

Peregrinos entre lo sacro y lo profano en la ficción aurisecular

Javier Gómez-Montero
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

1. Santiago, Roma, Jerusalén: Conceptos, contextos, textos odopóricos y ficcionales

Si podemos situar los albores de la peregrinación a Jerusalén ya en la Baja Latinidad (de la que uno de sus tempranos documentos literarios es la de la monja gallega, Egeria; 381-384)¹, y temprana es la peregrinación a Roma, para el Camino de Santiago hay que remitirse al momento de su fundación altomedieval (desde el hallazgo del sepulcro a comienzos del siglo IX hasta el *Liber Sancti Iacobi* con su denominada «Guía del peregrino» de hacia 1140-1150² que por toda Europa difunde los elementos sagrados de la ruta y la proyección del *locus sacer* compostelano). La institución del Camino en aquel tiempo fue promovida por el estamento eclesiástico, situándose entonces la peregrinación a Santiago en un marco sacro muchas veces ligado a votos surgidos de la penitencia o el agradecimiento (más tarde también en cumplimiento de penas judiciales), y cuyo punto álgido podemos cifrarlo entre 1350 y la Reforma luterana hacia 1520. De cara a la consideración de su relevancia en las letras renacentistas, debemos recordar que, de forma semejante al caso de la peregrinación a Roma y Jerusalén, el Camino de Santiago es en su etapa fundacional una vía de comunicación que une *loca sancta* (sobre todo franceses)³ con el mayor lugar sagrado de Compostela, y que desde un principio los peregrinos son mayormente franceses, alemanes e italianos a quienes en el siglo XV se suman los muchos llegados en peregrinación marítima desde el Norte y el Oeste de Europa⁴. Por todo ello la conciencia sagrada del Camino es inexcusable por no decir predominante: es el momento en que autoridades eclesiásticas y terrenales –apoyadas en escribanías monacales y escolanías catedralicias– instituyen ritos devocionales, difunden tradiciones piadosas y leyendas heroicas refrendadas por textos e imágenes, narraciones de milagros y argumentos legendarios, así como los grandes programas

¹ Véase Novoa (2003).

² Véanse Gicquel (2003) y Rucquoi (2014).

³ Véanse Rucquoi (2003) y Pericard-Mea (2000).

⁴ Conforme a las *Actas del II Congreso internacional de estudios jacobeos* (1998).

iconográficos de los portales de catedrales y retablos de parroquias bajo el patronazgo del santo⁵, amén de códices iluminados, sin olvidar los cánticos de peregrinación⁶.

A partir del texto jacobeo antes aludido⁷, de trascendencia fundacional, aparecen configurados en los albores del Renacimiento tipos genéricos netamente diferenciados a partir de dos criterios básicos: de un lado los escuetos itinerarios exclusivamente con informaciones pragmáticas sobre lugares y ciudades, sobre la ruta a seguir, hospedajes, accidentes geográficos, monedas, lenguas etc. que aparecen en el siglo XV (a comienzos el Seigneur de Caumont en Francia, así como el de Hermanus König de Vach, alemán a finales) y del otro –al presente propósito más relevantes– los relatos de viajeros (que siempre procederán de allende los Pirineos), que nos muestran ya una percepción basada en una relación individualizada por la propia experiencia de un territorio ajeno, una experiencia eminentemente cultural que calificaré de topológica, y en la que aspectos piadosos y la devoción están muy en segundo lugar. En ciertos momentos incluso despunta un interés por aspectos sociales (como cuando el médico Hieronimus Münzer describe costumbres de la burguesía hispana, 1494/1495, por no hacer mención de relatos diplomáticos como el de Antonio de Lalaing, 1501, en los que se relatan el ceremonial de la corte, fiestas y costumbres –p. ej. en Burgos y otros lugares–, con pormenores de la economía o historia de los reinos visitados. No obstante, en estos documentos poco se ponen de manifiesto aspectos existenciales de la peregrinación o una vivencia subjetiva del Camino de Santiago (que son hoy predominantes)⁸ aunque la dimensión de éste como vía sacra tampoco es puesta en entredicho.

Conviene pues resaltar que la peregrinación pronto se vincula a otros intereses de los viajeros, por ejemplo comerciales, diplomáticos, profesionales en general, por lo que podemos vislumbrar que en el uso social del Camino de Santiago siempre se ha dado una contaminación de lo sagrado y lo profano, de lo que dan buena cuenta los relatos de peregrinos y viajeros a Santiago así como, actualmente, los géneros ficcionales o semificcionales en su órbita.

⁵ Véanse Caucci von Saucken (1995), publicado en traducción española en 2010, y Gómez-Montero (2011a).

⁶ Véase Echeverría (1967).

⁷ Herbers (1998) y la traducción castellana de Moralejo, Torres y Feo (2004).

⁸ Véanse Colinas *et al.* (2011) y Gómez-Montero (2009), (2010) y (2012b).

En cuanto al contexto histórico de los textos a estudiar aquí conviene recordar que desde la segunda mitad del siglo XV se constata una fuerte actividad constructora hasta mediados del XVI: es el tiempo de los grandes Hospitales (como el de San Marcos, sede de la Orden de Santiago en León, y el de los Reyes Católicos en Compostela) y albergues catedralicios (también en Santiago); así el relato de Münzer testimonia la recuperación demográfica y económica de las ciudades en el siglo XV (entonces también momento de esplendor de la peregrinación marítima)⁹, y tras el frenazo motivado por la Reforma y por el control de la Inquisición habrá que esperar al resurgimiento del Camino a mediados del XVII bajo el signo de la Contrarreforma con obras en Santiago de Compostela de nuevo y numerosos relatos de italianos y franceses, de algún polaco (Jacob Sobiecki, 1611) y austríaco (Christoph Gunzinger, 1654) e incluso alemanes como Johann Limberg, 1690¹⁰.

Constatamos por tanto que la visión de los viajeros y peregrinos renacentistas ya está determinada no sólo por una voluntad de conocimiento empírico del mundo y su respectiva perspectiva individual, sino igualmente por el estatuto simbólico del Camino en el sentido de Ernst Cassirer (es decir, dada la convergencia en él de religión y mito, arte y lengua –y literatura, por tanto–, que así entra en la órbita de la antropología cultural de la temprana Edad Moderna)¹¹. Y retengamos tras los casos aducidos y las reflexiones preliminares que en el Renacimiento el Camino aparece como un espacio narrado: si en el Medioevo la literatura fundó el Camino, en el Renacimiento lo reafirmó bajo otros fundamentos, ya seculares (sin duda hoy la literatura –y los medios, sus nuevas tecnologías– siguen construyendo al Camino, y cada generación a su propia manera)¹².

Adelantemos también una conclusión básica con respecto a la literatura odopórica renacentista: En ella predomina la vivencia cultural del Camino como vía sacra y con sus usos profanos (y por tanto ya marcado de firmas históricas y culturales)¹³, bien diferenciada de otro tipo de textos –más bien devocionales– como los *livrets de pèlerinage*, hojas volanderas en auge desde finales del siglo XV gracias a la imprenta y proyectadas también hacia focos locales y regionales de peregrinación¹⁴.

⁹ Véase Riis (2011).

¹⁰ Véanse Herbers (1996) así como Herbers y Plötz (1998).

¹¹ Véase Gómez-Montero (2016a).

¹² Véase Cassirer (1945). En cuanto a una antropología cultural véase Gómez-Montero (2016b).

¹³ Véase Gómez-Montero (2015a).

¹⁴ Véase Maes (2011).

En cuanto a los textos ficcionales consignaremos enseguida múltiples registros literarios que presentan un panorama bien diferenciado y en contraste con el de la narrativa odopórica. Pero lo más llamativo es que, mientras que la literatura de viajes va a transmitir una visión cultural de la peregrinación¹⁵, la literatura de ficción renacentista –desde el anónimo *Viaje de Turquía* hasta el *Persiles* cervantino– conserva muy marcada la impronta espiritual de su primer lenguaje fundamentalmente religioso. Valga así recordar que, con respecto al Camino de Santiago, en el caso del protagonista del *Viaje de Turquía* hallamos una crítica –que no condena– de la función del voto y la piedad, con una ácida reflexión sobre los usos contemporáneos, p. ej. a propósito de los hospitales reales; y también en otros casos los protagonistas cumplen promesas en agradecimiento tras su curación de enfermedades (como es el caso del caballero Marco Aurelio que acompañado del hidalgo Rafael y dos damas –personajes urbanos y burgueses como ellos– emprenderá su peregrinación a Compostela en la novela ejemplar cervantina *Las dos doncellas* de hacia 1570).

Rematemos estas observaciones incorporando sintéticamente un tercer aspecto en este mosaico global de la peregrinación en la literatura renacentista, y que es la importancia de la dimensión carnavalesca que aporta la literatura picaresca y más aún la satírico-burlesca: el tema de la peregrinación a los tres lugares mayores de la Cristiandad aparece en la literatura odopórica, en la ficción novelesca y además, en particular relacionándose con la crítica de las reliquias (e imágenes), en textos de impronta satírica como el diálogo, *contrafacta* también en verso, etc. Claro que esas tres formas básicas se pueden hibridizar, combinar entre ellas. Además los discursos de la peregrinación (con las consiguientes imágenes del peregrino que generan) responden básicamente a dos estructuras elementales de representación: la simbólica (en su paradigma base o punto de partida modélico) y la satírica (sea burlesca o paródica).

Por su parte, las estructuras simbólicas se articulan en torno a un eje formativo, es decir, el del adoctrinamiento o educación personales, siempre ligado a la espiritualidad y muchas veces a la religiosidad. Del otro lado, la matriz satírica suscita toda una serie de realizaciones, vinculando el tema al culto de las reliquias y en la estela del coloquio familiar de Erasmo «*Peregrinatio religionis ergo*» entre las cuales

¹⁵ Remito a mis estudios sobre la del Camino de Santiago (2011b), (2012a) y (2013).

adelanto ya, a modo de ejemplo las del diálogo erasmista (*Diálogo de las cosas ocurridas en Roma o de Lactancio y un Arcediano* y el *Viaje de Turquía*) o propiamente lucianesco (*El Crotalón*, Canto cuarto –donde el gallo dice haber asumido el avatar del falso peregrino de Jerusalén, *Juan de Voto a Dios*–, y *Diálogo de las Transformaciones de Pitágoras*, capítulo XVIII)¹⁶.

En su totalidad, la peregrinación resulta ser tanto un camino de perfección o recorrido de perfeccionamiento (Pedro de Urdemalas desde Constantinopla a Santiago, Persiles y Sigismunda de Thule y Frisia a Roma) como su perversión (así Juan de Voto a Dios en el *Crotalón* IV y en el *Viaje de Turquía* donde reaparece el personaje como teólogo y fraile, seguramente franciscano). Y quedan por considerar las posibilidades del amplio abanico de textos burlescos comprendido entre la *Pícara Justina* (1605) y la *Vida y hechos de Estebanillo González* (1646): si en este caso la peregrinación es parte de un itinerario picaresco, la ruta jacobea de Justina entre León a la Virgen del Camino es objeto de burla y mofa.

2. Modelos narrativos: Del *Viaje de Turquía* y *El Crotalón* a Cervantes (o viceversa)

Comencemos nuestro recorrido por los textos ficcionales con la narrativa cervantina que permite contrastar el arquetipo simbólico de la *peregrinatio* con la praxis social contemporánea y así ocupa un lugar de excepción también en nuestro contexto, pues Cervantes participa tanto del realismo literario¹⁷ (con notas cómicas) como de la ancestral tradición alegórica de la que da cuenta p. ej. Guillaume de Digulleville (*Le pèlerinage de la vie humaine*, 1330, 1355), vehiculada hacia el Renacimiento también en otras lenguas, como por ejemplo gracias a la traducción castellana *El peregrino de la vida humana*, 1485.

El *Persiles* cervantino presenta sobre todo peregrinos como soportes de una trama alegórica al modo de otras novelas contemporáneas¹⁸. Además del protagonista y su pareja Auristela –con la llegada de ambos a Roma en peregrinación–, recuérdese no obstante también aquella curiosa mujer anónima que vagabundeaba en hábito de peregrino y penitente por el Mediodía peninsular (Toledo, Guadalupe, Andújar, La

¹⁶ Véanse *El Crotalón de Cristóforo Gnosofó* (ed. Rallo 1990: 145-148) y *Diálogo de las Transformaciones de Pitágoras*, donde Pitágoras transformado en asno acompaña a «unos alemanes que a título de peregrinación iban a un gran negocio a Roma» (ed. Vian 1994: 258-259).

¹⁷ Véase Gómez-Montero (2006).

¹⁸ Véase Ehrlicher (2010).

Guardia etc.) y por la Sierra Morena, caminando de *locus sanctus* en *locus sanctus* (en el III, 6 del *Persiles*). La mujer, ya algo entrada en años, responde al tipo de peregrina vagabunda –suficientemente retratado en los grabados contemporáneos¹⁹– y cabe destacar que el narrador desde un principio remarca lo descuidado del atuendo, lo malparado de su físico, así que la simetría entre ficción y realidad contemporánea es transparente:

Seis leguas se habrían alongado de Talavera cuando delante de sí vieron que caminaba una peregrina, tan peregrina, que iba sola, y escusóles el darla voces a que se detuviese el haber se ella sentado sobre la verde yerba de un pradecillo, o ya convidada del ameno sitio, o ya obligada del cansancio. Llegaron a ella y hallaron ser de tal talle, que nos obliga a describirle. La edad, al parecer, salía de los términos de la mocedad y tocaba en las márgenes de la vejez; el rostro daba en rostro, porque la vista de un lince no alcanzara a verle las narices, porque no las tenía, sino tan chatas y llanas que con unas pinzas no le pudieran asir una brizna de ellas: los ojos les hacían sombra, porque más salían fuera de la cara que ella.

El vestido era una esclavina rota que le besaba los calcañares, sobre la cual traía una muceta, la mitad guarnecida de cuero, que, por roto y despedazado, no se podía distinguir si de cordobán o si de badana fuese; ceñíase con un cordón de esparto, tan abultado y poderoso, que más parecía gúmena de galera, que cordón de peregrina; las tocas eran bastas, pero limpias y blancas. Cubríale la cabeza un sombrero viejo, sin cordón ni toquilla, y, los pies, unos alpargates rotos; y ocupábale la mano un bordón hecho a manera de cayado, con una punta de acero al fin; pendíale del lado izquierdo una calabaza de más que mediana estatura y apesgábale el cuello un rosario, cuyos padrenuestros eran mayores que algunas bolas de las con que juegan los muchachos al argolla. En efecto, toda ella era rota, y toda penitente, y (como después se echó de ver) toda de mala condición²⁰.

Este grotesco físico y atuendo de la romera convergen en la «mala condición» de la persona, así que la degradación de los atributos del peregrino responde a esa precisa tipología y el relato cómico-realista apunta una cierta intención burlesca: esclavina, cordón, sombrero, calzado, bordón, calabaza y rosario la identifican genéricamente, pero no lleva insignia jacobea alguna ni entre sus metas más inmediatas se halla Compostela:

– Mi peregrinación es la que usan algunos peregrinos, quiero decir que siempre es la que más cerca les viene a cuento para disculpar su ociosidad y, así, me parece que sería bien deciros que por ahora voy a la gran ciudad de Toledo, a visitar a la devota imagen del Sagrario y, desde allí, me iré al Niño de la Guardia y, dando una punta como halcón noruego, me entretendré con la Santa Verónica de Jaén, hasta hacer tiempo de que llegue el último domingo de abril, en cuyo día se celebra en las entrañas de Sierra Morena, tres leguas de la ciudad de Andújar, la fiesta de Nuestra Señora de la Cabeza, que es una de las fiestas que en todo lo descubierto de la tierra

¹⁹ Véase Hartau (2011).

²⁰ *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Romero Muñoz (2002: 485-486). Para el contexto medieval de la mujer peregrina véase González-Paz (2015).

se celebra.

[...]

– Desde allí – prosiguió la peregrina –no sé qué viaje será el mío, aunque sé que no me ha de faltar donde ocupe la ociosidad y entretenga el tiempo, como lo hacen, como ya he dicho, algunos peregrinos que se usan.

A lo que dijo Antonio el padre:

– Paréceme, señora peregrina, que os da en el rostro la peregrinación.

– Eso no –respondió ella –, que bien sé que es justa, santa y loable y que siempre la ha habido y la ha de haber en el mundo; pero estoy mal con los malos peregrinos, como son los que hacen granjería de la santidad y ganancia infame de la virtud loable; con aquellos, digo, que saltean la limosna de los verdaderos pobres. Y no digo más, aunque pudiera.

En esto, por el camino real, que junto a ellos estaba [...] ²¹.

No obstante, en el diálogo final, en el que la romera tiene oportunidad de caracterizarse, destaca la diferenciación entre peregrinos simulados e incluso malhechores, y peregrinos piadosos entre los que ella quiere contarse, aun a costa de llevar la contra a la voz narradora, pero de modo que se contrastan ociosidad y santidad como móviles de la peregrinación. Además el uso de caminos frecuentados permite situar al peregrino en la geografía castellana contemporánea. Con esta aparición contrastan tanto la pareja protagonista del *Persiles*, auténticos romeros que cumplen su destino en Roma –descrita al final de la novela como ciudad en su totalidad en los términos simbólico-alegóricos de *caput mundi*, *locus sanctus* y santuario de peregrinación de lo que el soneto laudatorio del capítulo tercero de la cuarta parte es emblemática expresión²²– como los cuatro protagonistas de la temprana novela ejemplar *Las dos doncellas* (hacia 1570) que en agradecimiento por la curación del hidalgo don Marco Antonio y en cumplimiento de su voto emprenden la peregrinación a pie hasta Compostela desde Cataluña, pasando antes por Montserrat:

Pero Dios, que así lo tenía ordenado, tomando por medio e instrumento de sus obras –cuando a nuestros ojos quiere hacer alguna maravilla– lo que la misma naturaleza no alcanza, ordenó que el alegría y poco silencio que Marco Antonio había guardado, fuese parte para mejorarle, de manera, que otro día, cuando le curaron, le hallaron fuera de peligro; y de allí a catorce se levantó tan sano, que sin temor alguno se pudo poner en camino. Es de saber que, en el tiempo que Marco Antonio estuvo en el lecho, hizo voto, si Dios le sanase, de ir en romería, a pie, a Santiago de Galicia, en cuya promesa le acompañaron don Rafael, Leocadia y Teodosia, y aun Calvete, el mozo de mulas [...]

Llegóse, pues, el día de la partida, y acomodados de sus esclavinas, y de todo lo necesario, se despidieron del liberal caballero, que tanto les había favorecido y agasajado [...]

[...] y caminando con la comodidad que permitía la delicadeza de las dos nuevas

²¹ *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Romero Muñoz (2002: 486-488).

²² *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Romero Muñoz (2002: 486-488).

peregrinas, en tres días llegaron a Montserrat, y estando allí otros tantos, haciendo lo que a buenos y católicos cristianos debían, con el mismo espacio volvieron a su camino; y sin sucederles revés ni desmán alguno, llegaron a Santiago. Y después de cumplir su voto con la mayor devoción que pudieron, no quisieron dejar el hábito de peregrinos hasta entrar en sus casas, a las cuales llegaron poco a poco, descansados y contentos [...]²³.

La identidad peregrina del grupo es acorde con una acendrada *religiosidad postridentina* que sublima las prácticas piadosas, reivindica la providencia divina y destaca el dechado de perfección y virtud que son los protagonistas. La falta de conflictos o ambivalencias en una condición humana redimida por la voluntad divina aporta una dimensión simbólica al marco antropológico de un relato que no cuestiona ni lo más mínimo el estatuto de la sociedad como fiel reflejo del orden divino. Entre los atributos externos se menciona sólo la esclavina como *pars pro toto* del atuendo.

Este orden de perfección ganará no obstante un relieve mucho más descarnado en el caso especialmente interesante de la peregrinación a Santiago de un peregrino movido por votos tras haber logrado huir de su larga prisión en la Constantinopla capital del imperio otomano (como es Polítropo en el *Viaje de Turquía*, alias Pedro de Urdemalas). El diálogo *Viaje de Turquía* escenifica el encuentro de un peregrino jacobeo a las puertas de una ciudad castellana, muy posiblemente Burgos, indicando primeramente el trasiego, indumentarias, prácticas devocionales y abusos propios de la peregrinación. De esta ambientación forma parte una referencia al milagro del ahorcado vivo de Santo Domingo de la Calzada²⁴:

Juan de <Voto a Dios>. –La más deleytosa salida y más a mi gusto <de> toda la cibdad y de mayor rrecreación es está del camino françés, así por la frescura de las arboledas como por gozar <de la> diversidad de gentes, variedad de naçiones, multitud de lenguas y trajes que Señor Santiago nos da por huéspedes en éste su peregrinaje²⁵.

Mata. –Llamo casos graves como ellos también los de importancia, que ai en qué ganar <y> de qué sacar las costas. Y estos otros bordoneros, ¿pensáis que no saben en las aldeas zepar las gallinas con el pan del zurrón y tomarles la cabeza debajo el pie? Bien podéis creer que no se dexan morir de hambre, ni se cansan de las jornadas muy largas. No hai despensa de señor mejor probeída que su zurrón, ni se come pan con mayor livertad en el mundo. No dexan, como los más son gascones y gabachos, si topan alguna cosa a mal rrecado, ponerla en cobro quando entran en las casas a pedir limosna, y quando buelven a sus tierras, no van tan pobres que les falten seis piezas de oro y mantenidos.

²³ *Novelas ejemplares*, ed. García López (2013: 476-477).

²⁴ Véase *Viaje de Turquía*, ed. Ortolá (2000: 193).

²⁵ *Viaje de Turquía*, ed. Ortolá (2000: 185-186).

Juan. –Gran devoción tienen todas estas naciones extranjeras; bien en cargo les es Santiago.

Mata. –Más que a los españoles, principalmente a los vecinos de Orense, y toda Galicia, que en verdad que tengo por cierto que mil ánimas no va allá una ni aun creo que de diez mill.

Juan. –¿Qué es la causa d'eso?

Mata. –Que piensan que por ser su vezino <que> ya se le tienen ganado por amigo, como vos que por tener el nombre que tenéis no es menester creer en Dios, ni hazer cosa que los parezca²⁶.

Llama la atención el término *bordonero*, quizá algo despectivo o por lo menos un uso familiar, y enseguida la referencia a las gentes extranjeras –muchos de ellos clérigos– y a sus eventuales ganancias –gracias a la limosna– todo lo cual se inscribe meridianamente en el horizonte satírico en que se mueven muchas veces las intervenciones del interlocutor Matalascallando que insiste también en la falsedad de ciertas prácticas de devoción meramente simuladas. Y, por su parte, la alusión final remite al desinterés de los gallegos hacia la peregrinación y el culto, lo que supone una nítida referencia a la realidad contemporánea. La argumentación se mueve en los términos generalistas propios de los prejuicios y de la consideración indiferenciada del otro, pero enseguida se da paso al desarrollo de la posición del recién llegado, el peregrino Pedro de Urdemalas, quien –aunque con atuendo estrafalario, «en el ámbito de fraire peregrino»²⁷ griego, pidiendo limosna, recitando letanías y rezando el Rosario– alzará su voz crítica con respecto a la peregrinación en sí misma, a los hospitales de acogida –sobre todo los reales, particularmente suntuosos o al margen de las necesidades reales de atención al peregrino– y a la proliferación de reliquias:

Juan. –Bolvamos a lo de nuestros ospitales, que estoy algo escandalizado.

Pedro. –¡ Gentil rrefrigerio es para el pobre que viene de camino con la nieve hasta la çinta, perdidos los miembros de frío, y el otro que se viene a curar donde le rregalen, hallar una salaza d'esgrimir, y otra de juego de pelota, las paredes de mármol y jaspe, que es caliente como el diablo, y <un> lugar muy sumptuoso donde puede hazer la cama si trae rropa, con su letrero dorado enzima como quien dize aquí se vende tinta fina, y que, rrepartidos entre çinquenta dos panes, se vayan [a] acostar, sin otra çena, sobre un poco de paja bien molida, que está en las camas, y a la mañana luego si está sano le hazen una señal en el palo que trae de cómo ya çenó allí aquella noche! Y para los enfermos tienen un asnillo en que los llevan a otro ospital para descartarse dél, lo qual, para los pasos de rromería en que voi, que lo he visto en un hospital de los sumptuosos d'España que no le quiero nombrar, {pero sé que es real}.

[...] y a Hierusalem, y sus rreliquias>, y ésta veo cada día que quiero, que <es> más, ¿qué se me da de lo menos? Quanto más que Dios sabe quán poca paçiençia lleban

²⁶ *Viaje de Turquía*, ed. Ortolá (2000: 199-200).

²⁷ *Viaje de Turquía*, ed. Ortolá (2000: 186).

en el camino, y cuántas veces se arrepienten y rreniegan de quien haze jamás voto que no se pueda salir afuera. Lo mesmo siento de Santiago y las demás rromerías²⁸.

Aquí además Pedro llamará la atención sobre el hecho de que, en ocasiones, las circunstancias de la peregrinación hacen desistir o renegar a algunos del intento para proponer finalmente una fórmula más adecuada de «romería breve» con la que se obtendrían mejor los efectos deseados de penitencia o agradecimiento y sería por tanto más convincente como ejercicio de piedad.

Pedro. [...] Y a los que allá van no se les muestra la mitad de los que diçen, porque el templo de Salomón, aunque den mil escudos, no se le dexarán ver, <ni> [demás d'esto, a los devotos, no faltan algunos fraires modorros que les muestran çiertas piedras con unas pintas coloradas en el camino del Calvario, las quales diçen que son <de> la sangre de Christo, que aún se está allí; y çiertas piedreçillas blancas como de yeso dizen que es leche de Nuestra Señora, y en una de las espinas está también çierta cosa roja en la punta que dizen que es de la mesma sangra, y] otras cosas que no quiero al presente decir, y éstas como las sé antes de muchos días lo sabréis²⁹.

Desde luego que esta enumeración de reliquias constituyen un espejo burlesco de los listados en los relatos de peregrinación antes aludidos (p. ej. el elenco de Münzer en Santiago)³⁰. Esta crítica va acompañada de la propuesta de una fórmula de peregrinación interiorizada y motivada en oposición a ciertos usos contemporáneos del Camino de Santiago, según Singul (2015), en crisis entonces.

Muy relacionado en este punto con el *Viaje de Turquía* está *El Crótalon* en cuyo cuarto canto se relatan los avatares de un gallo pitagórico, a imitación de los diálogos lucianescos y en la estela también del coloquio erasmiano *Gallus sive Somnium*.

El argumento que precede al texto alude específicamente al *Pseudomantis* de Luciano adaptando su protagonista a la figura de un clérigo tacaño y embaucador: «[...] un falso religioso llamado Alexandro, que en muchas partes del mundo fingió ser propheta, dando respuestas ambiguas y industriosas para adquerir con el vulgo crédito y moneda»³¹. Relevante en el caso de este Alexandro es su faceta como falso peregrino de Jerusalén («Dezíame yo ser Juan de voto a Dios»)³², lo que le permite dar cuenta de engaños y embustes relacionados con sus supuestas peregrinaciones a los Santos Lugares y cuyas víctimas serían personas crédulas y supersticiosas.

²⁸ *Viaje de Turquía*, ed. Ortola (2000: 232-233).

²⁹ *Viaje de Turquía*, ed. Ortola (2000: 232-233).

³⁰ Véase Herbers (2015).

³¹ *El Crotalón*, ed. Rallo (1990: 139).

³² *El Crotalón*, ed. Rallo (1990: 145).

[...] y deziales yo que en viéndome viejo me iba a bañar al río Xordán y luego volvía de edad de treinta y tres años que era la edad en que Cristo murió. Otras veces dezía que era un peregrino de Hierusalén, hombre de Dios, enviado por él para declarar y absolver los muchos pecados que hay secretos en el mundo, que por vergüença los hombres no los osan descubrir ni confesar a ningún confessor³³.

Transformado así en Juan de voto a Dios el clérigo confiesa a

[...] mugeres que tuvieron açeso con sus padres, hijos y con muy cercanos parientes; y unas mugeres con otras con instrumentos hechos para effectuar este viçio; y otras maneras que es vergüença de las dezir; y hallaba hombres que se me confessaban haber cometido grandes inçestos, y con brutos animales [...]³⁴.

Narra incluso una estrambótica fantasmada, ejemplo de «mi mala arte»³⁵, su estratagema el día de Pascua de Resurrección para hacerse con el *santo crisma y olio* en Jerusalén bajo la fantástica identidad de

[...] peregrino [de Hierusalén] y santo propheta; que soy uno de los doze peregrinos que residen a la acontina en el santo sepulcro de Hierusalén en lugar de los doze apóstoles de Cristo, y [que yo soy su abogado San Pedro], que convien que él me le haya de descubrir [y confessar] para que yo se le absuelva, y aun le pagare por él, y asegurarle que no penará ni peligrará por aquel pecado más³⁶.

Con esta estrategia propia de un pícaro, Juan de voto a Dios (o Juan devoto a Dios) se enriquece (quedando los fieles incluso largo tiempo dependientes de él). El narrador en primera persona, no obstante, explicita la finalidad de su relato como un caso ejemplar para que la justicia persiga y castigue a tales clérigos embaucadores por tratarse de («superstición y hurto, el más nefando que entre infieles nunca usó»)³⁷.

De cara a la contaminación picaresca del peregrino es inexcusable referirse aún a los seis peregrinos jacobeos alemanes en el capítulo 54 de la segunda parte del *Quijote*, entre los cuales se oculta el morisco Ricote. No remito más que a su repentina aparición ante Sancho (recién salido de la Ínsula Barataria) quien

vio que por el camino por donde él iba venían seis peregrinos con sus bordones, de estos extranjeros que piden la limosna cantando, los cuales en llegando a él se pusieron en ala y, levantando las voces, todos juntos comenzaron a cantar en su lengua lo que Sancho no pudo entender, si no fuera una palabra que claramente pronunciaba «limosna» [...]³⁸.

³³ *El Crotalón*, ed. Rallo (1990: 145-146).

³⁴ *El Crotalón*, ed. Rallo (1990: 146).

³⁵ *El Crotalón*, ed. Rallo (1990: 148).

³⁶ *El Crotalón*, ed. Rallo (1990: 147).

³⁷ *El Crotalón*, ed. Rallo (1990: 149).

³⁸ *Don Quijote*, ed. Rico (1998: 1068).

Más parecen una cofradía de vagabundos limosneros, antes comedores y bebedores que piadosos peregrinos, y aún le aclaran en alemán que no de comida van necesitados sino de dineros: «¡Guelte! ¡Guelte!». En plática con Ricote, y por su indumentaria, Sancho los caracteriza como extranjeros disfrazados ridículamente con quienes, desprovistos ya de sus estrafalarios atuendos, se da un buen festín:

¿Quién diablos te había de reconocer, en ese traje de moharracho que traes? Dime quién te hizo tan franchote [...]. Arrojaron los bordones, quitáronse las mucetas o esclavinas y quedaron en pelota, y todos ellos eran mozos, y muy gentiles-hombres, excepto Ricote, que ya era hombre entrado en años. Todos traían alforjas, y todas, según pareció, venían bien proveídas, a lo menos de cosas incitativas y que llaman la la sed de dos leguas³⁹.

Más adelante, Ricote –simulando ser peregrino para regresar de Augsburgo a su pueblo describe la práctica social de la peregrinación contemporánea en términos muy humanos, y ciertamente sus compañeros más parecen pícaros que *concheiros*:

Juntéme con estos peregrinos, que tienen por costumbre de venir a España muchos de ellos cada año a visitar los santuarios della, que los tienen por sus Indias, y por certísima granjería y conocida ganancia: ándanla casi toda, y no hay pueble ninguno de donde no salgan comidos y bebidos, como suele decirse. Y con un real, por lo menos, en dineros, y al cabo de su viaje salen con más de cien escudos de sobra, que, trocados en oro, o ya en el hueco de los bordones o entre los remiendos de las esclavinas o con la industria que ellos pueden, los sacan del reino y los pasan a sus tierras, a pesar de las guardas de los puestos y puertos donde se registran⁴⁰.

No es por tanto un modelo de espiritualidad lo que aquí se hace valer, sino que el episodio refleja la compleja realidad social determinante de un dramático momento de la historia de España.

Resumamos que la narrativa cervantina alberga tanto la dimensión burlesca encarnada por la figura de la peregrina vagabunda del *Persiles* (III, 6) como la crítica de las peregrinaciones en cuanto que praxis cultural e histórica en el episodio de Ricote (*Quijote* II 54), pero en ella despunta además una excelente muestra del paradigma fundacional de la peregrinación no sólo en cuanto que ejercicio espiritual (en *Las dos doncellas*, con las dos parejas de peregrinos a Santiago) sino también como práctica simbólica en el *Persiles* (en el periplo de los jóvenes príncipes de Frisia y Thule desde latitudes boreales hasta el *caput mundi* que es Roma).

³⁹ *Don Quijote*, ed. Rico (1998: 1069-1070).

⁴⁰ *Don Quijote*, ed. Rico (1998: 1071).

3. Entre picaresca y *narratio* burlesca (Estebanillo y Justina)

Para finalizar abordo la peregrinación a Santiago de Estebanillo González, a nuestros efectos episodio bien contundente pues las breves páginas del capítulo cuarto de la primera parte de la obra (fechado su argumento en 1623) esbozan un viaje picaresco en toda regla. Estebanillo encarna el estereotipo del peregrino maleante, parásito aprovechado de la beneficencia que se nutre también de cuanto puede rapiñar en su camino para asegurarse provisiones. En una palabra, la medida de la peregrinación del pícaro es la supervivencia y la narración es breve y se limita a lo indispensable⁴¹. Al regresar Estebanillo de Nápoles, y pasando por Barcelona y Zaragoza, se asienta primero en Madrid donde poco rendimiento saca a su trabajo de «paje de un pretendiente». Así, enseguida se organiza la indumentaria adecuada dando más importancia a la funcionalidad práctica que al significado de los atributos:

Viéndome sin esperanza de librea y con posesión de sarna y las tripas como trancahilo, traté de ponerme en figura de romero, aunque no me conociese Galván, por ir a ver a Santiago de Galicia, patrón de España, y por ver la patria de mis padres, y principalmente por comer a todas y por no ayunar a todos tiempos. Dejé a mi amo, vestíme de peregrino con hábito largo, esclavina cumplida, borbón reforzado y calabaza de buen tamaño⁴².

El tono es pragmático, y acentuando una pretendida objetividad en el relato autobiográfico la voz del narrador es quizá fría en la elección del vocabulario, pero es jocosa siguiendo los cánones del género, recurriendo a alusiones para iniciados haciendo gala de malabarismos verbales pletóricos de humor, muchas veces basados en un doble sentido. El itinerario sigue rutas al uso: Madrid-El Escorial-Segovia-Valladolid-Ourense-Santiago. Las estrategias de supervivencia son el ingrediente básico del relato, en primer lugar la asociación con dos compañeros que serán inseparables:

[...] pasé a la ciudad por Valladolid; juntéme en ella con dos devotos peregrinos que hacían el propio viaje y eran, cuando no de mi cantidad, por lo menos de mi calidad y costumbres. Era el uno francés, y el otro ginovés, y yo gallego romano, y todos tan diestros en la vida poltrona que podíamos dar papilla al más entendido gitano, y en efeto trinca que se escaparon muy pocos de nuestras garatusas. A las primeras vistas nos conocimos los humores, como si nos hubiéramos criado juntos, y, a el fin, por conformidad de estrellas o concordancia de inclinaciones, hicimos liga y monopodio de ir a pérdida y ganancia en todos lances que nos podían suceder en esta jornada, guardando las leyes de buena compañía; y para que mejor las observásemos, el

⁴¹ *La Vida y hechos de Estebanillo González*, ed. Carreira y Cid (1990: 169-176).

⁴² *La Vida y hechos de Estebanillo González*, ed. Carreira y Cid (1990: 169-170).

ginovés, como hombre más experimentado, con tono fraternal nos informó en las ceremonias y puntos de la vida tunante⁴³.

Con el genovés por maestro y la hermandad casi de sangre, el trío (trinca) sobrevivirá con engaños y tretas varias. Estebanillo apenas concreta, pero queda claro que el viaje es un periodo clave en su formación de pícaro tras sus experiencias napolitanas⁴⁴.

El tono humorístico del relato casi irónico se nutre de usos paródicos del lenguaje de la peregrinación espiritual (fervor) y evangélico (camino, viñas) una vez asegurado el sustento de comidas y bebidas:

Proveídas las calabazas a discreción, dimos principio a nuestra romería con tal fervor que el día que más caminábamos no pasaban de dos leguas, por no hacer trabajo lo que habíamos tomado por entretenimiento. En el camino vendimiábamos las viñas solitarias y cogíamos las gallinas hu[é]rfanas, y con estas chanzas y otras salimos cargados de dineros y limosnas, de las cuales comíamos los canterones y rebanadas de pan blanco, y lo negro, quemado y mal cocido vendíamos en los hospitales, para sustento de gallinas y aumentación de ajejux⁴⁵.

Llama la atención no obstante la vivencia ambivalente de Santiago (en contraste con Ourense donde disfruta de los placeres termales de las burgas, enfáticamente descritos) pues, de un lado, se somete a los ritos y prácticas de devoción propias de la peregrinación jacobea y, de otro, sin limosnas, el poco beneficio que aporta la estancia en la ciudad, impele a Estebanillo a continuar viaje por Pontevedra, la tierra de sus padres, hasta Portugal:

Aquí los peregrinos pobres lavan sus cuerpos y hacen colada de su ropa; y en Santiago, como se confiesan y comulgan, lavan sus almas. Nosotros, por gozar de todo, nos echamos en remojo como abadejos, y dando envidia nuestras ropas a las de Inesilla, sin gran daño de jabón, sacamos nuestras túnicas transparentes.

Llegamos a la ciudad de Santiago, que, por que no me tengan por parte apasionada por lo que tengo de gallego, me excuso de decir lo mucho que hay en ella que poder alabar. Ajustamos nuestras conciencias, que bien anchas las habíamos traído; y cumpliendo con las obligaciones de ser cristianos y de ir a visitar aquella santa casa, quedamos tan justificados que por no usar de nuestras mercancías andábamos lacios y desmayados, Por cuya causa y por ser muchos los peregrinos que acuden a la dicha ciudad, y pocos los que dan limosnas, me despedí de mis camaradas; y con deseo de ver y vivir con capa de santidad caminé a la vuelta del reino de Portugal⁴⁶.

⁴³ *La Vida y hechos de Estebanillo González*, ed. Carreira y Cid (1990: 171-173).

⁴⁴ Véase mi lectura del paso de Estanillo por Nápoles en Gómez Montero (2015b).

⁴⁵ *La Vida y hechos de Estebanillo González*, ed. Carreira y Cid (1990: 174-175).

⁴⁶ *La Vida y hechos de Estebanillo González*, ed. Carreira y Cid 1990: 174-175).

Con el jubileo ganado, el lenguaje ambivalente del pícaro –parodiando toda conceptualización religiosa de la *Peregrinatio* («santidad»)– se pone de nuevo en camino hacia donde su necesidad le lleve.

En el *Estebanillo* la vía *peregrinationis* es poco más que parte del itinerario de un pícaro, pero al margen de ello la carnavalización del Camino de Santiago, además, alcanza cotas destacadas en obras específicamente burlescas que para nuestro estudio son muy significativas. Me refiero a textos ficcionales, alguno ya en la órbita del barroco, en que aparecen peregrinos (o peregrinas, mejor) en modo burlesco como en *La pícaro Justina* publicada en 1605 donde la protagonista travestida de romera jacobea en unos episodios delirantes situados entre Mansilla de las Mulas, León y la Virgen del Camino, a su salida. Este texto sin duda se suma a la tradición de la peregrinación burlesca en clave literaria cómico-realista de la que, en la literatura castellana, es magnífico representante (en verso) la célebre *Carajicomedia* cuyo soporte argumental es equiparable a una peregrinación prostibularia con anunciado fin en «el coliseo de Roma»⁴⁷ del carajo del caballero Diego Fajardo.

Juan I. Ferreras reconstruye la descripción de León en término de sátira burlesca donde Justina comete sendas *beffe* «dos estafas, una el fullero y otra el falso ermitaño con el que se encuentra en la posada»⁴⁸ de donde huye a las bravas sin pagar y en burra sumándose a un grupo de mujeres que partían en romería el día mayor de la Fiesta de la Virgen del Camino (29 de septiembre), según ella misma narra en el capítulo cuarto («De la romera de León») del libro segundo (segunda parte):

Aquel día de Nuestra Señora en la noche, porque acaso aquellos pavitos no me apareciesen en sueños y pidiesen carta de pago de mis deudas y desengaño de mis burlas, y por quitarles del cuidado que querían tomar de ser de mi guardia sin ser ángeles buenos, determiné ser romera, como quien va a Roma por todo. Mandé a mi mochillero que ensillase mi hacanea y que me sacase al Prado de los Judíos, donde también encontré otras mozas que aquella misma hora iban a tropel a la romería que llamaban Nuestra Señora del Camino, que es una legua de León, donde van aquella noche casi todos los forasteros⁴⁹.

Es cierto que el lenguaje ambivalente y jocoso, a veces críptico, nada más permite que intuir los acontecimientos y apenas reconstruir el curso de la acción narrada

⁴⁷ Anónimo (1841: 143). Fue publicada en el *Cancionero de burlas* de 1519, como parodia de las *Trescientas* o *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena.

⁴⁸ *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 44).

⁴⁹ *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 329-330).

(Ferrerías alude a incongruencias, inverosimilitudes, «falta de descripciones, de paisajes, de ambiente», en beneficio de enumeraciones y «burlescas reflexiones»)⁵⁰. Pero lo decisivo es que la ramera pícará Justina se convierte por paronomasia en la romera Justina y el episodio en su totalidad supone una inversión burlesca de la peregrinación que afecta a la concepción de la persona, sus acciones y su horizonte así que, al inicio, brilla el templo por su ausencia, y de continuo las referencias piadosas están tergiversadas y la burla sustituye la experiencia religiosa:

El camino de la romería no es muy bueno, pero la compañía lo era, y con ella y con la profunda consideración de mi Christo lo pasé con mucho consuelo y como muy buena Christiana. No puede a la ida despabilar mucho la lengua, porque el sueño me hacía hacer mucha pavesa; si no fuera que mi picarillo de cuando en cuando me soliviada con un cantarcito que decía: «No durmáis, ojuelos verdes, que por la mañanita lo dormiredes», bien creo que la romera diera un par de romeradas en aquel suelo de Jesuchristo. Ni aprovechaba mudarme de bridona en jineta, ni mudar más posturas que veleta en campanario, que, en fin, el sueño es volteador y me enseñaba las vueltas peligrosas⁵¹.

Evidentemente el nivel de referencias se ve desplazado por los juegos del lenguaje, por el virtuosismo verbal y entretenimiento de ahí derivado que es donde se inscribe el sentido del texto (y no en el plano argumental). El lenguaje no es unívoco, a veces sacrílego («mi Christo») la acción se articula en torno a los motivos o campos semánticos del dormir y comer, en compañía de personajes masculinos varios («picarillo», «galán»). Si resolvemos las ambivalencias del lenguaje en un sentido literal y otro el velado, oculto, siguiendo dos líneas básicas en su posible significación (el religioso y el sexual) quedaría en evidencia la articulación irónica de la narración como en tantos textos burlescos. Remitiéndonos sólo a cita: consuelo por placer, mi Christo por compañero –o por inversión metonímica, pene– igualmente la postura en jineta es harto frecuente en la novelística y el campo semántico del «sueño volteador» admite lecturas ambivalentes del texto (p. ej. el descanso matinal, las «vueltas peligrosas» de la veleta).

Es más adelante cuando Justina describe la ermita y su entorno en los términos de un *locus amoenus* que significativamente va a servir luego de marco para un encuentro con un galán:

Ya llegué a la ermita, y de veras que me dio gusto el sitio, que es un campo anchuroso que huele a tomillo salsero, proveído de caserías, y aun hay allí personas

⁵⁰ *La Pícará Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 45).

⁵¹ *La Pícará Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 330).

que no las podrán sacar tan presto de sus casilla; dígoles porque engordan mucho las venteras. La ermita, bien edificada, adornada, curiosa, limpia, rica de aderezos, cera y lámparas, ornamentos, plata, telas y presentallas. Gran concurso de gente, que por eso y por estar en el camino de Santiago, se llama Nuestra Señora del Camino. Notable provisión de todas frutas, vino, comidas.

Acuérdome que desde esta romería quedé muy devota de los perdones de aquella tierra⁵².

De nuevo es factible un doble código de la significación, pues la práctica devocional y el consiguiente perdón (=obsequio) pueden remitir anfibológicamente al ejercicio venéreo y a regalos recibidos (y también el galán será nombrado obispo lúdicamente).

El episodio deriva entonces de la dormida a la comida, ahora acompañada Justina de su (suponemos que primer) *mochillero* que ahora llama *Leonardillo* (igual que antes *picarillo*). Tras «poco más de hora y media» de sueño⁵³, Justina prepara una última *beffa* al grupo de mujeres –morcilleras de pato–⁵⁴ cosiéndoles aún dormidas el borde inferior de los sayos («ellas andaban cosidas y yo me reía como descosida»)⁵⁵. Esta sentencia que cierra este número primero (como antes «en mi vida vide dispierta más dormida ni dormida más dispierta»⁵⁶, referido a sí misma) deja de manifiesto que los malabarismos verbales aportan el horizonte de intelección del texto, acotado por la risa y el juego. Y así no en vano era el galán dado al juego de azar y, por tanto, en su totalidad la escena está enmarcada por el triángulo burlesco formado por la comida, el dado y el rabo, acorde al contexto picaresco y resumido en el «sonetillo de sostenidos» que abre las páginas estudiadas y del que valgan sus estrofas centrales rebosantes de doble sentido evidente:

*Cubierta más descubierta,
Cosiente más descosida,
Jineta más a la brida
Fisgona más encubierta.*

*Devota más sin rezar,
Pagadora más en venta,
Veladora más en vano, [...]»⁵⁷.*

Así revelada implícitamente, la poética del texto burlesco que invierte paródicamente el paradigma simbólico de significación de todo relato de *peregrinatio*

⁵² *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 332).

⁵³ *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 333).

⁵⁴ *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 333).

⁵⁵ *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 334).

⁵⁶ *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 332).

⁵⁷ *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 329).

adquiere su expresión más explícita en la conclusión del número segundo de la llamada tercera parte del libro segundo, ya de regreso a León donde por cierto, también va a describir en clave burlesca el hospital de San Marcos como sede de la Orden de los Caballeros de Santiago⁵⁸:

No hay hombre discreto que no guste de un rato de entretenimiento y burla. En su manera, todas cuantas cosas hay en mundo son retozonas y tienen sus ratos de entretenimiento-. La tierra, cuando se desmorona, retoza de holgada; el agua se ríe, los peces saltan, las sirenas cantan, los perros y leones crecen retozando, y la mona, que es más parecida al hombre, es retozona; el perro, que es más amigo, es juguetón; el elefante, que se llega más que todos al hombre, los primeros días de luna reto las flores y dice reto las flores y dice requiebros a la luna.

Lo demás que falta, dígalo *doña Oliva*, que libra en el gusto salud, refrigerio y vida; ¡esta sí que era discreta! Pero ya se sabe para quién no es la miel, ya se sabe qué ojos disgustan del sol. Aclárome: también y todo, ahora que no me oye el clérigo, es necesario pensar que a una mujer dice una gracia, luego es hereja. Sí, que christianos somos, y aunque no sabemos artes no toldogías, pero un buen discurso y una eutrapelia bien se nos alcanza, sino que estos hombres del tiempo viejo, si dan en ignorantes, piensan que no hay entre herejía y Ave María⁵⁹.

No tienen desperdicio estas líneas como justificación de la eutrapélica burlesca que estructura la dimensión lúdica de un texto que gusta subvertir lo divino para dar expresión a lo humano en un libro de entretenimiento. Otros dos capítulos (o números) servirán para remachar la inversión burlesco-picaresca de la figura del peregrino en la encarnada por Justina (sus títulos rezan: «De la romera envergonzante» y «Del pleito de la romera con Justina»)⁶⁰ para limitarme a la jugosa – por explícita– «media rima» con que se abre este número cuarto:

*Dijo a Justina un galán:
«Vamos al Humilladero,
Do aquestas romeras van».
Ella dijo: «¿Majadero,
Vaya él!, que yo no quiero
Ir do bordionas están,*

*Qué ir virgen con hombre a humilladero,
Es irse tras el manso al matadero»⁶¹.*

Signifiquemos finalmente que este paradigma satírico y burlesco convive en el Renacimiento y a comienzos del XVII con obras de carácter seudohistórico o más propiamente novelesco de cuyo amplio alcance dan cuenta la obra de teatro *La romera de Santiago* de Tirso de Molina (de hacia 1611-12 representada en 1621-22) o ciertos

⁵⁸ *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 380).

⁵⁹ *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 387).

⁶⁰ *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 345-361).

⁶¹ *La Pícaro Justina*, ed. Rey Hazas (2005: 355).

romances que ya ha estudiado José Luis Puerto en su a nuestros efectos importante monografía *La ruta imaginada* (2004) que, también siguiendo el hilo de muchas otras obras literarias incluso en nuestros días, documenta la relevancia del Camino de Santiago por cuanto que tema legendario desde la Edad Media al proyectarlo en el marco de la historia nacional.

4. Conclusio

Todo lo dicho ha servido para esbozar el amplísimo abanico de estilos literarios que articula la literatura de peregrinación, y del Camino de Santiago particularmente, durante el Siglo de Oro, cuyos extremos serían, de un lado, el de los primeros itinerarios, eminentemente pragmáticos, como podrían ser los textos ya aludidos de Hermann Küinig von Vach y del Señor de Caumont y del otro los textos ficcionales recién bosquejado, tanto los serios como los burlescos. El contraste de la narrativa odopórica con textos ficcionales referencializados en el Camino de Santiago (en particular la que trasciende los meros itinerarios) permite distinguir una triple orientación en su construcción literaria durante el Renacimiento y el Barroco. Estas dimensiones básicas son: a) un primer discurso de carácter testimonial – el de las relaciones de viaje, de la pluma de sus propios protagonistas (o sus escribanos) en general, que históricamente cumple la función de fijar el estatuto eminentemente cultural de la ruta jacobea incidiendo en referentes topográficos e históricos de las tierras recorridas, recabando en aspectos tanto etnográficos como más precisamente en los económicos y sociales de sus ciudades; b) un segundo discurso –el de los textos ficcionales graves– en el que ciertamente se encuentran proyecciones de la realidad social renacentista, pero en el que la perspectiva marcadamente simbólica es dominante, sea en razón de la concepción y desarrollo personal de los personajes según una dimensión a veces (auto)crítica, a veces alegórica, dando cabida a formas de espiritualidad e, incluso, a una sublimación mítico-legendaria de la peregrinación; y c) finalmente la deformación burlesca de los argumentos, sea por inclusión en un itinerario picaresco o por la factura paródica del texto en sí que opera incluso una deformación grotesca del imaginario de la *peregrinatio* y tergiversa lúdicamente sus significados.

Bibliografía

Actas del II Congreso internacional de estudios jacobeos, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998.

Anónimo, *Cancionero de Obras de Burlas provocantes a Risa*, Madrid, Luis Sánchez, 1841.

Anónimo, *La Vida y hechos de Estebanillo González*, ed. Antonio Carreira & Jesús Antonio Cid, Madrid, Cátedra, 1990.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

Caucci von Saucken, Paolo, *Santiago de Compostela. Pilgerwege*, Augsburg, Weltbild, 1995.

Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1998.

Cervantes, Miguel de, *Novelas ejemplares*, ed. Jorge García López, Madrid, RAE, 2013.

Cervantes, Miguel de, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 2002.

Colinas, Antonio, Javier Gómez-Montero, José Luis Puerto, John Rutherford (ed.), *El Camino de Santiago en la literatura. Lecciones jacobees*, Astorga, Centro de Estudios Astorganos Marcelo Macías, 2010.

Echeverría, Pedro Bravo, *Cancionero de los peregrinos de Santiago*, Madrid, Centro de Estudios Jacobeos, 1967.

Ehrlicher, Hanno, *Zwischen Karneval und Konversion: Pilger und Pícaros in der spanischen Literatur der Frühen Neuzeit*, Paderborn, Fink, 2010.

Ferreras Tascón, Juan Ignacio, «Estudio preliminar de *La pícaro Justina*», en Francisco López de Úbeda, *La pícaro Justina*, ed. Antonio Rey Hazas, León, Lobo Sapiens, 2005, p. 9-58.

Gicquel, Bernard (ed.), *La légende compostelle. Le livre de Saint Jacques*, Paris, Tallandier, 2003.

Gómez-Montero, Javier, «Celestina, Lozana, Lázaro, Urdemalas y la subjetividad. A propósito del lenguaje y los géneros de la *escritura realista* del Renacimiento», en Ana Vian Herrero & Consolación Baranda Leturio (ed.), *El personaje literario y su lengua en el siglo XVI*, Madrid, Universidad Complutense, 2006, p. 285-340.

Gómez-Montero, Javier (ed.), *Allá en el Noroeste. Una cartografía literaria del Camino de León*, León, Lobo Sapiens, 2009, p. 297-313.

Gómez-Montero, Javier, «Posfacio», en Javier Gómez-Montero (ed.), *Castilla y León en el Camino. Ficciones y semblanzas de un territorio jacobeo*, Valladolid, Fundación Siglo para las Artes de Castilla y León, 2010, p. 248-255.

Gómez-Montero, Javier, «Zur Projektion der Stadt und des Camino de Santiago in den Hansestädten und im Ostseeraum», en Javier Gómez-Montero (ed.), *Der Jakobsweg und Santiago de Compostela in den Hansestädten und im Ostseeraum*, Kiel, Ludwig, 2011a, p. 9-17.

Gómez-Montero, Javier, «Notizen zur literarischen Projektion des Camino de Santiago und der Stadt Compostela», en Javier Gómez-Montero (ed.), *Der Jakobsweg*

und Santiago de Compostela in den Hansestädten und im Ostseeraum, Kiel, Ludwig, 2011b, 139-160.

Gómez-Montero, Javier, «Le chemin de Saint-Jacques, territoire métropolitain», en Javier Gómez-Montero, Christina J. Bischoff y Anxo Abuín González (ed.), *Urbes Europaeae II. Ciudades europeas: Imaginarios culturales ante la globalización. Europäische Städte im Zeichen der Globalisierung*, Kiel, Ludwig, 2012a, p. 149-172.

Gómez-Montero, Javier, «Postface. Vers une cartographie littéraire du Chemin à León», en Javier Gómez-Montero, Melissa Lecointre y Béatrice Rodriguez (ed.), *Là-bas au Nord-Ouest... Une cartographie littéraire du Chemin de Saint-Jacques*, Paris, ADEHL, 2012b, p. 211-227.

Gómez-Montero, Javier, «Literature and Linguistic Diversity on the Way of St. James – A Contribution to Categorising the Camino de Santiago as an Anthropological Region (Particularly Considering the North Sea and Baltic Sea Area)», en Wilhelm Steingrube & Gabriel Gach (ed.), *The Pomeranian Way of St. James – Culture, Religion and Tourism*, Greifswald, Forum für Regional-, Freizeit- und Tourismusforschung an der Universität Greifswald, 2013, p. 40-62.

Gómez-Montero, Javier, «Le chemin de Saint-Jacques à la Renaissance: Aspects profanes d'une via sacra», en Lioudmila Chvedova, Michel Deshaies, Stanislaw Fiszer y Marie-Sol Ortola (ed.), *La Renaissance en Europe dans sa diversité. Tome 3: Circulation des hommes, des idées et des biens, héritages, Actes du Congrès international organisé à Nancy (10, 11, 12, 13 et 14 juin 2013)*, Nancy, Université de Lorraine, 2015a, p. 137-165.

Gómez-Montero, Javier, «De la *descriptio* partenopea a la topología narrativa – Apuntes para la escenificación literaria de Nápoles en el Siglo de Oro», en Folke Gernert (ed.), *Los malos saberes*, Toulouse, Presses Universitaires de Midi, 2015b, p. 203-218.

Gómez-Montero, Javier, «As linguas do Camiño na literatura europea», en *Actas do Coloquio Internacional As Linguas e Culturas do Camiño de Santiago de Compostela: Presente e Futuro/Languages and Cultures of the Route of Santiago de Compostela: Present and Future (21-23.10.2014)*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, SXPL, 2016a (en prensa).

Gómez-Montero, Javier, «Prólogo», en Javier Gómez-Montero (ed.), *Topografías culturales del Camino de Santiago. Kulturelle Topographien des Jakobsweges*, Frankfurt/Main, Peter Lang, 2016b, p. 9-17.

González-Paz, Carlos Andrés (ed.), *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*, Farnham, Ashgate, 2015.

Gicquel, Bernard (ed.), *La légende compostelle. Le livre de Saint Jacques*, Paris, Tallandier, 2003.

Hartau, Johannes, «Jakobsbrüder unterwegs. Zum Bild des Pilgers in der Graphik der frühen Neuzeit», en Javier Gómez-Montero (ed.), *Der Jakobsweg und Santiago de Compostela in den Hansestädten und im Ostseeraum*, Kiel, Ludwig, 2011, p. 109-138.

Herbers, Klaus (ed.), *Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998.

Herbers Klaus, «Jerónimo Múnzer en Santiago. La importancia de la tradición jacobea», en Javier Gómez-Montero (ed.), *Topografías culturales del Camino de Santiago/ Kulturelle Topographien des Jakobsweges*, Frankfurt/Main, Peter Lang, 2016, p. 205-217.

- Herbers, Klaus & Robert Plötz (ed.), *Nach Santiago zogen sie: Berichte von Pilgerfahrten ans «Ende der Welt»*, München, dtv, 1996.
- Herbers, Klaus y Robert Plötz (ed.), *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al «fin del mundo»*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998.
- Maes, Bruno, «Imprimerie, Renaissance et modernité: l'apparition des livrets de pèlerinage au XV^e et XVI^e siècle», en *Renaissance en Europe dans sa diversité* (en prensa).
- Moralejo, Abelardo, Casimiro Torres & Julio Feo (ed.), *Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus»*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004.
- Novoa, Feliciano (ed.), *Da Fisterra a Xerusalén. Exerxia e os primeiros peregrinos cristiáns*, Santiago de Compostela, Museo das Peregrinacións, 2003.
- López de Úbeda, Francisco, *La pícara Justina*, ed. Antonio Rey Hazas, León, Lobo Sapiens, 2005.
- Péricard-Méa, Denise, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Puerto, José Luis, *La ruta imaginada. El camino de Santiago en la literatura*, León, Edilesa, 2004.
- Riis, Thomas, «Skandinavische Wallfahrten nach Santiago de Compostel», en Javier Gómez-Montero (ed.), *Der Jakobsweg und Santiago de Compostela in den Hansestädten und im Ostseeraum*, Kiel, Ludwig, 2011, p. 53-60.
- Rucquoi, Adeline (ed.), *Saint Jacques et la France*, Paris, Le Cerf, 2003.
- Rucquoi, Adeline, *Mille fois à Compostelle*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Singul, Francisco, «De la crisis bajomedieval a la edad del Humanismo: Ideología y cultura en la peregrinación a Santiago de Compostela», en Javier Gómez-Montero (ed.), *Topografías culturales del Camino de Santiago/Kulturelle Topographien des Jakobsweges*, Frankfurt/Main, Peter Lang, 2016, p. 219-234.
- Valdés, Alfonso de, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, ed. Rosa Navarro Durán, Madrid, Cátedra, 2001.
- Villalón, Cristóbal de, *El Crotalón de Cristóforo Gnosofó*, ed. Asunción Rallo Gruss, Madrid, Catédra, 1990.
- Villalón, Cristóbal de, *Diálogo de las Transformaciones de Pitágoras*, ed. Ana Vian Herrero, Barcelona, Sirmio-Quaderns Crema, 1994.