

Viajeros peninsulares a Ultratumba

JUAN MIGUEL RIBERA LLOPIS

I. Las premisas de esta aportación se hallan en un trabajo previo (J. M. Ribera, 1991). Allí —tratando con textos catalanes y cerrando mi interés por la literatura medieval de visiones en el círculo de los viajes al Más Allá— proponía una ordenación para los títulos que la componen atendiendo a sus formantes; también un acercamiento a la retórica mediante la cual el viajero ultraterreno busca verificar su tránsito ante el receptor; y finalmente el criterio a favor de la realidad que para el mundo medieval supone este tipo de viaje o de visión y que nos permite hablar de *viajeros* y no sólo de *viajes*.

Traducción de un anhelo eterno en el devenir humano, el del espacio de la felicidad y la justicia de acuerdo con los propios intereses, el sistema cultural del medievo lo codificó mediante esa posibilidad desde la espiritual ortodoxia oficial. Ahora bien, lo sistematizado es bocado sugerente para el remedo. Y éste, a su vez y en manos inteligentes, vehículo de dobles intenciones. No siendo la Edad Media un espacio cultural plano, de congeladas perspectivas interiores a modo de miniatura de códice, tenía que trazar distintos tipos de mirada sobre los puntales de su mundo. La incidencia bajtiniana en su componente carnavalesco y en el recurrente juego de la máscara flexibiliza su contemplación y lo dota de aliento humano. Fisura que se eleva con la formación de su propio edificio, mina sus estructuras a la vez que les infunde vida.

Tampoco el viaje a Ultratumba o su visión, bendecidos uno y otra por la Iglesia, escaparon a ese juego. Y allí donde la escritura sistematizó formas y contenidos para su expresión, la misma escritura o tal vez la contra—escritura sirvieron para desvelar sospechas y manipulaciones, para sobrevivir a ciertas tri-

bulaciones o simplemente para concitar la carcajada. Esto manteniendo siempre muy claros los referentes, porque sólo se parodia un modelo, algo sólido, aunque se suplante la intención y, ciertamente, la literatura visionaria se ha reconocido como corpus de compacta retórica. Sólo así la modular *Navigatio Sancti Brandani* pudo ser parodiada en versos rítmicos latinos ya en el siglo XIII (v. M. Martins, 1956: p. 23).

Interesa por tanto trazar el arco que va de la asunción a la parodia de esa posibilidad consensuada y de las nociones sociales que la soportan a las formas literarias que sirven para expresarla. En primer lugar la constatación, el acatamiento se basa en todo un legado de creencias transformadas en motivos literarios y se verbaliza mediante cláusulas traslatorias que nos comunican la confianza en aquél y el estado al que se accede. Son los «yendo en romería caeci en un prado», «Yaziendo a la sombra I perdí todos cuidados» (est. 2 y 7, pp. 29, 30) en el castellano de Gonzalo de Berceo; en gallego—portugués, el «fez-lo entrar en hũa orta I en que muitas vezes ja / (...) Entrara; mais aquel dia I fez que hũa font' achou / mui crara e mui fremosa, I e cab' ela s'assentou. / E pois lavou mui ben sas mãos, / diss'...» (C. CIII, vv. 12-16, p. 16) de la cantiga alfonsí; es el «Dit aço sentim tot cubert / Dun nou ardor, / Lo greu espant e cruel por / me fou passat» en el catalán del «venturós Pelegrí» (a.iiij - a.jv).

Ante el consenso que transmisor y receptor pactan mediante esas palabras cabe su usurpación y el uso manipulado de su provecho por quienes, con intención menos bondadosa y didáctica, se mueven en el mismo espacio cultural. La primera en reaccionar ante ese tipo de suplantaciones tenía que ser, lógicamente, la Iglesia. Así, tras interrogar al visionario Juan de Rabe (Mota del Cuervo, Cuenca, 1514; El Toboso, Toledo, 1516) se le castiga y se le aconseja que «... de aquí adelante no cure de andar publicando las vanidades por el confessadas por ser como son cosas de vanidad e perjudiciales a nuestra sancta fec catolica e a las animas de las personas symples e catolicas que las oyen»; y de las supuestas apariciones a Francisca la Brava (Quintanar de la Orden, Toledo, 1523) se dictaminará que todo es «burleria e falsedad» (ed. W. C. Christian, 1981: pp. 312, 330). En los testimonios de esos y otros visionarios descalificados por la Iglesia encontraríamos una repetición de motivos y formas transmisoras ante la cual hubo de dirimir qué intenciones movían su publicidad en cada caso. El Purgatorio de San Patricio, boca de acceso a la eternidad ubicada en Irlanda y hasta la cual se peregrinó durante buena parte de la Edad Media—hasta donde viajó el catalán Ramon de Perellós para regresar con el discurso de Huch de Saltrey sabrosamente interpolado y su posición diplomática afianzada tras la muerte de Joan I—, hubo de ser cegado en el siglo XV a causa de las prevendas con las que muchos volvían adornados.

Hasta aquí ya una doble mirada, un doble uso desde el interior del espectro

medieval sobre un elemento propio. Cabe el tercero, el paródico, que puede ser de alcance crítico —del segundo la estructura de poder sale fortalecida en la medida en que desvela al suplantador y confirma no creer a cualquiera— y lúdico. La parodia de la literatura visionaria juega con la modificación de las cláusulas introductorias y el desvío de la función que debieran cumplir sus motivos compositivos. Su intención burlesca se basa en formulaciones grotescas. En dos *novelle* se divierte Giovanni Boccaccio con los componentes de aquella literatura y con el espectáculo social que debían propiciar no pocas falsificaciones. La propia estructura de la *novella* nos permite conocer ahora desde dentro los mecanismos de la farsa que curiosamente no conducen, en el primer caso, a una condena eclesiástica y, en el segundo, a una valoración oracular de las voces ultraterrenas. El falso viaje de Ferondo al Purgatorio (*Dec.* III-8) urdido por la libido de un abad es presentado por su relatora como «... una verità» que tiene más «... di menzogna sembianza» (vol. I, p. 241). Sobre tal base se puede contar porqué y cómo va a parar aquel desdichado a una cueva donde un monje cómplice le propiciará castigos remedando la voz del demonio: «Il monaco bolognese (...), entrato dentro con una voce orribile, con certe verghe in mano presolo, gli diede una gran battitura» (vol. I, p. 246). Esa reducida y falsa experiencia ultraterrena de Ferondo no será óbice para que él, cuando el argumento y la tranquilidad del abad obliguen a su *resurrección*, y de quien antes se nos dijo que los monjes habían llegado «... delle sue sciocchezze a pigliar diletto» (vol. I, p. 244), se convierta en una voz respetada: «... quasi savio ritornato, a tutti rispondeva e diceva loro novelle dell'anime de' parenti loro, e faceva da sè medesimo le piú favole del mondo de' fatti del purgatoro...» (vol. I, p. 248). Esa falsificación, la ejecutada por el hombre supuestamente retornado del Más Allá y que también practicará Ramon de Perellós diciendo haber hablado con las almas de personajes ya desaparecidos, supone una suplantación del transmisor supuestamente tocado por la divinidad. El referido consenso cultural en torno a las idas y venidas a Ultratumba es así cuestionado a través de la parodia de los tópicos que lo formulan. Más cuando el abad, principal urdidor de la farsa, sale socialmente beneficiado. Pues bien, esa intención destructiva que le facilitan los propios tópicos de los modelos con que trabaja, la acentúa Giovanni Boccaccio cuando relata el regreso de un alma a contarle a su amigo como es la otra vida (*Dec.* VII-10). Allí, ya no un falso viajero, sino un alma alivia el temor del joven a ser condenado por sus tratos con su comadre: «Va, sciocco, non dubitare; chè di qua non si tiene ragione alcuna delle comari» (vol. II, p. 495). Y debe destacarse que si el relator presenta como inverosímil ese relato —«... ancora che in sè abbia assai di quello que creder non si dee» (vol. II, p. 493)— es más por tener que aceptar el regreso de alguien realmente muerto que por la liviandad de ese mensaje.

También Geoffrey Chaucer toma tópicos de la literatura de visiones para desenmascarar mecanismos internos del juego social. *The Freres Tale* y *The Prologue of the Somonour Tale* componen un bloque al respecto. Sus cláusulas introductorias dejan de lado cualquier intención trascendente. El fraile, para criticar al alguacil, advierte abandonar «... auctoritees, on Goddes name, / To prechyng and to scoles of clergye» y preferir «... telle a game», contar una buena historia (p. 626, vv. 12—13, 15). Por contrapartida, el alguacil desea su «... tale telle», al que califica de historia muy oída (p. 650, vv. 7, 11). El primero desarrolla el motivo del encuentro con el compañero de viaje que resulta ser un diablo quien le advierte de su destino —«... in the north contrec, / Where—as I hope som tyme I shal thee see» (p. 634, vv. 149-150), a donde finalmente se lo lleva. Aquí, el relator, que desechó fuentes ortodoxas para su historia, aclara que podría narrar las torturas infernales basándose en textos sagrados (p. 649, vv. 383-385). Si este relato se cierra con esa elipsis, el del alguacil cruza esas puertas de mano de un ángel. Allí un fraile descubre el infame destino de sus congéneres, en el eje del infierno, en las posaderas del demonio (p. 652, vv. 40-42). Chaucer sabe formular su sucinto cuento mediante el tono directo que impone la furia despechada del alguacil, la conciencia irónica sobre lo consensuado coetáneamente y la escenografía que el hombre medieval visualizaría con los recursos que le ofrecían los retablos, esos niveles de representación que supo filmar Pier Paolo Pasolini en su versión de 1972.

Interesa destacar que ambos narradores conocen bien las tradiciones y la literatura parodiadas. También las falsas convenciones sociales que han generado. Sus historias están llenas de referencias a tópicos de unas y otras que no dejan sin razonar o utilizar narrativamente: a Ferondo se le explica porqué no ve a más condenados (vol. I, p. 247), a quienes extrañaría de acuerdo con las visiones infernales que debía conocer; del fraile-predicador protagonista del cuento del alguacil se ironiza sobre su capacidad para comerciar con sus dotes visionarias (p. 660, d. v. 190). Interesa en suma incidir en que ambos narradores llevaran todo este asunto a sus respectivas *comedias humanas* del medievo. No intentaría parodia semejante Don Juan Manuel cuando en los *exemplos* XI y XLIX de *El Conde Lucanor* parece retomar motivos de la literatura visionaria. El didactismo que prioritariamente le aleja de la *novella* como estructura innovadora corrobora ese postulado.

II. Limitémonos ahora a las voces surgidas en la Península Ibérica y transmisoras de viajes de ida y vuelta a Ultratumba y ya no de visiones¹. Con pre-

¹ Los documentos referentes a la literatura de visiones de las tradiciones románicas peninsulares y por hoy conocidos se ordenan en: M. C. de Almeida Lucas, *A Literatura Visionária na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, I.C.L.P., 1986; M. C. Díaz y Díaz, *Visiones del*

cedentes visionarios documentados como los de Máximo, Bonelo y Baldario por Valerio del Bierzo (f. S. VII), el primer viajero peninsular a ese horizonte medieval parte de Galicia y es Trezenzonio (doc. s. XIII). A la tradición que parece remontar al siglo VIII (M. C. Díaz y Díaz, 1985: pp. 106-108) se le reconoce, en su textualización, una recurrente estructura circular (M. C. Díaz y Díaz, 1985: p. 109), entre cuyos componentes ampliamente informados por su editor aquí interesa destacar los siguientes: el referente histórico y el toponímico que nos fijan en una Galicia saqueada donde «... perveni errando farum Bricantium», junto al faro de Brigantium o Torre de Hércules de la Coruña (p. 113) antes de zarpar y de nuevo el faro ahora derruido, la ciudad de Cesarea, Galicia repoblada tras el regreso que se completará encaminando sus pasos al encuentro de Adelfio, obispo de Tuy (p. 119). Esos referentes, a modo de paréntesis y que para el receptor coetáneo serían signos de constatación, encierran el relato del viaje a «Solistitionis Insula Magna» (113). La isla es divisada y su existencia confirmada desde la costa «... secundo et tertio insulam prospiciens» (pp. 113—115). El viaje, la preparación de la nave se presentan con el mismo afán verificador (p. 115). Llegado a la isla Trezenzonio describe el espacio mágico con detalle pero sin dejar la perspectiva humana al utilizar, por ejemplo, las medidas terrestres (p. 115). Ese deseo de facilitar la identificación del receptor se convierte en verosimilitud al tratar de su alimentación, del clima beneplácito de la isla y del reposo del viajero que se cruzan con el componente visionario (p. 117). El regreso no deja de ser una experiencia dolorosa, a modo de castigo divino por su negativa a dejar la isla, en el cual y de nuevo en una nave ve podrirse las pruebas que portaba de su estancia (p. 119).

Ese entramado narrativo lo amplía la tradición sobre San Amaro, documentada en portugués (s. XIV) y en castellano (s. XV). Es la de un viajero de un «itinerario odiseico por tierras legendarias», «metáfora de la búsqueda de todo cristiano por su verdadera patria espiritual» (C. A. Vega, 1987: p. 13) o quizás de algo más cercano para la época según acertado símil de M. Martins (1956: p. 19), viajero que hay que entender de gestación hispana mediante un comprensible proceso de hibridación (v. C. A. Vega, 1987: pp. 18-19, 47, 67, 74). Pensemos que el Asia donde se le ubica en alguna tardía versión es el «En tierra de Alia...» (p. 95), en otra tierra, en un documento castellano, y «... em huña provjcia» (p. 507) en la versión portuguesa que tal vez remite al norte galaicoportugués. Leyenda aún viva en Galicia, fue recogida en 1925 (*Nós*, 19,

Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media, Santiago de Compostela, Artes Gráficas Galicia, 1985; M. R. Lida de Malkiel, *La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas*, apéndice a *El otro mundo en la literatura medieval* de H. R. Patch. Madrid, F.C.E., 1983, pp. 369-449; R. Miquel i Planas, *Llegendes de l'altra vida*, Barcelona, estampa Mestre Fidel Giró, 1914.

pp. 6-10) en una versión que la desprové de los componentes exagerados y de la irrupción de personajes distorsionadores, con la excepción lógica de Enoch (v. C. A. Vega, 1987: pp. 31-32). Es decir, naturalizándola en el propio entorno en la misma medida en que se hiciera con la de Trezenzonio.

No se entrará aquí en cuestiones sobre la diferencia textual de las versiones antiguas, aspecto sucesivamente desarrollado por O. Klob (1901: pp. 505-507) y C. A. Vega (1987: pp. 33-36). De cara a nuestros intereses conviene pergeñar otras aristas. Mientras la versión portuguesa explicita abiertamente su deseo vital de ver «... o parayso terreall» (p. 507), la castellana prefiere vaticinar desde la presentación de Amaro el viaje como experiencia que marcará su personalidad y prioritaria en la configuración del texto (p. 95). Esta versión insiste más en el supuesto perfil individual del personaje y, en consecuencia, le hace rogar a Dios el visitar el Paraíso «corporalmente» (p. 96). Cuando la voz, en una y otra versión, le diga que parta en una nave y sin rumbo, en la castellana se puntualizará «... en una nave o en una barca tuya» (p. 96), embarcación que después será guarnecida con viandas hasta que «alçaron la vela» (p. 97). Esa insistencia en los aspectos personales y materiales del viaje, traducida en esos incrementos informativos, opera a favor de la versión portuguesa al hablar de los «criados» que en castellano (p. 97) se nos dice que compondrán la lógica tripulación, informando la portuguesa que eran «mãcebos grandes e arryzados» (p. 507). Un gran periplo merece una formación con arrestos. Ese viaje pasa por itinerarios si no idénticos sí paralelos y con coincidente referencia a un lugar constatable, el Mar Rojo, entre otras denominaciones estereotipadas. En ese itinerario, las dos versiones recurren en mayor o menor medida a ir solucionando verosímil y pragmáticamente los problemas que se levantan ante sus respectivos viajeros. Si en la castellana Amaro recurre a la Virgen para zarpar del «Mar Quajado», la reclama como una deidad de los vientos a quien ruega «... alça e tira las velas a los pelegrinos cuytados» (p. 99); si en la misma versión Amaro tiene la visión de la Virgen, tras la cual una voz le informa de la treta para escapar, en la portuguesa la inspiración es directamente mariana pero valiéndose de utensilios que «... he de costume detrazeré homeês que andam sobre mar» (p. 509), los odres que puntualiza la castellana. Ambas versiones van por tanto confluyendo en un afán de hacer verosímil y humano el viaje: donde la versión portuguesa añade que acabado el uso de los odres «talharô os callabres» (p. 509), la castellana contenida en el *Lucidario* dice «desataron los ligamientos a los odres» (p. 123). Y por si hubiera sospecha sobre la curiosa solución, la primera advierte al receptor que fue indicada por Dios y que ni se maraville «... ne atenhades por chufa» (p. 509).

Sigue el viaje por geografía cada vez más emblemática, preludio de la meta, una manera de espiritualizar el espacio terrenal así como con otros procedi-

mientos se buscará humanizar el Más Allá (véase el dúctil nexo del canto entonado en el Más Allá, el mismo que se canta en la iglesia — pp. 115, 517—, amén de referencias a árboles, tiendas, etc.). Pero no cesa por ahora la interpolación de elementos cotidianos de la marinería —áncoras, velas (pp. 103, 510)— e intrínsecos humanos —continua alimentación (pp. 104, 511), el detalle del agua dulce (pp. 102, 510), la referencia a los cuidados corporales y espirituales en el episodio de Leonatis (pp. 104, 511)— en la que insisten ambas versiones. Las dos, tras el desembarco, se preocupan por los senderos concretos y las distancias constatables (pp. 121, 508) que ha de seguir Amaro quien queda en manos de Baralides que, habiendo visitado ya el Paraíso, verifica su futura experiencia, función la de los informantes o fuentes naturales que destaca M. C. de Almeida Lucas (1986: pp. 74-75). Amaro contemplará el Paraíso, experimentará su atemporalidad y regresará con el signo de la tierra fértil con el que fundará su ciudad, tras la larga ausencia que se constata confrontando las crónicas (pp. 117, 518). Esa estructura circular, partiendo de aquella travesía verosímil y regresando a su puerto de arribada, tras lo cual y tras mucho tiempo Amaro muriera y accediera finalmente a la vida eterna, incluye el conocimiento del Paraíso como una etapa de lógica consecución. Se trata por tanto de un esquema que si bien toma la estructura viajera de *immram* celta para incluir la visión de tradición hebráica y patrística (v. C. A. Vega, 1987: pp. 41, 46-48), sabe compensarse con un constante componente de verosimilitud que matiza su perfil literario junto al modelo de la *Navigatio Sancti Brandadi* que en palabras de M. C. de Almeida Lucas «... teve a importancia de transformar o maravilhoso em realidade» (1986: p. 19).

Coincide en esa retórica a favor de la humanización del periplo de ida y vuelta a Ultratumba una narración incluida en la *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (f. s. XIV, doc. 1470). Allí junto a dos visiones y al relato del viaje ultraterreno de frey Benedito de Areçio (vol. II, pp. 19-23) que escapa a nuestra demarcación geográfica, se contienen las andanzas de Johane, «... hum varom (...) muito familiar aos fraires menores» (vol. II, p. 168), y así, aún siendo lego, traído a la esfera santa del franciscanismo. El texto, ante *La vida de San Amaro*, apura algunas notas. Así el posible perfil del personaje. Si de Amaro supimos que era «... ombre santo e de buena vida, rico e poderoso», temeroso de Dios y caritativo, «... huû hõem bóó...» (pp. 95, 507), además de revelarse después ocurrente capitán, de Johane, al ya advertido sentimiento religioso se añade otra vivificadora noticia que alienta el relato. Un vez convencido por dos aparecidos frailes menores de seguirles, como el camino se hiciera largo, Johane sospecha, se enoja, recuerda que es la hora de comer, se enoja aún más, duda si regresar (vol. II, p. 168). A ese personaje que resulta tan vivo se le ha querido dotar desde un principio de cierta historicidad. El copista remite a otro

informante, «o ministro de Aragam», y ubica a Johane «... em Jaca, çidade de Espanha» (vol. II, p. 168). Llevado a pesar de sus quejas al Más Allá, Johane verá mermadas en aquella atemporalidad sus cualidades físicas —vista, equilibrio (vol. II, p. 170)— a causa del temor y la sorpresa. Sin poder restablecerse y devuelto a la tierra por los misteriosos frailes, regresará a su casa «... tomando seu caminho com mãos e com pees (...) com muita (de)feculda-de, ca com o medo assy foy feito fraco e mceo çego que des emtom nom vio bem, nem foy bem sãao» (vol. II, p. 171). El viajero retornará ahito de descanso, lo que expresará en un ambiguo diálogo con la esposa y sólo tras lo cual podrá informar sobre su visión (vol. II, p. 171).

Las tradiciones textualizadas y hasta ahora recordadas documentan los niveles de realidad con que el sistema cultural medieval asume el tránsito a Ultratumba, incluso cuando incluye un rocambolesco viaje o precisamente por ser culmen de un particular viaje que es narrado con equilibrada verosimilitud. Al fin y al cabo la meta no es menos abstracta que el reino del Preste Juan y hacia éste se patrocinaban embajadas oficiales: los textos patrísticos o la mítica carta del intangible rey podían ser equivalentes certificados de confianza en uno y otro caso. La tradición santificaba aquellos relatos y los vehiculaba en la espiritualidad popular. Por eso nada pudo o poco significó la sanción de la Iglesia sobre el *San Amaro* en contra de su sobrevivencia oral o mediante pliegos sueltos o inspirando comedias (v. C. A. Vega, 1987: p. 78). Nos hallamos en un estadio cultural en que el yugo de lo sobrenatural a través de la fe es parte integrante de la existencia y en cuya intimidad nos permiten penetrar las descripciones minuciosas de lo real que acompañan el relato de lo milagroso (J. J. Nunes, 1918: vol. I, pp. XII-XIII).

Si en la *visión*, y en esa línea, el paraíso divisado se construye con elementos de lo cotidiano y, aunque perfeccionados, formantes de un espacio único, de acuerdo con M. C. de Almeida Lucas (1986: p. 124), pienso que en el *viaje* esa componenda está premeditadamente proyectada desde su doble plano real, el de ida y el de vuelta. Puede ser éste uno de esos subterfugios para lograr la credibilidad a los que se refiere la misma estudiosa que insiste en la necesaria formulación de un *presente* visionario (M. C. de Almeida Lucas, 1986: pp. 117-120). En el caso del *viaje* la secuencia visionaria está ensartada entre secuencias existencialmente propiedad del visionario que viaja a través de todas ellas. Quizás por eso, si parte de la retórica del capítulo visionario no deja de sublimar la diferencia (v. M. C. de Almeida Lucas, 1986: p. 113; hagamos coincidir sus ejemplos con, entre otros, el «... ubi nec stas nimia nec ymber importunus, sed indesinenter uerna temperatio» de Trezenzonio, p. 117), tampoco puede dejar de estar transida por el bagaje real del viajero. Ciertamente si el conocimiento magnifica a unos y otros, visionarios y viajeros, transformándos-

los en santos como puntualiza M. C. de Almeida Lucas (1986: p. 105), no pienso que sean gratuitos el antes y el después, sobre todo el antes de la experiencia santificadora que se inmiscuye hasta en esta misma en la medida en que configura un personaje al cual creeremos cuando nos diga lo que vio, tocó o comió durante su ultraterrena estancia. Lo cual no niega que esos viajeros tengan conciencia de adentrarse en el capítulo esencial del periplo. Las respectivas cláusulas de Trezenzonio, San Amaro y Johane así lo evidencian:

«Parce me, domine, et custodi (...) porrige mihi peccatori dextere tue auxiliium, et perduc me absque metu formidoloso atque periculo ad insulam quam mihi dignatus es revelare» (p. 115).

«E desque Amaro oyó esto que aquel era el parayso terrenal, alçó los ojos al cielo e començó de llorar mucho e dijo...» (p. 113).

«Quando amaro ouujo dizer que aquelle era oparayso terreal, ergeo as maãos aocééo e começou dechorar e disse...» (p. 516).

«E entom o outro fraire levou o dito joham sobre hum monte e demostrou—the hum grande chãao. êno qual estava hum lago muy ancho e de susso chama ardente e despragia—se por todo o lago. E, como o dito Joham visse aquela cousa, foy espantado sobre modo» (vol. II, p. 168).

Volverán los tres viajeros de su experiencia urgidos de un receptor al cual comunicar como bien insiste M. C. de Almeida Lucas (1986: p. 12) y que respectivamente serán Adelfio para Trezenzonio, los descendientes de la antigua tripulación en el caso de San Amaro y los frailes por lo que respecta a Johane. Receptores narrativos con los cuales se identifica emblemáticamente la cristiandad, el narrador del Johane bien lo expresa al sentenciar que «... des emtonçe, quando quer que era preguntado de aquela visom e apareçimento, nom se podia comter de choro muy amargoso» (vol. II, p. 171) y repetirla, claro está. Esa función oracular queda limitada cuando, en el caso de las suplantaciones, el viajero busca resolver problemas personales. El tenerlos que solucionar ante la sociedad es lo que justifica su formulación atendiendo al modelo establecido.

III. Quizás más arriesgado sea documentar este segundo nivel, el de la suplantación, con los textos de viajeros peninsulares de que disponemos. Arriesgado o complejo, o sencillamente más interesante. Esto porque desde nuestra perspectiva histórico-cultural entendemos que se están operando unas falsificaciones que, desde el interno medieval, fueron acatadas como verificables. Ya dijimos al respecto en el apartado introductorio que la Iglesia se guardaba el derecho de la sanción. Positiva fue en el caso de la mujer de Torres Novas, en el reino de Portugal y vecina del barrio de Elbrom que mereciera ver incluida su experiencia en la citada *Crónica lusitana*²; también en el caso de Ramon de

² Soy consciente de la posible contradicción que supone utilizar este texto. En primer lugar, la brevedad del desplazamiento espacial aproxima la experiencia de su relato a lo que

Perellós que vio consolidada su función diplomática en Avignon a su regreso del Purgatorio de San Patricio (1398); y también y ratificada por el Santo Oficio para Pere Portes que saltara hacia el Más Allá en su camino de Tordera a Maçanet (1608, doc. 1621).

En los tres casos los informantes avanzan hacia la repetición de unos contenidos consolidados por la tradición visionaria, en la que cabe poca innovación de acuerdo con H. R. Patch (1983: p. 326) o, podríamos pensar, que no les interesa modificar para que el receptor acate su mensaje por identificación automática. En ese avance hacia la secuencia en cualquier caso fundamental de sus relatos, lo que sí hacen o se hace con ellos es perfilar su existencia real y la del arranque de su viaje. La mujer portuguesa, casi censada en la introducción del texto, emprende su camino con una intención errada, la de moler trigo en la festividad de San Antonio (vol. I, p. 280); el documentado Ramon de Perellós, con la preocupación nacional de conocer el destino de Joan I y dejando todo tipo de rastros desde la preparación de su viaje en Avignon hasta su paso por Francia e Inglaterra; Pere Portes, presentado por el capuchino Fr. Francesc de Canet (pp. 309—310), contando la complicada situación judicial que motiva su salida hacia Maçanet. Sobre esos respectivos preámbulos, los tres viajeros —una vez sometidos al rapto por criaturas fantásticas la vecina de Torres Novas y Pere Portes (vol. I, p. 280; p. 314), y habiendo cumplido con el rito necesario Ramon de Perellós (pp. 33-35)— proyectan sobre el espacio ultraterreno una serie de componentes de sus presentes humanos que son el certificado de su paso por allí. Son estos la referencia a personajes coetáneos y el registro lingüístico. En el primer caso leemos respectivamente:

«... vio alli muitos, que eram ainda vivos em este mundo e estavam deputados pera aqueles lugares de penas, os quaaes eram de Lixboa e de Santarem, e nomeava—os per seos nomes, empero que ella nom avia estado em aquellos lugares» (vol. I, p. 281).

«E aquí io viu bell colp de mos companyons, que io conoixia, e de mos parents e parentes; e lo rei don Joan d'Aragó; e frare Francès, de l'orde de Gi-

acontece en alguna de las experiencias editadas por W. A. Christian (1981). Además dicha mujer ve arrebatada sólo su alma que al final es traída de nuevo al cuerpo inerme que los vecinos ya iban a enterrar (vol. I, pp. 280, 282). Pienso no obstante que debe destacarse la utilización para expresar la actuación del alma en Ultratumba de verbos de sentido y de movimiento —«vio», «preguntou», «foi levada»...— que hacen pensar por extensión en un ser completo. Ello acerca la *visión* al *viaje* en cuerpo y alma. Y finalmente deseo indicar que el uso del desplazamiento de Johane como muestra de constatación tradicional del viaje ultraterreno y el de la vecina de Torres Novas como de suplantación aceptada se hace en función del corte de la presentación de los respectivos personajes, más vaga y tópica en cualquier caso en el primer ejemplo de lo que es en el segundo, sin que éste llegue a las cuotas de historicidad de Perellós y de Portes.

rona, dels frares menors del dit convent; 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 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 después que dit Portes se n'havia anat de Tordera» (p. 325).

Sobre el referido registro lingüístico de corte coloquial, en el primer caso, más que el texto de la vecina de Torres Novas quizá sirviera el de Johane al mostrársenos tan desamparado en Ultratumba o al adjetivar a los demonios (vol. II, p. 170), recordando el personaje agitado de antes y después de su tránsito. Por trabajar Ramon de Perellós intertextualmente con un modelo de la literatura de visiones, lo tiene más difícil en ese sentido, aunque siempre he pensado que transmite un tono intencionadamente distendido la entrevista con el rey (p. 41). Por su parte Pere Portes introduce en el Más Allá el uso de exclamaciones y llamadas que usa en la parcela terrenal de su relato, así como alguna expresión coloquial para retratar los gestos de los demonios (p. 319). Se debe constatar de pasada que los viajeros siempre facilitan la identificación visual del receptor explicando elementos de aquel mundo mediante correspondencias terrenales: donde Johane ve trabajar a los demonios con «forças de ferro» (vol. II, p. 169) la mujer de Torres Novas asiste a festividades que «... omrravam aly, asy como em na terra» (vol. I, p. 282); Ramon de Perellós, por ejemplo, accede a una estancia que era «... com claustre de monges» (p. 36) y Pere Portes describe un suplicio «... a manera d'una sinia que sempre rodava» (p. 319). Esto, en cualquier caso, es tópico de esta literatura y de la iconografía románica. Aquí, por lo que ahora interesa, dota de unidad a la totalidad del viaje, cruzando de humanidad y terrenalidad el paso transitorio por Ultratumba. Procedimiento que no eclipsa la conciencia del viajero sobre su virtual experiencia. Todos ellos reproducen cláusulas que lo evidencian. Oigamos lo escrito en los textos de la vecina de Torrès Novas, de Ramon de Perellós y de Pere Portes:

«... levamtu-sse hum vento rijo e dava eno rosto á molher em tal guisa que a derribou em terra...» (vol. I, p. 280).

«En recomanant-me a les bones oracions dels bons prohomes, e garní— me de fe e de creença lo millor que jo pugui, e vaig-me senyal de la creu, e me recomané a Déu, e intré dedins lo purgatori, e mon companyó aprés. E lo prior en continent tancà la porta e se'n tornà ab sos clercs a l'església» (p. 35).

«...dit Pere Portes se determinà aleshores de pujar a cavall, i per açò demanà llicència a dit Jove. I així Pere Portes se senyà, i, en lo punt que fou a cavall, tot s'alterà i los cabells se li ericaren en lo cap i sentí i véu que les calcadures se parlaven l'una ab l'altra» (p. 314).

De la geografía visitada tras esos introitos han de regresar, al fin y al cabo,

con sus quebraderos de cabeza resueltos: la vecina de Torres Novas exculpada por la amonestación del ángel de haber tenido la intención de trabajar en día sagrado (vol. 1, p. 282); Ramon de Perellós con la salvación de Joan I certificada (p. 41); Pere Portes con el acto de cancelación de la deuda que se le reclama ante sus acusadores (pp. 328-329).

IV. Ya en el espacio de la parodia encontraremos sus rasgos y recursos incluso en textos clasificados en las categorías anteriores antes que un texto concebido plenamente bajo esa perspectiva. Con todo, el que acumula más de aquellos y se muestra más constante en su voluntad paródica es el *Testament de Bernat Serradell de Vic* (h. 1422-1424). Texto sobre el que se debate como solución de compromiso entre *viage* y *visión* y que yo veo inclinarse hacia el primero junto con las reconsideraciones de A. Pacheco (1980: p. 36), al mismo tiempo no puede evitar que se refiera su tono festivo y la intención satírica que lo caracteriza o ya específicamente paródica (A. Pacheco, 1980: pp. 47, 48, 53, 30). Ese componente el autor lo mantiene, como veremos, en episodios de su visita ultraterrena, llevando hasta allí el aliento narrativo y el ánimo de farsa que configuran el arranque terrenal del relato. Pero no es menos cierto que Bernat Serradell es rigurosamente ortodoxo y respetuoso al desarrollar su visita a la Gloria (pp. 92—106, vv. 739-1174), incluyendo la dolorosa evocación de la muerte de su hijo. Sin entrar, no obstante, en cuestionar ese sentimiento es significativo que se halle en el punto en que, sin dejar aquella geografía y ante las puertas del infierno, el texto ensaya la mascarada más grotesca. A. Pacheco (1980: p. 47) lo entiende como recurso para escapar al entristecimiento de sus receptores. Se trata del careo con San Pedro para que le deje cruzar aquellas puertas (pp. 106-108, vv. 1175-1226) porque ha escuchado ruido de dados y prometiéndole «q. al retornar, / de tot quant en pogués guanyar / hauria sa part» (p. 107, vv. 1220-1222). Queda muy lejos ese tratamiento, por ejemplo, del debido por San Amaro a Enoch en su viaje. Hay un disloque entre formas y contenidos que rememora el sarcástico cuadro de costumbres que Bernat Serradell compone en torno a su lecho donde un fraile intenta seducir a su esposa (pp. 82-83, vv. 413-454) entre otros casos. Viveza lingüística que nos recuerda a Johane en sus quejas ante los frailes que le llevarán a Ultratumba y ante su mujer una vez regresado: situaciones tan grotescas como las que vive Pere Portes a su vuelta, no siendo creído, y que merecen ser entendidas como «... un entremès, o un pas de comèdia» (p. 328). Más lejos que ambos llega Bernat Serradell al introducir esos presupuestos en Ultratumba. Precisamente él que ha sido el más estricto en el capítulo visionario. En el alcance de ese contrapunto se perfila el sarcasmo de su parodia.

V. Acabo estas páginas convencido de haber sido en exceso descriptivo. El remoto planteamiento del estudio era superponer elementos retóricos y es-

estructurales de los textos peninsulares que certificaran las variantes con que sobre una única literatura, la de visiones, opera la intención del emisor. La conciencia de que algunos de los textos utilizados pueden no ser reconocidos en nuestro espacio peninsular común, me ha hecho inclinarme más y más por esa opción. También queda desechada la hipótesis de que las diversas tradiciones románicas peninsulares podrían encarar de formas diversas, llevadas por su idiosincrasia, una materia común a toda la cultura medieval, lo que sí se certifica ante otras temáticas y estructuras. Si en número los textos catalanes se inclinan hacia los niveles de la suplantación y de la parodia, hay que pensar que tradiciones orales o textualizaciones extraviadas de lo uno y de lo otro se pasearían por toda la Península. De la misma manera en que en todas partes se consumieron los modelos fundamentales de la literatura de visiones que se asumían como ciertos.

Deseo aclarar que si no se ha atendido especialmente el capítulo de la visión en sí es porque en el ánimo de esta aportación prima ver en qué medida ese es un episodio real insertado entre un antes y un después que se funden con él y lo hacen suyo mediante la escritura. Véase por ejemplo como otro viajero, el infante Don Pedro de Portugal, en el *Libro* (h. 1515) de Gómez de Santisteban, interpola su visita al «parayso terrenal» (p. 49) —ciertamente no el Más Allá si no el Edén— en el marco de un viaje verosímil textualmente y tras dos llamadas (pp. 22-23, 36) que nos advierten de estar rondando la geografía paradisiaca. Ese impulso es tal que cuando, más allá de la constatación, la suplantación y la parodia, la temática del acceso a la eternidad es llevada al espacio alegórico, véase como se puede optar por el tópico del viaje que nunca se deshace de los referentes reales en los que se miraría el receptor. De esta manera tan comercial vende el diablo del *Auto da barca do inferno* (1517) de Gil Vicente sus pasajes:

«À barca, á barca, senhores!
 Oh que maré tão de prata!
 Hum ventozinho que mata,
 e valentes remadores.
 «Vos me veniredes á la mano,
 á la mano me veniredes;
 y vos veredes
 peixes nas redes». (p. 45, vv. 9-16).

Una sola pregunta sobre el contenido de los episodios visionarios. Si podrá ser rasgo caracterizador de los *viajeros peninsulares a Ultratumba* situar visiones marianas en su visita al Más Allá —caso de San Amaro y de Bernat Serradell—, o también el de contemplar el culto a advocaciones locales —Santa Tecla por parte de Trezenzonio en Galicia y San Antonio por parte de la vecina de Torres Novas en Portugal.

EDICIÓN DE TEXTOS

- Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, W. A. Christian Jr. Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1981.
- A vida de Sancto Amaro. Texte portugais du XIVe siècle*, ed. O. Klob, *Romania*, XXX, 1901, pp. 507-518.
- Auto da barca do inferno* de Gil Vicente, en *Obras Completas*, ed. Marques Braga, Lisboa, Livraria Sá da Costa Ed., 1942, vol. II, pp. 39-82.
- Cançoner de les obretes en nostra llengua materna mes divulgades durant los segles XIV, XV y XVI*, ed. M. Aguiló y Fuster, Barcelona, lib. Alvar Verdagner, 1900 (cont.: *Libre del romiatge del Venturós Pelegrí*, a.j-e.jv).
- Cantigas de Santa María* de Alfonso X, el Sabio, ed. W. Mettmann, Madrid, Castalia, 1988, vol. II.
- Crónica da Ordem dos Frades Menores*, ed. J.J. Nunes, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918, vol. I y II.
- Cuentos de Canterbury/Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucer, ed. P. Guardia, Barcelona, Bosch, 1978.
- El Conde Lucanor o Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio* de Don Juan Manuel, ed. J.M. Blecua, Madrid, Castalia, 1971.
- Il Decamerone* de Giovanni Boccaccio, ed. L. Giovardi, Milano, Centro di Diffusione Cultura, 1985, vol. I y II.
- La vida de San Amaro*, en *Hagiografía y literatura. La vida de San Amaro*, C.A. Vega, Madrid, El Crotalón, 1987, pp. 93-130.
- Libro del infante Don Pedro de Portugal* de Gómez de Santisteban, ed. F. M. Rogers, Lisboa, 1962.
- Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, ed. B. Dutton, London, Tamesis Books Limited, 1980.
- Novel·les amoroses i morals*, eds. A. Pacheco, A. Bover i Font, Barcelona, Edicions 62, 1982 (cont.: *Viaige del Vescomte Ramon de Perellós i de Roda fet al purgatori de Sant Patrici*, pp. 21-52; *Cos raro d'un home anomenat Pere Portes*, pp. 307-330).
- Testament de Bernat Serradell de Vic*, ed. A. Pacheco, Barcelona, Barcino, 1980.
- Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, ed. M.C. Díaz y Díaz, Santiago de Compostela, Artes Gráficas Galicia, 1985 (cont.: *Trezenzonii de Solistionis Insula Magna*, pp. 112-119).

CRÍTICA REFERIDA

- ALMEIDA LUCAS, M.C. de (1986): *A literatura Visionária na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, I.C.L.P.

- DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1985): *Un viaje a la isla del Paraíso*, en *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Artes Gráficas Galicia, pp. 95-119.
- KLOB, O. (1901): *A vida de Sancto Amaro. Texte portugais du XIVe siècle*, Romania, XXX, pp. 504-518.
- MARTINS, M. (1956): *Viagens ao Paraíso Terreal* en *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, Livraria Cruz, pp. 18-33.
- NUNES, J.J. (1918): *Introdução a Crónica da Ordem dos Frades Menores*, Coimbra, Imprensa da Universidade, pp. IX-XIX.
- PACHECO, A. (1980): *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. (1991): *Viajeros catalanes a Ultratumba*, *Revista de Filología Románica*, 8, pp. 121-131, Ed. Universidad Complutense, Madrid.
- VEGA, C.A. (1987): *Hagiografía y Literatura. La vida de San Amaro*, Madrid, El Crotalón.

