que se le habla. No se mueve de debajo del pino que le sirvió de abrigo y sólo acabada la conversación seguirá su camino. Aquí Ultratumba no es una etapa en el viaje en sí. El peregrino acoge esa presencia y su mensaje como Bernat Metge escucha en *Lo Somni* la descripción que «Orfeu» le hace del infierno o como Francesc de Moner atiende al alma de «Oliver» en su particular novela sentimental, si nos ceñimos a las *visiones literarias* de tipo *pasivo*. Al margen de su marco literario, la visión del «Venturós Pelegrí» para nada se diferencia de las actas eclesiásticas sobre visiones editadas por W. A. Christian Jr. (1981).

En cambio es algo más compleja la clasificación del *Testament de Bernat Serradell de Vic*, texto del cual ya A. Pacheco (1971: p. 35) advierte que es «...una solució de compromís entre *viatge* i *visió*, gràcies a la qual la narració serà formalment ambigua». La complejidad que yo advierto es que si bien en este caso el viajero regresa del otro mundo por su propio pie,

«e · z eu qui viu tot lo portal
de bat en bat.
metí dessus lo forrolat
secretament,
e · z a gran pas, cuytadament,
per escapar,
tota la nit vau caminar
tro fuy ací.
E veus ço qu · ez stat de my» (vv. 1465-1473).

su acceso a él se da durante la crisis de fiebre que le retiene en cama, aunque después advierte al lector que será llevado a la presencia de los santos «en cors e en arma...» (v. 745) (v. A. Pacheco, 1971: pp. 35, 37). Ante esa duplicidad, creo que son la intención y la tensión narrativa del texto las que lo arrastran, por los rasgos que después entresacaré, a incidir más en el *viaje* que en la *visión* hasta permitir vislumbrar lo que, con otras palabras, se pudiera entender como el paseo de un embrionario pícaro por Ultratumba (v. A. Pacheco, 1971: p. 48). Es por ello por lo que me inclino abiertamente a incluirlo entre las *visiones reales* de tipo *activo*, junto a los otros dos títulos que con todo derecho hay que clasificar aquí, y porque, ya con los tres, se podrá advertir otro aspecto interesante que cada uno de estos textos ataca de forma particular. Habrá que practicar, no obstante, un breve acercamiento a los otros dos textos a los que ahora llegamos:

— *Viatge del vescomte Ramon de Perellós i de Roda fet al purgatori nomenat de Sant Patrici*: Ante posibles sospechas de implicación en la muerte de Joan I, Ramon de Perellós concibe un viaje real a través de Francia e Inglaterra, hasta Irlanda, que relata en primera persona en su texto, interpolando secuencias del

texto de Huch de Saltrey sobre el origen del Purgatorio de San Patricio, hasta llegar a las puertas que a él conducen y donde el autor asume los episodios visionarios de dicho modelo, incluyendo una interpolación fundamental: la presencia, entre otros conocidos suyos, de Joan I que le tranquiliza sobre su destino eterno. Vuelto de la fosa santificada, caballero, séquito y texto reharán sus pasos hasta Avignon.

— *Cas raro d'un home anomenat Pere Portes, de la vila de Tordera, que vivint entrà i eixí de l'Infern*: Texto que proyecta en una cronología muy avanzada la tradición escatológica medieval, narra los hechos acaecidos a Pere Portes que por no documentar la cancelación de una deuda va a ser desprovisto de sus bienes. Ruega le dejen ir a buscar la cantidad adeudada y para ello sale de su Tordera natal y se dirige a Maçanet. En el camino conoce a un hermoso caballero que acabará por ser un diablo y que lo transporta cabalgando por los aires hasta el infierno. Allí da con el notario que ocultó dicha cancelación, la que, siguiendo sus instrucciones, podrá mostrar a su regreso y así verse a salvo. El texto está redactado en tercera persona por un copista de la declaración de Pere Portes ante el Santo Oficio y que previamente se interesó por entrevistarle, aún vivo en 1621.

De estos tres textos, a los que ya definitivamente ceñiremos nuestro discurso, no interesa tanto la descripción que pueden ofrecer de Ultratumba —aspecto donde no cabe la novedad— sino la carga humana con que sus tres protagonistas pasan por y regresan de allí. Porque eso, junto con la idea de desplazamiento en el tiempo y en el espacio, es lo que permite al receptor acatar sus experiencias como reales. Veamos que el impulso viajero de los tres se debe a una circunstancia de interés particular. Incluso el arranque considerado complejo de Bernat Serradell coincide con una agonía de la que parece recuperarse: habiendo regresado a su casa y metiéndose en cama por encontrarse mal, la escena de costumbres que se recompone a su alrededor y el dictado del testamento dan paso —tras la fiebre y el temor a la muerte— a la visión que se traspondrá en viaje. Ramon de Perellós, por su parte, veía depender su *status* en la corte papal y en la cancillería de las nuevas que trajese de su remoto destino. Y Pere Portes, acabamos de resumirlo, sale de casa a la busca del dinero con que paliar su grave situación.

La terrenalidad de esas urgencias que discurren tiempo adelante —y también espacio adelante en los dos últimos textos— configuran la naturaleza de los tres personajes y de la retórica de los tres documentos que no se modifican cuando la acción se trasvasa al espacio ultraterrenal. El caso retóricamente más complejo y meditado es el de Ramon de Perellós mediante un perfecto ensamblaje de secuencias que resuelve compactamente en una la que pudiera haber sido composición de estructuras mixtas pero ajenas. En cualquier caso, esa cuestión la he estudiado por su cuenta y no considero oportuno interpolar aquí esas reconsideraciones*. Lo que aquí interesa es ver de que modo la trayectoria previa, incluso la psicología de los personajes —sus intereses explícitos, al menos— se proyectan en esa esfera distante de donde van a regresar y, por tanto, para seguir siendo los seres iniciales, si bien tocados de una experiencia sublimante. Tratando el texto de Guillem de Torroella, *La faula*, que hemos revisado entre las *visiones literarias* de tipo *activo*,

* J. M. Ribera, *Estructuras mixtas en un relato medieval de peregrinación: «Viatge del vescomte Ramon de Perellós i de Roda fet al purgatori nomenat de Sant Patrici»*. III Simposio Internacional de la Asociación Andaluza de Semiótica, Granada, 1989.

I. de Riquer, en una interesante conferencia dada en la Universidad Autónoma de Madrid**, destacaba como el autor mallorquín ensambla la temporalidad y la atemporalidad de la doble fase de su viaje mediante el tono de autobiografismo que recorre todo el texto: y como, para expresar que el personaje real no se transmuta, el buen cortesano que pudiera ser Guillem de Torroella cumple con sus hábitos una vez cruzada la frontera, incluso hace gala de sus dependencias y gustos: recordaba I. de Riquer el verso en el que le vemos retirando unos guantes porque, al ser producto de Perpiñán, se saben de gran estima en la época, en la del autor, se entiende, pero al parecer también en la de aquel punto donde reposa «Artús».

Pues bien, los tres textos que aquí se tratan, cruzan de la misma manera y hacen uno de los dos posibles mundos. Al servicio de ese fin ponen un recurso nada original, pues parece común desde el siglo IX (M. C. Díaz y Díaz, 1985: p. 9), que es el de hacer aparecer personajes reales detalladamente presentados. Las aventuras de Ramon de Perellós y de Pere Portes inciden, puntualizando, en otra constante de la *literatura de visiones*. La de hacer aparecer personajes aún no muertos en el momento de sus respectivas partidas:

«... e Na Dolça de Carles, que era ma neboda, la qual no era morta quan io partí de la terra, ni io no sabia de sa mort» (p. 41).

«... i diu Portes que Mossèn Jordà era viu i estava bo quan ell se partí» (p. 315).

«I dit Portes començà a anomenar moltes persones que allí havia vistes i conegudes allà en l'infern, los que havia molts anys que eren mortes, i altres que havien finat despuès que dit Portes se n'havia anat de Tordera» (p. 325).

Con esa presencia ya múltiple de seres reales se abre la posibilidad del uso de un lenguaje y diálogos de corte realista que rompe la topificación plana de los modelos. Por ser Ramon de Perellós quien trabaja más sujeto a uno de ellos, en este caso y en este nivel compositivo, es el más parco en este sentido. La aventura de Pere Portes cobra inmediatez mediante sus exclamaciones y llamadas, que poco difieren del tono de «entremès» y «pas de comèdia» (p. 328) que a su regreso toma su entorno cuando nadie cree aún en su experiencia; asimismo se utilizan expresiones coloquiales para describir la impresión que causan los demonios que «... li feien les figures» (p. 391). Es no obstante, y en este sentido, Bernat Serradell quien llega más lejos, quizás por enlazar con la tradición narrativa de las *codolades* y las *noves rimades*, rasgo que algunos críticos han llevado al punto polémico de conectar su texto con la tradición del *fabliau* (v. A. Pacheco, 1971: pp. 7, 23-26, 52). A. Pacheco (1971: pp. 47, 48, 53) habla del «tarannà festiu», de la «intenció satírica» de algún episodio y de «la nota d'humor i el diàleg» como medio de individualizar a los personajes secundarios y episódicos.

En relación con esto puede estar el dar cabida a situaciones que por si mismas o por el tono de su tratamiento pueden resultar chocantes. Ramon de Perellós, la interpolación en función de la cual se ha escrito el texto, es decir, la aparición de Joan I (p. 41), la presenta como sin darle importancia, intrascendentemente entre las otras almas en pena. Sin cargar las tintas. Borrando pistas sobre la clara funcionalidad del texto. Bernat Serradell, siempre de sal más gruesa, cuenta como engaña a San Pedro con tal que le deje pasar al infierno (vv. 1196-1230), diciéndole

** I. de Riquer, *El viaje al otro mundo de un mallorquín*. III Jornadas de Lengua y Literatura Catalana, Gallega y Vasca, Universidad Autónoma de Madrid, 1990.

que es cuestión de un momento para jugar a los dados. Pere Portes reservará su mejor capacidad de gradación narrativa para contar como se decidió a aceptar finalmente la prodigiosa cabalgadura que lo trasladará al infierno (pp. 311-314).

Afán de naturalizar ese espacio puede significar también el uso de referentes inmediatos o conocidos con intención de facilitar una identificación visual entre los dos mundos. Para Ramon de Perellós —no siempre para Huch de Saltrey— uno de los primeros signos de su paso es una «...susor e angoixa gran de cor, així com si la mar me fes mal o que navigués» y un trueno tan estruendoso «...com si fos dels trons de setembre» (p. 35), mientras la primera estancia a donde accede era «...com claustre de monges» (p. 36). Bernat Serradell describe el séquito de la Virgen (vv. 953-979) como una topificada escena cortesana (v. A. Pacheco, 1971: p. 44). Pere Portes es más parco en este sentido, pero, para describir uno de los tormentos vistos, lo visualiza diciendo que era

«...una cosa molt horrorosa i espantosa a manera d'una sínia que sempre rodava, i en lloc de catúfols eren pare i fill» (p. 319).

En cualquier caso no hay que exagerar ese rasgo, coincidente con lo que ocurre desde la originaria iconografía románica hasta El Bosco y que, como ha advertido G. Le Don (1979: pp. 364, 368), es un recurso consciente que, cruzando elementos aproximativos con distanciadores, insiste en la atrayente técnica del contraste.

También puede resultar interesante revisar como se da el regreso que en el caso de Ramon de Perellós y Pere Portes es continuación del viaje. Dejando aparte el cumplimiento con el tópico de la *literatura de visiones* que es la densidad temporal que rige la cronología ultraterrena frente al calendario terrenal (v. M. C. Díaz y Díaz, 1985: p. 16) y también que Bernat Serradell cierra puntualmente su camino —creemos— de nuevo en su lecho, Ramon de Perellós y Pere Portes constatan un ejercicio que es el que permite hablar con absoluta propiedad del *viaje a Ultratumba y desde Ultratumba*.

Ramon de Perellós, ya tranquilo con el oráculo consultado, relata más aceleradamente, pero con idéntica puntualidad, el camino de regreso. Camino que, sin la preocupación latente durante la ida, le permite hacer verdadero turismo, visitando lugares míticos y reliquias del mundo artúrico. Así, por ejemplo, en Dover donde visita la cabeza de Gauvain, sobrino de Artús, y la túnica de Caradoc (p. 52). Pere Portes, por su parte, saldrá del infierno mediante la ayuda «... d'un home molt gentil, vestit com un Romeu, molt resplendent...» (p. 321) pero que no lo dejará en el mismo punto desde donde alzó el vuelo. Encontrándose repentinamente «...junt a Molvedre, en lo regne de València» (p. 321), Pere Portes se las tendrá que ingeniar para poder regresar a su tierra donde, a su vez, tendrá que lograr que le crean para poder restablecer su hacienda. Los viajes siguen, por tanto, enlazando eslabones narrativos entre los cuales, con toda seguridad, el que se ha movido en diferente esfera guarda una preeminencia narrativa.

Ante los rasgos aquí seleccionados y ordenados, habría que tener clara la coincidencia con respecto a las constantes generales de la *literatura de visiones* en una coordinada pan-románica. Pero no deja de ser curioso ese afán realista en los textos catalanes y en los de otras tradiciones que aquí, en los catalanes, se apura mediante la funcionalidad inmediata y urgente de que se dota al texto. He de confesar que a la hora de barajar perspectivas bajo la cuales elegir una para enfocar la revisión de los textos, pensé en contrastarlos con las *Visiones del Más Allá en Galicia*

durante la *Alta Edad Media* (ed. M. C. Díaz y Díaz, 1985) por sí actuaba también aquí la oposición entre los tópicos, en este caso entre el del materialismo catalán y el del espiritualismo galaico-portugués. Bromas aparte, oponer esos textos no era correcto, dada la diferente cronología y complejidad retórica a la que remitían. Pero el asunto de la funcionalidad de este tipo de textos, ya sean catalanes o no, pero contando ahora con los catalanes que les he presentado, no deja de ser interesante en la medida en que imbuje de realidad el *viaje a Ultratumba* y al mismo tiempo dota de urgente realidad a ese mundo de Ultratumba ante las necesidades de la cultura medieval. Ciertamente los catalanes no fueron los únicos en utilizar funcionalmente esa *realidad* consensuada. Si Ramon de Perellós sacó partido de la creencia del irlandés Purgatorio de San Patricio, no fue el único. A fines del siglo XV, las autoridades eclesiásticas mandaron cerrar la entrada de la cueva a causa de los abusos que se cometían. Pero lo que sí es cierto es que esa funcionalidad, además de lo dicho, vivifica un tipo de literatura que está condenada a ser reiterativa. Su inclusión en la estructura expresiva del *viaje* así como su vinculación a peripecias humanas llenas de claves, avivan su interés. Es una atractiva manera de salvar la monotonía a la que la conduce la reiteración de sus motivos, según el destino que le vaticina H. R. Patch (1983: p. 326). Si de acuerdo con el mismo H. R. Patch (1983: p. 151), para San Agustín sobre el Purgatorio hay tres opiniones en su época ya extendidas —entendido como realidad física, en sentido espiritual o figurado, o como hecho material que se interpreta espiritualmente, postura que él asume— textos como los tratados practican una inversión sobre el criterio agustiniano. Para ellos se trata de una noción espiritual que se interpreta y/o manipula materialmente.

En este sentido, en función de la realidad circunstancial que circunscribe el acceso a Ultratumba a través de un texto fuertemente tocado por una experiencia o urgencia individual, el *viaje a Ultratumba* en estos textos —sí en sus modelos— pienso que ya no es un *viaje iniciático* como sí es el *Viaje de San Brandán* al que se referirá D. Corbella. Es, por el contrario, una realidad en sí misma, en su expresión textual. I. de Riquer nos ha hablado, en cierta manera, del *no viaje* y en la sesión de mañana C. Mejía tratará unos textos en los que el *viaje* propuesto al receptor comienza, precisamente, allí donde el periplo queda cortado, en el momento del naufragio. Uno y otro, por tanto, son itinerarios a través de la suplantación y de la fascinación. Si no los podemos constatar en la práctica, sí son sólidamente coherentes en el texto. El *viaje al Más Allá* juega igualmente con esa naturalización retórica de lo irreal que el texto y la espiritualidad pactan como real. Los textos tratados, o los de su tipo que puedan existir, lo que hacen es inmiscuir esa realidad como determinante en el plano más cotidiano y personal de la cultura, el de la propia sobrevivencia. Por eso es una meta más que plausible hacia la que proyectar un *viaje* en momentos de apuro. Y por eso, tal vez, he intentado hablar más de *viajeros catalanes* que de *viajes catalanes*.

El receptor actual, que en principio difícilmente puede aceptar la realidad de ese *viaje*, tiene por el contrario que acatar la existencia de esos *viajeros* que tuvieron a bien contar la razón de su desplazamiento. Uno acaba por pensar en ocasiones si de regreso a Avignon no volvería Ramon de Perellós envuelto en su propia y consciente mixtificación, y si no fue objetivamente cierto Pere Portes tanto al declarar ante el Santo Oficio como al recordar, pasados los años, esa declaración y sólo corregir fechas. Pero, debe reconocerse, también en ese punto estamos ante el

riesgo de tergiversar las cosas. ¿Por qué no aceptar la falsedad consciente como motor de unos textos que la sociedad medieval recibiría como verosímiles? Venga de la Tierra del Preste Juan, regrese de Ultratumba, una vez que la peripecia del viajero queda constatada por el texto, parece quedar sacralizada. De eso debía ser consciente el hombre medieval y, movido por sus propios intereses, el hombre con ansias viajeras podía utilizar ese consenso. Por nuestra parte, el acercarnos a esa historia oculta, no deja de estar condicionado por nuestra propia perspectiva. La semiótica puede aproximarnos a ese conocimiento, pero no sabemos hasta que punto. Yo prefiero la lectura que del mundo medieval reconstruye Pier Paolo Pasolini en su *Trilogía de la vida* (1971, 1972, 1974) a la que me ofrece Umberto Eco en *El nombre de la rosa* (1980). Claro que, en cualquier caso, alguien podría advertirme que no andaba muy lejos de la semiótica el primero. Pero yo, como receptor, elija un modelo u otro, lo estoy haciendo bajo el peso de unas cargas estéticas y culturales por las que puedo haber ido optando. Por tanto, no sé si es correcto ese modo de decodificación. En el caso que nos ocupa, el del *viaje a Ultratumba*, habría que ver en que medida el hombre actual ha roto con esa experiencia o la ha suplantado. Según la que haya sido su opción, podrá encajar como receptor el acceso a los textos aquí tratados desde una perspectiva más amplia que la filológica.

Un reciente relato cinematográfico —que algún crítico ha calificado exageradamente de eso que los cinéfilos llaman *futuro título de culto*—, *Desafío total* (1990) de Paul Verhoeven, basado en un cuento breve de Philip K. Dick, podría hacer sospechar que no se ha practicado sino la suplantación. El esquema es bastante similar a lo aquí expuesto. Si ahora, por una parte, la meta es Marte, éste no aparece muy alejado de los horizontes actuales y además —nada futuristamente— se accede a él desde un planeta Tierra bastante reconocible hoy, con sus neóns de Fuji Color y Pepsi Cola y con una población de indumentaria similar a la actual. Si por otra, el saturado obrero desea ir a ese otro atractivo mundo, es para modificar su tipo de vida presente, lo cual se satisface con el arquetípico plano final que supone una superación absoluta de aquella vida. Inevitablemente el acceso a ese mundo está sometido en este caso a una compleja técnica que hará que, por un defecto, cruce elementos y presencias de los dos mundos por los que pasa su trayectoria, interferencia también reconocible. Dejando a un lado la trama y el complot que enfrenta al poder policiaco contra los insurrectos, el esquema fundamental es todavía bastante cercano. Sólo los elementos externos se han sometido a una suplantación de acuerdo con la modificación previa de los códigos históricos, sociales y culturales. Donde ya no cabe un Más Allá redentor, ahora se sueña un mundo interplanetario donde aún sea posible la felicidad. Su persecución, de una manera u otra, en una época u otra, hace que el hombre no haya renunciado a esa funcionalización de unos recursos al servicio de sus anhelos o necesidades. Sólo el espacio donde encontrarlos ha ido variando.

Advertía A. Graf (1925: pp. 56-57) que las leyendas sobre *viajes a Ultratumba* podrían ser diversas en función del espíritu que las informara —ascético, novelesco, maravilloso—, aspectos al que nosotros deberíamos ya añadir el de biográficamente funcional. Y habría que plantearse si no siguen siendo válidos cualquiera de esos impulsos como conformantes del *viaje* que persigue algún tipo de redención. En todo caso, si al hombre actual aún le está reservada esa posibilidad abstracta, el destino real ha sufrido un rotundo cambio. Recuerda asimismo A. Graf (1925: p. 94) que «Fausto», hombre moderno, en su *viaje*, contempló a lo lejos la espada

ardiente del querubín que guardaba la entrada al Paraíso y pasó de largo: el Paraíso ya no interesa, la época es distinta y la puerta de oro y gemas queda cerrada para siempre. El Otro Mundo como destino real del viaje es patrimonio de la cultura medieval.

LITERATURA DE VISIONES. TEXTOS CATALANES

I. Textos trad. al catalán

Viatge del cavaller Owein al Purgatori de Sant Patrici, de Huch de Saltrey, trad. por Fr. R. de Tàrrega (1320).

Visió de Tundal

Visió de Trictelm

Aparició de l'esperit de Guido Corvo

II. Poesía lírico-alegórica

Clam d'amor (p. s. XIV)

Frayre de Jov. Sor de Plaser (s. XIV)

El roser de Vida - gaya (h. 1371-1375) de Jaume March.

Llibre de Fortuna e Prudència (1381) de Bernat Metge

Passió d'Amor (p. s. XV) de Jordi de Sant Jordi

Glòria d'Amor (h. 1460) de Huch Bernat de Rocabertí

Cobles de la divisió del regne de Mallorca (1398) de Anselm Turmeda.

III. Literatura de visiones

Visiones literarias

Lo Somni (1399) de Bernat Metge

L'anima d'Oliver (ult. terc. s. XV)
de Francesc de Moner.

Visiones pasivas
(sin desplazamiento)

La Faula (a. 1375) de Guillem de Torroella

Conte (Terç. Chrestíà) (1384) de Francesc Eiximenis

Curial e Güelfa (L. III) (a. 1462)

Visiones activas
(con desplazamiento)

Visiones reales

Libre del romiatge del Venturós Pelegrí (s. XV)

Actas eclesiásticas (ed. W. A. Christian, Jr., 1981)

Visiones pasivas
(sin desplazamiento)

Viatge del vescomte Ramon de Perellos al Purgatori de S. Patrici (1397)

Testament de Bernat Serradell de Vic (h. 1422-1424)

Cas raro d'un home anomenat Pere Porces (1621)

Visiones activas
(con desplazamiento)

EDICIONES DE TEXTOS*

- Curial e Güelfa*, ed. a cura de M. Gustà, pròleg de G. Sansone, Barcelona, Edicions 62, 1979.
- Late Medieval Apparitions in Catalonia*, en *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, W. A. Christian Jr., Princeton - New Jersey, Princeton University Press, 1981.
- Llegendes de l'altra vida*, ed. de R. Miquel i Planas, Barcelona, estampa Mestre Fidel Giró, 1914.
- Novel·les amoroses i morals*, a cura d'A. Pacheco i A. Bover i Font, Barcelona, Edicions 62, 1982 (cont.: *Viatge del vescomte Ramon de Perellós i de Roda fet al purgatori de Sant Patrici*, pp. 21-52; *Cas raro d'un home anomenat Pere Portes*, pp. 307-330).
- Testament de Bernat Serradell de Vic*, ed. a cura d'A. Pacheco, Barcelona, Barcino, 1971.
- Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, ed. de M. C. Díaz y Díaz, Santiago de Compostela, Artes Gráficas Galicia, 1985.

CRITICA REFERIDA

- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1985): *Introducción a Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Artes Gráficas Galicia, pp. 9-43.
- DURAND, G. (1982): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología*, Madrid, Taurus.
- GRAFF, A. (1925): *Miti. Leggende e Superstizioni del Medio Evo*, Torino, Giovanni Chiantore.
- LE DON, G. (1979): *Structures et significations de l'imagerie médiévale de l'enfer*, *Cahiers de civilisation médiévale*, Univ. de Poitiers, C.E.S.C.M., vol. 22, pp. 363-372.
- LE GOFF, J. (1985): *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus.
- LIDA DE MALKIEL, M. R. (1983): *Apéndice a El otro mundo en la literatura medieval de H. R. Patch*, Madrid, F.C.E., pp. 369-449.
- PACHECO, A. (1971): *Introducció a Testament de Bernat Serradell de Vic*, Barcelona, Barcino, pp. 7-66.
- PATCH, H. R. (1983): *El otro mundo en la literatura medieval*, Madrid, F.C.E.
- RIBERA, J. M. (1989): *Estructuras mixtas en un relato medieval de peregrinación: «Viatge del vescomte Ramon de Perellós i de Roda fet al purgatori nomenat de Sant Patrici»*, Actas del III Simposio Internacional de la Asociación Andaluza de Semiótica, Granada, Universidad de Granada, 1990.
- RIQUER, I. DE (1991): *El viaje al otro mundo de un mallorquín*, *Revista de Lengua y Literatura Catalana, Gallega y Vasca. I*, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 25-36.

* Sólo se incluyen eds. de los textos directamente tratados en la comunicación y aquellos de los que se transcribe una cita, además de las recopilaciones de textos.