

Artikel

Inter fanum et profanum
Peregrinajes textuales en la literatura española del siglo XVI

Hanno Ehrlicher

HeLiX 1 (2009), S. 26-51.

Abstract

Despite the belief that Spanish literature during the Counterreformation functioned as propaganda in service to the traditional idea of the pilgrimage, this article examines a body of texts from the latter half of the sixteenth century, and demonstrates that they functioned in the liminal space between the profane and the sacred. Within this space, the tensions between secularity and spirituality were fought out, leading to complex and often bewildering hybrid texts. Bartholomé de Villalba's unpublished *Peregrini curioso* shows both a secularization of the pilgrimage concept and an ostentatious affirmation of Spain as a harbor of Catholic piety. Jerónimo de Contreras' *Selva de Aventuras* recasts the pilgrimage idea as a love interest, and presents marriage and the renunciation of marriage as competing suggestions. Fernão Mendes Pinto's *Peregrinação* can be read either as the hagiography of St. Francis Xavier, or as criticism of a completely irremediable practice of piratical colonization.

Inter fanum et profanum

Peregrinajes textuales en la literatura española del siglo XVI

Hanno Ehrlicher

Peregrinatio, curiosidad y profanidad en la literatura española del s. XVI

La práctica del ritual social del peregrinaje se fue estableciendo y diferenciando paulatinamente en la etapa de transición entre la antigüedad y la edad media.¹ En cuanto movimiento corporal, la peregrinación, por su naturaleza, se sitúa en el campo de tensión entre lo sacro y lo profano: por una parte, el cuerpo, y con él la naturaleza humana, al recorrer los *loca sancta* y convertir allí lo pasajero de la hierofanía en una experiencia repetida y más duradera, forma parte de la constitución de una pluralidad de centros sagrados.² Por otra parte, según el concepto cristiano del pecado, el cuerpo del hombre es un medio que está necesariamente abocado al peligro y a la corrupción. En realidad se podría decir que, entre los centros sagrados, lo profano existe, no precisamente como un no-lugar amorfo e insignificante como afirma Mircea Eliade,³ sino como una extensión seductora y tentadora que alimenta la curiosidad y hace extraviar al peregrino, desviándolo hacia el mundo profano. Por eso, la institución de la peregrinación medieval, la cual irá adquiriendo una infraestructura económica, política y cultural cada vez más importante, tuvo que afrontar ya desde sus inicios críticas y

¹ Los estudios sobre la práctica ritual son abundantísimos y demasiado específicos en su mayoría como para mencionarlos todos aquí, no obstante apuntaré al menos el de EDITH Y VICTOR TURNER, *Image and Pilgrimage*, con un enfoque antropológico. Para el contexto español y concretamente el peregrinaje a Santiago de Compostela cfr. VÁZQUEZ DE PARGA et al., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, y HASSAUER, *Santiago*.

² La coexistencia de varios centros de peregrinaje (con sus tres puntos principales: Jerusalén, Roma y Santiago como metas de las *peregrinationes maiores*), capaz de mantenerse por muy conflictiva que fuera, corrobora la tesis de Mircea Eliade, según la cual el espacio de lo sagrado se caracteriza por sus múltiples centros, ya que cada lugar sacro se constituye como centro de forma simbólica. Cfr. ELIADE, *Le sacré et le profane*, p. 43.

³ “Il y a donc un espace sacré, et par conséquent ‘fort’, significatif, et il y a d’autres espaces, non-consacrés et partant sans structure ni consistance, pour tout dire: amorphes. Plus encore: pour l’homme religieux, cette non-homogénéité spatiale se traduit par l’expérience d’une opposition entre l’espace sacré, le seul qui soit *réel*, qui *existe réellement*, et tout le reste, l’étendu informe qui l’entoure” (ELIADE, *Le sacré et le profane*, p. 25).

advertencias por el peligro de una posible profanación.⁴ La práctica ritual y los discursos apologéticos que la apoyaban se vieron confrontados con una concepción contraria, la peregrinación espiritual, que adquiere su solidez con San Agustín y que tiende, no a una performance corporal de lo sacro, sino a una ascética *practique de soi* y, sobre todo, a la interpretación hermenéutica de la sagrada escritura. Esta concepción tiene menos confianza en el débil medio que es el cuerpo, de ahí que intente minimizar tanto la influencia que éste pueda ejercer, como su campo de acción en la realización de lo sagrado. Luego, a lo largo de toda la edad media y en un equilibrio inestable pero capaz de funcionar, junto al elogio coexistirá la crítica a la peregrinación, y junto a la práctica ritual la concepción espiritual.⁵ La práctica popular de la peregrinación, en la que lo sacro y lo profano tienden a mezclarse por su proximidad metonímica en el mundo, dependía del ascético ideal defensor de una peregrinación espiritual pura, cuyo objetivo era la Palabra que es Cristo y que, en este caso, funcionaba como correctivo.

Pero esta dinámica del equilibrio, con el paso a la primera modernidad, llegará a sus límites sobre todo por dos razones sistémicas: la primera, por la expansión empírica del conocimiento del mundo como resultado de la colonización, lo que supuso un aumento de atracciones terrenales y, con ellas, el enriquecimiento de lo profano no sólo cuantitativa sino cualitativamente, pues ahora adquiriría el nuevo carácter de lo maravilloso y extraño.⁶ Los centros tradicionales de la peregrinación cristiana se vieron amenazados por la atracción que ejercían los *mirabilia* del “nuevo” mundo, los cuales iban llegando eficazmente al viejo, gracias a la imprenta, sobre todo en forma de relaciones de viajes con exóticas ilustraciones. El mundo geográfico sufrió de repente tal expansión que ya no cabía en el cosmos cristiano conocido hasta entonces. La segunda razón por la que se desestabiliza la concepción medieval de la *peregrinatio* hay

⁴ Sirva de ejemplo la crítica de dos padres de la iglesia, Jerónimo y Gregorio de Niza. El primero, en su *epistula ad Paulinum presbyterum*, advertía de lo inadecuado que es querer localizar terrenalmente a Dios, cuyo espíritu sopla donde quiere: “non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene uixisse laudandum est [...] et ueri adoratores neque Hierosolymis neque in monte Garizin adorant patrem, quia deus spiritus est et adoratores eius in spiritu et ueritate adorare eum oportet. Spiritus autem spirat, ubi uult. Domii est terra et plenitudo eius [...] et de Hierosolymis et de Britannia aequaliter patet aula caelestis; regnum enim die intra nos est” (*Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, vol. 1, Epístola LVIII, pp. 529 ss.). En cuanto a la crítica al peregrinaje de Gregorio de Niza, cfr. KÖTTING, “Gregor von Nyssas Wallfahrtskritik”.

⁵ SCHREINER, “*Peregrinatio laudabilis*”, ve un equilibrio entre la alabanza y la crítica a propósito del peregrinaje y del establecimiento del concepto monástico de una *peregrinatio in stabilitate* surgido al final de la edad media.

⁶ La paulatina racionalización de lo maravilloso aparece de forma paradigmática en el cambio funcional de la relación de viajes. Cfr. HERRERO MASSARI, “La percepción de la maravilla”.

que buscarla en el cisma eclesiástico. Tras la separación dogmática que se dio entre el catolicismo y la Reforma en el Concilio de Trento, cualquier crítica espiritual demasiado dura dirigida contra la práctica ritual de la peregrinación podía ser sospechosa de heterodoxia. Para la parte católica se presentaba, así, la cuestión de cómo dirigir la práctica popular del perigrinaje y de cómo asumir la función de correctivo que antes había tenido el humanismo de tendencia erasmista, para que no se cayera en una formalización exagerada de la religión.

Ante este transfondo, pues, ¿cómo habría que valorar la notable prominencia de peregrinaciones literarias en la narrativa española del Siglo de Oro? Una tesis muy difundida (basada sobre todo en el *Peregrino en su patria* de Lope de Vega y el *Persiles* del Cervantes) parte de la idea de que el uso de la concepción de la *peregrinatio* en la literatura se pone al servicio de la dogmática católica postridentina, lo que viene a significar una instrumentalización teológica de la literatura profana.⁷ Por supuesto, esta tesis ha fomentado contralecturas heterodoxas, como la que realizó Michael Nerlich en su estudio *Le Persiles décodé*.⁸ La pregunta es, sin embargo, si se puede concebir la relación que establece la literatura con lo sagrado dentro del marco de una simple oposición binaria entre ortodoxia y heterodoxia. Tanto una lectura contrarreformista como su contraria dan por supuesto que los dogmas del Concilio de Trento se pueden considerar como normas que deciden lo que es sagrado, por lo que la profanidad de la literatura se deduciría del grado de afirmación o negación de esa instancia. Yo me inclino a pensar, en contraposición a ese modelo binario, que las fronteras entre lo sacro y lo profano tampoco estaban fijas en la Contrarreforma, sino que seguían siendo pragmáticamente flexibles y variables. El Concilio de Trento no pudo eliminar ese fundamental pragmatismo cultural y, precisamente, en la cultura contrarreformista española lo sagrado no era una norma rigurosamente definida sino susceptible de cambios. Aunque los intereses políticos estatales y la dogmática teológica colaboraban en el proceso de creación de normas, esta participación no estaba exenta de conflictos. Felipe II, quien no dudó en poner en vigor las resoluciones tomadas en el Concilio prefirió, sin embargo, no dejar en manos del Vaticano el control de la literatura profana.

⁷ “[...] es un hombre de la Contrarreforma” afirmaba, por ejemplo, VILANOVA, “El peregrino andante en el *Persiles*”, p. 101, haciendo así una abstracción de la pareja de amantes de la novela cervantina para convertirla en la figura singular de un peregrino ideal y típico de Cervantes.

⁸ Existe traducción al español: *El Persiles descodificado o la divina comedia de Cervantes*, Madrid: Hiperión 2006.

Con el decreto de 1558 se estableció un sistema de censura estatal propio. A diferencia del caso de Portugal e Italia, en España no se adaptaron simplemente los criterios de la inquisición papal, sino que se elaboraron índices propios. La crítica ha demostrado que esa relativa autonomía de la censura estatal contribuyó a que la literatura profana española de finales del XVI gozara de un mayor campo de libertad.⁹ La literatura de ficción no se convirtió en un mero instrumento al servicio de la dogmática, ya que, bajo la presión que ésta ejercía, supo perfilar su estatus como un espacio *in between* en el que, si bien no faltaban las normas, sí estaba lo suficientemente subcodificado como para mantenerse flexible. Un espacio, en fin, donde no se decidía la separación entre lo sacro y lo profano, sino donde más bien se observaba y problematizaba su relación. Para comprobar esta afirmación pasaré a analizar paradigmáticamente tres obras peninsulares de finales del siglo XVI, tres ejemplos diferentes de la configuración literaria del concepto de peregrinación: el *Peregrino Curioso y Grandezas de España* de Bartholomé de Villalba y Estaña, la *Selva de Aventuras* de Jerónimo de Contreras y, por último, la *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto. Aunque ninguna de ellas ha entrado a formar parte del canon de la hispanística actual, no obstante me parecen de gran interés porque muestran en su conjunto la difícil negociación entre una curiosidad profana reflejada en el puro placer de narrar, por una parte, y, por otra, la obligación de atenerse a valores didáctico-morales y a las normas de censura que se estaban estableciendo en los índices. De modo que, las tres, forman parte de una especie de literatura católica profana, un término que no goza precisamente de una lógica contundente pero que describe muy bien el carácter híbrido de muchas de las obras que aparecieron en la época posttridentina, obligadas a desarrollar una táctica literaria propia para defenderse en el campo de tensión *entre* lo sacro y lo profano, entre una dogmática teológico-ortodoxa y una pragmática política.

⁹ El relativamente moderado proceder de la censura española (excepto en el ámbito teatral) se evidencia en la diferencia que existe entre el Índice de Quiroga (1583/84) y el portugués de 1581; este último, mucho más severo, incluye obras no censuradas en el de Quiroga (La *Celestina* de Fernando de Rojas, Las *Metamorfosis* de Ovidio, el *Asinus Aureus* de Apuleyo, etc.). Sintomático es también que no se tenga en cuenta la *regula* séptima del Índice tridentino (1664) con sus razones morales de prohibición. Cfr. RUSSEL, “El concilio de Trento y la literatura profana”, así como CAMPBELL, “The Tridentine Index”.

El ritual de peregrinaje se llena de curiosidad mundana: El Peregrino Curioso de Bartholomé de Villalba y Estaña

En el título de este texto, que aunque obtuvo la licencia y la aprobación en 1577¹⁰ no se publicaría hasta finales del siglo XIX,¹¹ el término “peregrino” ya aparece con su significado lato y moderno, esto es, designa tanto “romería” como “una cosa rara”, según Covarrubias.¹² La asociación de la idea de peregrinaje con la de la *curiositas* no sólo hubiera molestado a San Agustín, Erasmo y Lutero, también hubiera resultado sospechosa en una España contrarreformista que se esforzaba por controlar el ritual del peregrinaje y por protegerlo de los frecuentes abusos que ya habían criticado los erasmistas.¹³ De ahí que el autor intente legitimar su texto y presente ya desde el principio su peregrinación literaria como una empresa expuesta a posibles críticas; muestra de ello son las advertencias que recibe el peregrino curioso para que tenga cuidado con la “justicia”,¹⁴ además de todo el paratexto, el dictamen de Fray Tomás Quixada como respuesta a la consulta hecha por el autor y que éste utiliza como una

¹⁰ De los veinte libros anunciados del *Pelegrino curioso*, sobre los que el autor ya había adelantado algo de su contenido, se conservan sólo ocho. CAMPO especula que Villalba y Estaña podría haber obtenido una especie de licencia anticipada para imprimir, pero que, al final, no pudo concluir su obra (“De lectores y lecturas”, p. 248, nota a pie de página 8). Teniendo en cuenta el proceso que normalmente se efectuaba para la obtención de la licencia que exigía la edición del manuscrito completo, esta hipótesis parece poco probable. Para la historia del texto véase también PÉREZ Y MARTÍN, *Cartas del “Doncel de Xérica”*, pp. 69-75.

¹¹ Se trata de la edición de Pascual de Gayangos del año 1886 que, aunque no cuenta con los criterios de una edición crítica, es hasta el momento prácticamente la única que nos permite acceder al texto. En lo sucesivo, se citará de ella. El único manuscrito conservado se encuentra en la biblioteca de Santa Cruz de Valladolid y de él da cuenta por primera vez Ticknor en su historia de la literatura española.

¹² “Peregrino. El que sale de su tierra en romería a visitar alguna casa santa o lugar santo. Díjose en latín PEREGRINUS, *a peregre, hoc est longe*, por andar largo camino. 2. Peregrinar, andar en romería o fuera de su tierra. 3. Peregrinación, la romería. 4. Cosa peregrina, cosa rara” (COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro*, p. 814).

¹³ Pablo Arriba Briones documenta toda una serie de abusos “picarescos” de las infraestructuras caritativas a raíz del aumento de la pobreza, las cuales condujeron a medidas de control más rígidas y las correspondientes pragmáticas, como por ejemplo la obligación de llevar un pasaporte. En 1590, a causa de los muchos “falsos” peregrinos, se prohibió el traje que normalmente llevaban: “por cuanto por experiencia se ha visto y entendido que muchos hombres assí naturales destos Reynos como de fuera dellos, andan vagando sin querer trabajar ni ocuparse de manera que puedan remediar su necesidad, sirviendo o haciendo otros oficios y ejercicios necesarios en la república, con que se puedan sustentar; y andan hurtando, robando y haciendo otros delitos y otros excesos en gran daño de nuestros súbditos, y para poder hacer con más libertad lo susodicho, fingen que van en romería a algunas casas de devoción;” (ARRIBA BRIONES, *Pícaros y Picaresca*, 50s.). En la época de Carlos V ya la crítica erasmista reaccionó a los abusos mundanos de los peregrinos del Camino de Santiago. Véase los ejemplos que cita Agustín Redondo, entre los que se encuentra un informe dirigido a la inquisición con fecha del 17 de mayo de 1536 en el que se advierte del comercio de falsas reliquias y otros engaños por parte de “extranjeros” („Devoción tradicional”, p. 409).

¹⁴ VILLALBA Y ESTAÑA, *El pelegrino curioso*, vol. 1 p. 93 y p. 142. Además se tematiza la dificultad de diferenciar entre auténticos y falsos peregrinos en pp. 390 s.

medida preventiva contra posibles críticas.¹⁵ Dicha respuesta viene a ser una especie de catálogo rimado que abarca casi 300 títulos de obras censuradas o de mala fama del siglo XVI,¹⁶ con el que se pretende comprobar que, por mucho que el autor se lo proponga, no se puede evitar una crítica adversa. Además, los reparos que puedan poner los “murmuradores”, siempre en desacuerdo con cualquier tipo de literatura, sea de carácter profano o sacro, Quixada prefiere verlos como algo honroso:

Y si mi voto vale para en algo
 sacalde á luz, que no os digo lisonjas,
 que en fé de religioso y buen hidalgo
 que os le agoten los frailes y las monjas,
 y cualquier hombre que presuma algo
 le mercará y áun digo que en las lonjas
 adonde la virtud no tiene asiento,
 á platicos dará sumo contento (p. 70)

Un conocedor del *Quijote* tal vez perciba una refinada señal irónica en el apellido del fraile Quixada,¹⁷ pero lo cierto es que la obra en su conjunto no se presta a ninguna interpretación irónica. La narración de Villalba y Estaña, condimentada con elementos milagrosos propios de la edad media, es sensacionalista y busca producir el mayor efecto posible. En la perspectiva auctorial, la devoción y una curiosidad que puede degradar hasta llegar a un voyerismo poco decoroso, no suponen una contradicción, bien al contrario, pues ya desde el principio las vemos avanzar juntas y en armonía. “Pareciole tomar trage y hábito de Peregrino, para por una parte saciar su animo de ver, y por otra su devocion de andar las muchas casas que en España hay tan principales” (p. 84), así es como se justifica el peregrinaje; y, en otro pasaje, el protagonista no dudará en admitir o, más bien, defender explícitamente su interés por las historias de amor cortesanías, insistiendo en su propia posición, equidistante entre lo sacro y lo profano:

(...) no quiero que me tengais por tan santo que eso me ofenda los oidos, ni por tan profano que me huelgue de tratar cosas ilicitas; mas en materia de amor de

¹⁵ Sobre la *Respuesta de Quixada*, véase CAMPO „De lectores y lecturas”.

¹⁶ Entre ellos se encuentra también el *Lazarillo de Tormes*, registrado en el Índice en 1559 y publicado en una versión purgada en 1573: “Tanbien dizen que queda muy azeda/ la vida del que tanto hacia reir./ que es del muy sacro Tormes Lazarico./ que le han dejado necio corto y chico” (*El pelegrino curioso*, p. 56 s.)

¹⁷ “Quijada” es, junto con “Quijano” y “Quesada”, una de las posibles formas del nombre del protagonista antes de convertirse en el caballero andante don Quijote. Sobre la ironía de Cervantes en relación con la identidad nominal de su “héroe”, véase WEICH, *Don Quijote im Dialog*, pp. 57-62.

las damas, sin dar en el un extremo ni en el otro, como buenos cortesanos, podreis decir cosas apacibles para discretos, ejemplares para virtuosos, de admiración para los prudentes, de espanto para los poco cursados. (p. 160)

Esos dos estímulos, la devoción y la curiosidad, son dos motivos narrativamente eficaces que avanzan paralelamente a lo largo de todo el texto, si bien es sobre todo la lógica devocional la que aporta el carácter estructurador y la que va fijando el itinerario y la elección de los lugares del peregrino; la *curiositas*, a su vez, domina cuantitativamente, ella es el acicate por el que se narran las muchas historias y la que estimula también el proceso de lectura,¹⁸ pues, para la recepción del texto, Villalba y Estaña sólo exige curiosidad como condición *sine qua non*, ya que sin ella no habría entretenimiento, mientras que la devoción queda como una opción personal, al gusto del lector:

Pidote le leas como curioso. A nuestra Santa Madre Iglesia en todo y por todo le sujeto, á los sabios le rindo y al lector encargo que sea abeja, y no arañe: que en estos veinte libros para viejos hay que escuchar, y para curiosos que notar, y para devotos que oír, y para mozos que leer; y si en diversidad de gustos de alguno fuere repudiado el *Pelegrino*, me consolaré con la sentencia del sabio que dice que nadie se escapó de detractores en sus obras. (p. 78)

La devoción aquí no significa una forma interiorizada de la religiosidad, sino el ritual de sometimiento incondicional a la autoridad de la institución eclesiástica para, después, poder gozar narrativamente de la curiosidad mundana. Esta se mostrará abiertamente y sin ningún tipo de envoltura metafórica en toda una serie de dispositivos voyeristas, de los cuales sólo mencionaremos uno especialmente ilustrador: por el trayecto que va de Riego del Camino hacia Moreruela, un clérigo cuenta la historia de la falsa santa Magdalena de la Cruz. El momento culminante y de inflexión de dicha historia es la mirada curiosa con la que una monja observa la celda vecina a través de un agujero que ha hecho ella misma, para poder contemplar el comportamiento piadoso de la santa, sin adivinar que se convertiría en testigo de un acto impúdico, lo que, naturalmente, la llena de indignación:

¡quien diría señores, lo que allí vido! ¿cómo era posible pensar tan gran maldad? ¿cómo era creible una cosa tan monstruosa y extraordinaria, que á la

¹⁸ La doble motivación de la narración se manifiesta, entonces, en dos “tipos de discurso” del narrador que CAMPO ha diferenciado como “la descripción de los lugares”, por una parte, y “el relato de las historias de los personajes que se encuentra” por otra (“Acerca del itinerario de *El pelegrino curioso*”, p. 200).

misma que lo estaba viendo se le erizó el cabello y no lo quería creer, puesto que vió ¡oh asombro! patente y claramente que la Madalena de la Cruz, que no comía jamás carne, tenía en su celda una messa bien bastecida de gallinas, capones, perdices, francolines, pavos, faisanes, y muchas piernas de carnero, y cazuelas, y pechugas y tortas de manjar blanco [...] y lo que más la espantaba era que la gran castidad y recogimiento de la Madalena de la Cruz estaba profanada allí, holgándose y abrazándose con un hombre negro, feo, espantable, y que tenía acceso carnal y torpe el súcubo dañado con Madalena de la Cruz (p. 340)

La historia termina, como era de esperar, con el arrepentimiento y la conversión de la pecadora, seguidos de la abjuración pública ante el tribunal de la inquisición y la devota vida que llevará después “con grande ejemplo y penitencia” (p. 347), un final didáctico y minimalista con el que la curiosidad anterior adquiere una función tópicamente ejemplar en el último momento.

El peregrino curioso, al acentuar tanto el valor de la curiosidad, consigue hacer muy mundano el ritual del peregrinaje religioso, un hecho que, si bien, desde el punto de vista de la concepción evangélico-espiritual de la peregrinación equivale a una profanación, no obstante va unido a una sacralización de la Península Ibérica dentro del marco de una tradición sagrada, por lo que no suponía ningún problema de cara a la censura, la cual, en efecto, no descubrió nada herético en el texto. La ortodoxia de la que se honra el protagonista, mostrándose siempre respetuoso con las autoridades eclesiásticas y terrenales¹⁹ y exponiendo elementos de devoción popular, corresponde a su estatus de noble y a la posición ideológica del autor, el cual formaba parte de la élite católica conservadora, como lo muestran sus consejos políticos a propósito de la coronación de Felipe III y su intervención contra el proyecto de reforma planteado por Pérez de Herrera sobre la cuestión de la mendicidad.²⁰ Esta ortodoxia está libre de intenciones espirituales y es, sobre todo, pragmático-social. El hecho de que *El*

¹⁹ El gesto de sumisión ante las autoridades eclesiásticas y políticas trasciende el espacio del paratexto y aparece también con fuerza en el texto principal. Sirva como ejemplo aquí el soneto panegírico que debía ir dirigido al infante Fernando, pero que por su temprana muerte, en octubre de 1578, se tuvo que anular: “Hernando, Príncipe de España honrosa,/ rebiznieta de Hernando, Rey preclaro,/ la obligación que tienes no declaro,/ que difícil será tan alta cosa./ Una cosa me escucha provechosa,/ que si imitar querrás al abuelo raro,/ que sujetó á Granada sin reparo,/ será tu fama eterna y muy gloriosa./ No hay Marte, no hay Vulcano, no hay Apolo,/ tan raro como Carlos V ha sido,/ tu abuelo, que el *plus ultra* te ha dejado./ Si quieres ser tenido y ser hoy solo,/ imita á tus abuelos, que han tenido/ la vida igual al nombre que han dejado” (p. 151).

²⁰ Cfr. PÉREZ Y MARTÍN, *Cartas del “Doncel de Xérica”*. Se trata de la *Carta al rey Don Felipe de Austria, Tercero de este nombre*, pp. 243-252, y de los *Apuntamientos contra la Premática de los pobres*, pp. 253-361. Sobre el debate que surgió en su época en torno al *Amparo de Pobres* (1598) de Pérez de Herrera, véase las reflexiones de CAVILLAC en la introducción de su edición de este texto, especialmente pp. CXXIX-CLXXIX.

peregrino curioso no se llegara a publicar, seguramente no se debe al problema que hubiera podido plantear la exaltación de la curiosidad mundana, sino quizás tan sólo a las pocas ganas que tuvo el autor de terminar los veinte libros que había anunciado.

Peregrinajes de amor: Selva de Aventuras de Jerónimo de Contreras

El texto de Villalba y Estaña se basaba, como hemos visto, en el ritual de la *peregrinatio* en el sentido estricto del término, esto es, el de viaje a lugares santos.²¹ En la literatura a finales del siglo XVI, sin embargo, es más típica la dimensión metafórica y alegórica del concepto de la peregrinación. Con lo cual, el peregrinaje literario no tiene que conducir obligatoriamente a lugares sagrados o dejarse estructurar por ellos. Ese proceso de metaforización del que ha hablado sobre todo Juergen Hahn en un documentadísimo estudio,²² es la prueba más fehaciente de la secularización que sufre el concepto de peregrinación en los albores de la modernidad. Una de las metáforas más frecuentes es la *peregrinatio amoris*, que se había cultivado ya en el renacimiento italiano, tanto en la lírica petrarquista como en la prosa.²³ Bajo las condiciones de la contrarreforma española, esta “herencia” literaria no podía ser recibida sin resultar problemática, tal y como lo muestra ejemplarmente la *Selva de aventuras* de Jerónimo de Contreras.²⁴ Este texto que, en el siglo XVI, contó con un éxito notable,²⁵ viene a ser en la evolución de la historia del género una decisiva pieza de articulación entre el renacimiento italiano –concretamente, el *Filocolo* de Boccaccio o las *Questioni d’amore* contenidas en él²⁶ e *Il libro del Peregrino* de Jacopo Caviceo²⁷– y las novelas amorosas de Lope de Vega y Cervantes.²⁸

²¹ El texto se basa en un viaje de peregrinaje realizado por Villalba efectivamente entre 1573 y 1576. Cfr. PÉREZ Y MARTÍN, *Cartas del “Doncel de Xérica”*, pp. 51-67.

²² Cfr. HAHN, *The Origins of the Baroque concept of Peregrinatio*.

²³ A propósito de la línea tradicional del peregrinaje de amor, véase *ibid.*, pp. 63-113, así como los estudios de VILANOVA, “El peregrino andante”, “El peregrino de amor” y “Nuevas notas sobre el tema del peregrino”.

²⁴ En lo sucesivo se citará de la edición de TEIJEIRO FUENTES que contiene las versiones de 1565 y 1583.

²⁵ Además de las dos versiones diferentes de la *Selva de Aventuras* que serán tratadas aquí, existen otras 16 ediciones datadas entre 1565 y 1625 a las que se podría añadir la de la traducción francesa (Lyon 1580, París 1587). Cfr. TUBINI, “Per una bibliografia della *Selva de Aventuras*”.

²⁶ La traducción de Diego López de Ayala de las “*Questioni d’amore*” apareció por primera vez en 1541 (Sevilla: Andrés de Burgos) con el título de *Laberinto de amor*, y una segunda edición en 1546. En la tercera edición el título se transformó en *Trece cuestiones muy graciosas sacadas del Philocolo*, título que se mantuvo en la cuarta y quinta ediciones (Toledo: Juan de Ayala 1546 y 1549).

²⁷ Al parecer la obra de Caviceo apareció por primera vez por el año 1520 con el título de *Historia nuevamente hecha de los honestos amores que vn cauallero llamado Peregrino tuuo con vna dama*

En esta ocasión me gustaría concentrarme en un hecho que, a mi modo de ver, resulta relevante para la cuestión que estoy tratando: la extraña duplicación del texto en dos versiones en las que competirán sendas formas diferentes de amor. La *Selva de aventuras* es doble en un sentido estricto, ya que, junto a la versión compuesta de siete libros y publicada por primera vez en 1565, se encuentra otra de nueve libros que data del año 1583. Ambas versiones fueron reeditadas paralelamente hasta que entraron en los índices de libros prohibidos españoles, al principio del XVII, tras haber sido catalogadas en el de Portugal de 1581.²⁹ La segunda versión apenas se diferencia en su trama de la primera, pero cuenta con un final totalmente distinto.³⁰ En la primera versión se narra cómo el caballero sevillano Luzmán se enamora de Arbolea, a quien le propone el matrimonio. Esta no lo aceptará porque rechaza el “común deseo y apetito sensual” (p. 11) y quiere entregarse sólo a Dios, “verdadero amor, que jamás cansa ni tiene fin” (ibid.). Luzmán, como consecuencia, se viste de peregrino y emprende un viaje a Italia donde tendrá numerosos encuentros con otros amantes desafortunados, los cuales le narrarán a su vez sus respectivas historias. Aunque escuchar otros infortunios amorosos le hace recordar el suyo, no por eso perderá su lucidez ni tampoco sus intereses “turísticos”.³¹ Ya de regreso en Sevilla se entera de que Arbolea ha decidido entrar en un convento, decisión que a él le impulsa a entregarse también a Dios ascética y piadosamente.

llamada Ginebra (Sevilla, Jacobo Cromberger), si bien el traductor de la misma, Hernando Díaz, aparece como autor. Sobre la traducción española de la obra, véase GRIFFIN, “Giacomo Caviceo’s *Libro del Peregrino*”, y GONZÁLEZ ROVIRA, “El *Libro del Peregrino* de Giacomo Caviceo”. Como fuente principal se tomará la edición de 1548 que debería ser la tercera.

²⁸ VILANOVA, aunque menciona esa línea de filiación (“El peregrino andante”, pp. 105-107), sin embargo no se ocupa de los inherentes procesos de transformación. Los estudios con un enfoque a partir de la historia genérica como los de GONZÁLEZ ROVIRA, *La novela bizantina*, pp. 182-201, y MARGUET, *Le Roman d’aventures*, aunque le dedican bastante atención a la *Selva de Aventuras*, no obstante se limitan a los estrechos marcos filológico-nacionales y no tienen en cuenta el texto italiano (ni su traducción española) como posible hipotexto.

²⁹ Cfr. MÁRQUEZ, *Literatura e inquisición en España*, p. 183s., así como ALCALÁ, *Literatura y ciencia ante la inquisición*, p. 110.

³⁰ Una comparación de las dos versiones la ofrece TUBINI, “Per una bibliografía”, pp. 150-153.

³¹ Así se demora p.ej. al salir de Pisa “porque todas las cosas que podía ver, aunque rodease mucho camino, las iba a entender y gozar con sus ojos” (p. 62). También alarga su viaje de Siena a Roma “en el cual se detuvo algunos días, porque siempre veía los lugares que le parecían a él haber en ellos algunas cosas que ver” (p. 95).

Este primer final de Contreras ha sido interpretado, entre otras cosas, como el intento de crear una novela sentimental “a lo divino”³² pues, en efecto, se puede entender como una cristianización del peregrinaje de amor si lo comparamos con el texto de Caviceo, titulado *Peregrino y Ginebra* en la versión española de Hernando Díaz. En esta obra llama la atención la abundancia de elementos mitológico-paganos y la clara tendencia a la profanación, especialmente en la escena en la que Peregrino se introduce en la estatua hueca de santa Catalina para, de esta forma, llegar escondido hasta la habitación de su amada.³³ El peregrinaje de amor que debe emprender el joven por esa osadía acabará con éxito y, al final, incluso se casará con Ginebra, un triunfo que le agradece a Júpiter y que celebra, hiperbólicamente, como un acto heroico que deja chicas incluso a las epopeyas protagonizadas por los romanos.³⁴ No es extraño, entonces, que ante tales profanaciones el libro de *Peregrino y Ginebra* fuera censurado en España.³⁵ En contraste con este modelo, la primera versión del libro de Contreras parece una resacralización muy consecuente de la peregrinación amorosa. Sin embargo, casi dos décadas más tarde, el autor transformará el final tan ascético de su libro.³⁶ Arbolea que, en la primera versión, era una figura esencialmente pasiva, en la segunda será ella quien tome la iniciativa de emprender un viaje tras la muerte de su padre, lo

³² “Nos hallamos, pues, ante una novela sentimental, pero vuelta a lo divino, en la que la mediación – superioridad del amor divino sobre el humano– impide la unión de los enamorados en la tierra para realizarla en un plano superior” (DURÁN, *Estructura y técnicas*, p. 170).

³³ *Peregrino y Ginebra*, cap. xlvi, “Peregrino fabrico vna ymagen de Sancta Catalina: de dentro dela cual se hizo lleuar a casa de Ginebra”. Peregrino se inspira en el modelo del caballo troyano para construir su “artificiosa machina”: “la qual con aquel engaño feneciesse mis ansias como el simulachro de los griegos dedicado ala Palas. Fengi por la passada dolencia auer seruido con vna ymagen ala virgen sancta Catalina: la qual era de tanto altor i profundidad que facilmente enel concauo vientre podia assentado reposar: enel centro estaua vna puerta con tanto artificio fabricada: que los ojos del cieruo no la deuisavan: puesta sobre vna adornada carreta. Con aquella muestra de tormentos que para eternal bienauenturança ygualmente conel cuerpo la anima sostiene” (fol. liii v°).

³⁴ Cfr. cap. clxx, “Peregrino da gracias a Jupiter y ofrece las armas al templo”, donde el protagonista se dirige al dios en acción de gracias: “O Gran Jupiter: cuya virtud al vniverso rige: a tu sancto templo las vencedoras armas ofrezco:pues de tanta pelea ya tengo el triumpho. Aquesta es aquella combatida prouincia que a su vencedor glorioso i immortal le buelue” (fol. cxiii v°). Pero el triunfo de amor de Peregrino no durará mucho, pues, poco después de la consumación del matrimonio, su esposa morirá.

³⁵ *Peregrino y Ginebra*, una de las pocas obras de literatura profana de la época, fue incluida en el Índice de Valdés (1559). Cfr. REUSCH, *Die Indices librorum prohibitorum*, p. 238.

³⁶ Sobre la problemática de los dos finales, véase especialmente KOSSOF, “Las dos versiones de la *Selva de aventuras*”. DAVIS percibe en ese cambio al modelo bizantino un sintomático “move away from the medieval conceits of courtly love towards the modern idealization of conjugal love” (“Love and/or marriage” p. 194). De forma parecida concluye GONZÁLEZ ROVIRA, quien cree “que las modificaciones de Contreras obedecen a un factor literario: la lectura de Heliodoro” (*La novela bizantina*, p. 186). Pero en estos dos intentos de explicación se parte del cambio de un modelo donde, en realidad, se da la coexistencia de dos versiones apreciadas de igual modo por el público y difundido paralelamente. El verdadero problema, el de la duplicación del texto, queda pues sin resolver.

que producirá el segundo peregrinaje amoroso de Luzmán hasta Portugal, donde finalmente tendrá lugar el feliz encuentro de los dos. La relación amical y platónica que antes unía a Luzmán y Arbolea pierde ahora el carácter sacro y pasa a ser una relación matrimonial que se consuma también en el acto sexual,³⁷ pero a diferencia de la obra de Caviceo, en ésta no se destacará el triunfo del amor carnal sino el del sacramento del matrimonio. La descendencia y la prosperidad de la nueva familia servirá para subrayar la legitimidad moral de esta unión terrenal:

Era Luzmán a esta sazón de treinta y un años, y Arbolea de veintiocho, y vivieron después de casados cincuenta años, tuvieron tres hijos y dos hijas, que el menor de los hijos se llamó como su padre, y fue de los nobles y generosos caballeros de su tiempo. Y aquí da fin el noveno libro y último desta Selva de aventuras a honra y gloria de Dios. (p. 175)

Así pues, en comparación con la novela de Caviceo, ambos finales se pueden entender como el intento de una resacralización sin excluirse uno al otro lógicamente o sistemáticamente, pues ambos se presentan como dos posibilidades legítimas de amor cristiano. Se podrían interpretar, pues, como posiciones complementarias dentro de un “juego” de amor cristiano, un juego heredado de la causística de amor cortesano³⁸ que desembocaría en los diálogos de amor tan típicos del renacimiento.³⁹ En la primera *Selva de aventuras*, el juego teatral o discursivo basado en diferentes concepciones del amor en competencia constituye un principio estructurador.⁴⁰ Por lo general, comienza en forma de conflicto pero se mantiene siempre dentro del marco de la ética cultivada que reina en el ambiente de las cortes italianas por las que pasa Luzmán. Luego, las

³⁷ “Quedaron Luzmán con su señora Arbolea acostados en una rica cama, que, cuando allí se vieron, no se podría contar lo que los dos sintieron y las palabras amorosas que pasaron, contanto [sic] el uno al otro sus trabajos. Y gozándose en lo demás que sus corazones y voluntades deseaban, ataron el verdadero nudo del santo matrimonio en una voluntad unidos, porque verdaderamente se amaron mucho” (p. 175). GONZÁLEZ ROVIRA, “El Libro del Peregrino”, pasa por alto las páginas profanas y fluctuantes del texto, de modo que no le resulta difícil observar un “claro precedente de la visión desengañada de algunas de las novelas bizantinas españolas”.

³⁸ A propósito de la tradición de la literatura casuística cortesana desde el provenzal *joc partit*, pasando por *De Amore* de Andreas Capellanus hasta el *Arrêts d’Amour* de Martial, véase el resumen de BECKER, *Amors Urteilsprüche*, pp. 214-318.

³⁹ *Dialogi d’amore* de Leone Ebreo se puede considerar un texto especialmente paradigmático; apareció por primera vez en Roma en 1535 y la primera edición de la traducción española realizada por Guedella Yahia se realizó en Venecia en 1568.

⁴⁰ GONZÁLEZ ROVIRA habla con razón de una “casuística amorosa con distintas modulaciones desde una perspectiva cristiana que las engloba a todas” (*La novela bizantina*, p. 192). La forma de presentación alegórico-teatral que elige CONTRERAS (véase, por ejemplo, ya en el primer libro la entrada que hace la República de Venecia en calidad de dama a la que le han propuesto el matrimonio, por lo que tiene que decidirse entre la “Libertad” o la “Sujeción”, pp. 16-21), será adoptada por Lope de Vega al integrar *autos sacramentales* en la estructura de su narración en prosa.

aventuras que promete el título de Contreras no hay que entenderlas en el sentido de un relato de hazañas⁴¹ sino en el sentido de una expectativa dirigida hacia el futuro, la cuestión de quién ganará el juego casuístico.⁴² Sin embargo, esta casuística ya no es un juego literario libre, como quizás lo fuera en la época trovadoresca, por el simple hecho de que ahora existe una censura que impone el respeto hacia las normas cristianas en la literatura. De ahí que se haya llegado a suponer también que la existencia de la segunda versión se debe a la intervención de la censura portuguesa en 1581,⁴³ sin embargo, tal suposición hay que descartarla si se tiene en cuenta que la fecha en la que se da la licencia a la edición de Alcalá es anterior (1578). No obstante, la ampliación de la primera edición bien podría ser una medida de prevención si se tiene en cuenta que se estaba preparando ya en este tiempo el Índice de Quiroga.⁴⁴ En cualquier caso, llama la atención que se precise la confesión del credo religioso de Luzmán, pues el “caballero cristiano” de la primera versión (p. 145) es, en la segunda, un “católico caballero” (p. 165), y el eremita Valerino bendice la unión de los dos amantes por “cristianas y católicas razones” (p. 173). También el hecho de que Luzmán, en el segundo viaje, se aleje de la cultura cortesana de Italia manteniéndose dentro del marco de la península Ibérica, junto con la utilización de elementos tomados de la novela bizantina que surgió

⁴¹ La crítica ya ha constatado esto a menudo; DURÁN, por ejemplo, afirma a propósito de esa aventura prometida: “se limita a estar físicamente presente en el título de la novela y nada más; en ninguno de los siete libros de la Selva puede vislumbrarse el más leve indicio de una aventura, bien sea, caballerescas, bien sea bizantina” (*Estructura y técnicas*, p. 168). KOSSOFF, “Las dos versiones de la *Selva*”, considera al protagonista, no como un aventurero, sino como un transmisor de aventuras en su papel de observador e informante: “las ‘aventuras’ de este libro son las de los conocidos y amigos de Luzmán” (p. 134).

⁴² El teatro alegórico que se representa en la residencia romana del cardenal Juliano, en el que triunfa Amor Divino, acompañado por las siete virtudes cardinales, sobre Amor Humano con sus siete pecados capitales, evidencia que la “ley de la apertura regulada” que, según NEUMEISTER, determina la estructura del partimen provenzal y las formas de la casuística amorosa resultantes de ella, queda ahora fijada cristianamente (cfr. *Das Spiel mit der höfischen Liebe*, p. 35 passim.) Tal cristianización de la casuística amorosa a través de la alegorización se puede constatar ya en Boccaccio si se sigue la tesis de KIRKHAM, “Reckoning with Boccaccio’s *Questioni d’amore*”, sin embargo no es un rasgo típico ni dominante del renacimiento italiano que, en general, se muestra ambivalente en su intento de relacionar la antigüedad pagana con el pensamiento cristiano. El *Peregrino* de Caviceo es el mejor ejemplo para mostrar que, en el humanismo italiano, el mito pagano no se puso siempre al servicio del Dios cristiano, y esto lo muestra precisamente un autor clérigo.

⁴³ AVALLE-ARCE, por ejemplo, cree que precisamente la intención espiritual de la primera versión, “los transportes espirituales”, podría haber supuesto un problema (cfr. la introducción a su edición del *Peregrino en su patria* de Lope de Vega, p. 28), si bien aquí parte de fechas falsas. GONZÁLEZ ROVIRA, *La novela bizantina*, pp. 184-187, hace un resumen de la discusión a propósito de los cambios realizados a causa de la censura.

⁴⁴ El hecho de que hayan circulado *pareceres* en el preludio del Índice muestra que la configuración de la lista venía a significar un proceso de normativización a largo plazo, y hay que suponer que la mayoría de los autores contemporáneos, muchos de ellos autores también de esos pareceres, estaban más o menos informados de ello.

en este tiempo como una literatura de entretenimiento respetable, son indicios claros de que el autor buscaba legitimizar su texto. Al parecer, a la censura española, que en comparación con la de Roma fue en su primera época relativamente liberal con la literatura mundana, le bastó con esas señales superficiales indicadoras de una creencia católica. Por eso, no es fácil explicar la censura a la que fueron sometidas más tarde las dos *Selvas* (incluidas primero por Zapata en el *Index librorum expurgatorum* para pasar, después, al de los *librorum prohibitorum*). Seguramente no se deba a contenidos concretos que pudieran resultar blasfemos o poco ortodoxos. Incluso Menéndez Pidal, gran conocedor de la ortodoxia española, ve en el libro “gravidad y decoro” y le cuesta entender el proceder de los censores: “a la verdad, no se explica que el Santo Oficio, tan indulgente o indiferente con este género de literatura, hiciese la rara excepción de llevar *Luzmán y Arbolea* al Índice expurgatorio”.⁴⁵ A mi entender, el motivo más plausible de tal decisión estaría en la relación estructural que hay entre el texto y la tradición de la casuística amorosa cortesana con sus respectivas modificaciones en la época renacentista, una tradición que fue censurada en España sistemáticamente a partir, precisamente, del Índice de Zapata.⁴⁶ Con el amor ya no se podía jugar, ni siquiera con un amor de acuerdo con los valores católicos. Sin embargo, esta disolución de la tradición renacentista no impidió que el peregrinaje amoroso siguiera funcionando literariamente. Con la novela bizantina ya se había encontrado una forma nueva en prosa en la que los afectos se podían transformar en ficción y mantenerse ahí en movimiento.

La ambivalente experiencia en el Nuevo Mundo: Peregrinação (1614) de Fernão Mendes Pinto como sátira y hagiografía

Con la *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto pasaré a analizar un tercer caso paradigmático de la funcionalización literaria del peregrinaje. Al contrario que en el

⁴⁵ MENÉNDEZ PELAYO, *Orígenes de la novela*, vol. 2, p. 87.

⁴⁶ En el siglo XVII la censura se recrudece, lo que queda patente en el *Laberinto de Amor* de Boccaccio, introducido en el Índice por Zapata también en la lengua original. En cuanto a los *Dialoghi d'amore* de Leone Ebreo, mientras que Quiroga y Sandoval habían recomendado que se les hiciera tan solo una expurgación, Zapata los prohíbe por completo. Algo semejante sucede con la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro que queda prohibido a partir de Zapata. Es obvio que los censores del nuevo siglo ya no estaban dispuestos a admitir la fina diferencia en la que aún insistía el Índice de Quiroga cuando distinguía entre “cosas de amores” “tratados [...] escritos con honestidad” (en los que se incluían expresamente la *Carcel de amor* y la *Celestina*) de las “obras con menos recato y honestidad”. Cfr. el texto impreso en ALCALÁ, *Literatura y ciencia*, pp. 76-79, cita p. 78.

caso del *Peregrino curioso*, el cual se basa en la práctica ritual del peregrinaje, y al contrario también que la *Selva*, que funciona como una *peregrinatio amoris* basada en otros textos literarios, aquí se trata de un peregrinaje narrado en forma de crónica de viaje que se sitúa en la difícil frontera entre la ficción y lo empírico.⁴⁷ Mi decisión de integrar este texto escrito en portugués dentro de un corpus centrado en la literatura española del siglo de oro queda justificada históricamente si se tiene en cuenta que, tanto desde el punto de vista de la recepción como del de la producción, forma parte del espacio literario transnacional que englobaba el imperio Habsburgo.⁴⁸

El texto, que relata las experiencias que Pinto vivió en el lejano oriente entre 1537 y 1558,⁴⁹ no se llegó a publicar inmediatamente a pesar del gran interés que tenía el autor.⁵⁰ La muerte del rey Sebastián I en 1578, que dejó a la dinastía de la Casa de Aviz sin heredero, y la consiguiente coronación de Felipe II en 1581 como Felipe I de Portugal, cambiarían la constelación socio-política; y es en este contexto donde las anotaciones empiezan a adquirir una nueva relevancia. A principios de los años 80, se establecieron contactos entre Pinto y el historiador oficial de las crónicas de la India, el jesuita Giovanni Pietro Maffei, a quien el nuevo soberano le había animado a continuar con su tarea. Al parecer, las anotaciones del aventurero fueron consideradas de poco valor o incluso dudosas desde un punto de vista científico-documental, de modo que ni se llegaron a imprimir ni se utilizaron en la *Historiarum Indicarum Libri XVI* publicada en 1588. Pero en todo esto no hay que suponer una política de omisión por parte de los jesuitas, como se llegó a especular, pues hay suficientes razones para tratar con escepticismo la autobiografía de Pinto en cuanto fuente historiográfica. Ya la forma

⁴⁷ La crónica de viajes de Pinto, con su funcionalización del concepto de peregrinaje, pertenece a una línea tradicional luso-española que ha sido estudiada por HERRERO MASSARI, *Libros de Viajes*. El concepto de peregrinación se ha utilizado para dar título también a otras crónicas de viajes como en la *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo* (1586) de José de Acosta o en *Naufragio y peregrinación* (1610) de Gobeo de Victoria.

⁴⁸ A la primera edición portuguesa de 1614, que iba dedicada a Felipe III, sigue la traducción española realizada por Francisco Herrera Maldonado 1620, de la que se publicaron varias nuevas ediciones en 1627, 1645, 1664 y 1666. Hasta 1678 no se volvió a dar una nueva edición portuguesa y por entonces ya se habían hecho traducciones en francés, inglés, holandés y alemán. LEITE DE FARIA, *As muitas edições da "Peregrinação"*, documenta la extensa historia editorial del texto y sus traducciones.

⁴⁹ La ruta que sigue Pinto se puede deducir del índice cronológico que ofrece SCHURHAMMER, "Fernão Mendes Pinto", pp. 28-35.

⁵⁰ Aquí me atengo a los datos sobre la génesis del texto que ofrece José Manuel García en la presentación del facsímil de la primera edición de la *Peregrinação*. En 1571 el autor está, al parecer, "numa fase avançada da sua obra", "alimentando a esperança de em breve a poder concluir, admitindo mesmo a hipótese de a dedicar a Cosme de Médicis, de quem contaria receber apoio para a edição." (*Peregrinação* p. 10).

autobiográfica hace del texto una fuente de información subjetiva con tendencias a la autoestilización. Muchos de los hechos que da a conocer son, además, de segunda mano, como lo ha constatado el estudio del jesuita Georg Schurhammer.⁵¹

La relación del aventurero con los jesuitas no estuvo siempre caracterizada por tal afán de objetividad científica. Pinto, al parecer, entró en la orden en 1554 por la impresión que le había causado el cuerpo incorrupto del misionero Francisco Xavier, al que había conocido en Japón; más tarde emprendería un viaje con Nunes Barreto como enviado del virrey a través de Malaca y China hasta llegar a Bungo, donde se salió de la Compañía de Jesús.⁵² Schurhammer, con su positivismo, se esfuerza por separar nítidamente la mezcla de hechos históricos y ficciones, una mezcla que venía a ser muy oportuna en la época en la que se estaba llevando a cabo la santificación de Francisco de Jassu y Javier, por lo que cualquier documento que pudiera atestiguar los milagros del jesuita era bienvenido. De modo que no es casual que el libro se publicara precisamente en esa época, justo cuando se estaba poniendo en marcha la construcción de la leyenda hagiográfica: un año después de que apareciera la primera edición póstuma de la *Peregrinação* en portugués (1614), el brazo derecho de Francisco Xavier fue trasladado como reliquia a Roma, donde finalmente se le santificó el 12 de marzo de 1622. También en este periodo se publica la traducción en español del libro realizada por Francisco Herrera Maldonado que, en su introductoria *Apología en favor de Fernand Mendez Pinto, y desta Historia Oriental*, no desperdicia ninguna oportunidad para presentar el texto como una fuente fidedigna. Ya al comienzo, a Felipe II, “verdaderamente Príncipe Católico, Prudente y digníssimo” (fol. I r.), se le introduce como instancia acreditadora, pues, según el traductor, había escuchado personalmente las noticias relatadas por el propio autor:

⁵¹ Cfr. SCHURHAMMER, “Fernão Mendes Pinto”. El estudio de Schurhammer, aparecido por primera vez en 1926 en la revista *Asia Major* (Nº. 3, pp. 71-103 y pp. 194-267), parte de la idea de que el motivo se debe a la devota admiración por el santo Francisco Xavier, en cuya biografía trabajó el erudito casi toda la vida. Como experiencia inicial, al parecer, y porque el santo lo requería, emprendió un peregrinaje a Goa. La fe de Schurhammer representa un papel decisivo a la hora de hacer sus interpretaciones, sin embargo su estudio es de una gran ética profesional y su precisión positivista aún no ha sido superada.

⁵² SCHURHAMMER, *ibid.*, pp. 98s, ofrece un breve resumen de la autobiografía de Pinto extraída de fuentes históricas. CATZ, *Cartas de Fernão Mendes Pinto*, ofrece una colección de fuentes históricas en cuya introducción expone también muy brevemente el estado de la cuestión respecto a la investigación sobre la biografía de Pinto (pp. 13-15). El hecho de que Pinto no aclarara su ambivalente relación con los jesuitas ha dado lugar a especulaciones sobre una posible manipulación del editor. “The decision to omit any reference to it [i.e. the decision to become a Jesuit] may not have been made by Mendes Pinto himself but by whoever prepared his manuscript for publication”, formula, por ejemplo, HART, ““Pleasant Harmless Lies””, p. 225.

passava muchos ratos con oyrle, dando tanto credito a sus verdades, como era buen testigo el tiempo que gastaua en saberlas: porque a no serlo, no le perdiera en cosas valdías, y dudosas, patrañas sin sustancia ni orden, quien tan grandemente detestaua la mentira, y tan bien conocia la verdad (ibid.)⁵³

Al ennoblecimiento del autor mediante la autoridad real sigue la desautorización del primer editor, Francisco de Andrade, por haber empeorado el texto. La tercera estrategia que se añade para otorgarle al texto la máxima credibilidad es la creación de todo un aparato bibliográfico que culmina con el imponente *Catálogo de los Avtores qve han escrito de las Indias Orientales, Iapon, y China, y de sus situaciones, nauegacion, y conquistas*. Así pues, lo cierto es que la defensa del libro no es un acto de justicia hacia el autor, sino que responde al interés que tenía la corona española de utilizarlo como instrumento propagandístico. El interés de los jesuitas por difundir los milagros realizados por el padre Francisco Javier viene a complementar el deseo de la monarquía Habsburga por estilizarse como un poder panibérico y, al mismo tiempo, global, defensor fiel de la fe católica expandida por el Nuevo Mundo gracias también a las misiones de los jesuitas. La pretensión de Herrera Maldonado de superar con su traducción al original portugués en erudición y retórica, entronizando la “lengua Castellana” como “Reyna de todos los idiomas” (fol. 2 v.), se apoya en una *translatio imperii* colonial, pues la corona española hereda y continúa en su “dilatado Imperio” (fol. 2 v.) los “trabajos” de la “nacion Portuguesa gloriosa en dilatar la Fè Catolica en partes tan remotas” (fol. 2 r.).⁵⁴

En la traducción de Herrera Maldonado, el peregrinaje de Mendes Pinto se convierte en un elemento más de una literatura profana católica de la contrarreforma española. Al contrario que el *peregrino curioso* de Villalba y Estaña, el texto de Mendes Pinto pone el acento en la dimensión espiritual de la idea de peregrinaje, resaltada ya en la semántica del título.⁵⁵ La experiencia empírica de la otredad del Nuevo Mundo y la

⁵³ Se citará según la impresión de la primera edición: *Historia oriental de las peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto*. Para la traducción de Herrera, véase CIRILLO, “Francisco de Herrera Maldonado”.

⁵⁴ CIRILLO, “Francisco de Herrera Maldonado”, p. 190, opina más o menos lo mismo de esa función ideológica de la *Apología* de Herrera: “L’esaltazione in chiave confessionale dell’azione di Mendes Pinto costituisce, in un certo senso, il marchio di garanzia in una società in cui il *topos* dell’evangelizzazione è lo schermo ideologico che sorregge e giustifica gli eccessi perpetrati durante la conquista delle terre americane”.

⁵⁵ BRIESEMEISTER da en el clavo cuando, al analizar la compleja semántica del título, afirma que: “con el lacónico título *Peregrinaçam*, Mendes Pinto remite a un vasto sistema de relaciones tradicionales, lo que le permite jugar con las asociaciones polisémicas. [...] Si bien el prólogo y la palabra clave sugieren que

curiosidad por lo exótico se juntan con la conciencia de la propia otredad en calidad de *homo viator* en la tierra,⁵⁶ formando el marco en el que se despliega la crítica satírica del texto. El narrador, tematizando la religión, consigue romper a menudo irónicamente la autoimagen heroica de la misión portuguesa que el discurso colonial oficial de la época había establecido, tal y como lo ha subrayado sobre todo Rebecca Catz.⁵⁷

La forma como se justifican oficialmente los viajes de los portugueses al lejano oriente, considerados una “empresa” misionera mandada por Dios, contrasta, sobre todo en los episodios acerca del pirata António Farias (cap. 38-78), con una práctica colonialista explotadora⁵⁸ que revela la “religión” de los cristianos como mera retórica ideológica con cierta dosis de cinismo. Sin embargo, la religión del “otro” es presentada como una práctica de vida ante la que el narrador siente una cierta ambigüedad: bien sea dentro del marco de una civilización admirablemente ordenada (China y su capital Pekín⁵⁹), bien exponiéndola como fanatismo popular (mediante la narración de los

hay que entender la *peregrinatio* en sentido tradicional, como penitencia y prueba de la providencia y de la gracia de Dios, sin embargo, en ese marco, se despliega con toda naturalidad ante los ojos del lector un panorama nada santo de los pecados, las picardías y la irracionalidad humanos por el que tenía que pasar el buscavidas: una perversión de las apariciones milagrosas tan frecuentes en las edificantes crónicas de peregrinaje” (“Die wunderlichen und merkwürdigen Reisen des Fernão Mendes Pinto”, p. 307).

⁵⁶ Esa conciencia la expone el narrador nada más empezar su narración: “Quando às vezes ponho diante dos olhos os muitos & grandes trabalhos & infortunios que por mim passarão, começados no principio da minha primeira idade, & continuados pella mayor parte, & melhor tempo da minha vida, acho que com muita razão me posso queixar da ventura que parece que tomou por particular tenção & empreza sua perseguirme & maltratarme [...]. Mas por outra parte quando vejo que do meyo de todos estes perigos & trabalhos me quis Deos tirar sempre em saluo, & porme em seguro, acho que não tenho tanta razão de me queixar por todos os males passados, quanta de lhe dar graças por este so bem presente, pois me quis conseruar a vida [...]” (Fol I)..

⁵⁷ Cfr. CATZ, *Fernão Mendes Pinto*. La autora profundiza así la línea que había seguido ya SARAIVA cuando interpreta el texto de Pinto como sátira proto-picaresca (*Fernão Mendes Pinto ou a Sátira Picaresca*) y que ella misma había tomado en su anterior estudio, *A sátira social de Fernão Mendes Pinto*.

⁵⁸ Cfr. CATZ, *Fernão Mendes Pinto*, pp. 34-64, que interpreta los episodios como una unidad interpretativa que funcionaría como “paródia da expansão ultramarina portuguesa e da ideologia da cruzada” (p. 34).

⁵⁹ La presentación de Pekín como una ciudad modélicamente ordenada pone de relieve el importante papel que representaba la religión, si bien se resalta que se trata de un politeísmo, esto es de una religión “falsa”: “mil & oitocentas casas dos seus pagodes, em que continuamente se sacrifica huma muyto grande quantidade de aues, & de animais siluestres dando por razão que aqueles sao mais aceitos a Deos que os outros domesticos que a gente cria em casa, & para isto dão os sacerdotes muytas razões ao pouo, com que o persaudem a terem esta abusão por artigo de fe. Destes pagodes que digo ha muytos edificios muyto sumptuosos, principlamente os das religiões em que vieuem os menigrepos & conquiaias & talagrepos, que são os sacerdotes das quatro feitas de Xaca, & Anuda, & Gizom, & Canomm, as quais precedem por antiguidades as outras trinta & duas deste diabolico laberinto em que o demonio se lhes mostra algumas vezes em diuersas figuras, para os fazer dar mais credito a estes seus enganos & falsidades” (fol. 125 v°)

sacrificios rituales en Calaminham, cap. 161),⁶⁰ lo cierto es que siempre se resalta la dimensión ética y práctica de la religión y su descripción da lugar a lo que Hermann Krapoth describe como una “ambivalencia entre la condena del otro y la admiración por la intensidad de una religiosidad extraña”⁶¹.

Los pasajes hagiográficos que, hacia el final del libro, narran la vida misionera del jesuita Francisco Xavier, se oponen sólo aparentemente a una posible interpretación crítico-satírica de la *Peregrinação*. Si se analizan con más detenimiento, se observa una notable táctica del yo narrador para producir ambivalencias, táctica que le convierte en un precursor y familiar de los narradores pícaros no fidedignos en el sentido del “unreliable narrator” de Wayne Booth.⁶² La ambivalencia narrativa consigue que las informaciones sobre los hechos piadosos y milagros del jesuita puedan servir para fines hagiográficos y que, al mismo tiempo, puedan utilizarse para cuestionar precisamente lo hagiográfico, ya que se pueden interpretar irónicamente como lo ha hecho, por ejemplo, Rebecca Catz.⁶³ Con criterios textuales internos es casi imposible diferenciar lo que es serio de lo que es irónico en la presentación del santo cristiano, pues el narrador adopta aquí la posición de un simple reportero algo ingenuo y sin intereses propios. Sin cuestionar formalmente la ejemplaridad del misionero, el narrador transmite informaciones que pueden servir para destruir el propósito hagiográfico, por ejemplo cuando comenta la confusión lingüística a la que lleva el uso de la palabra *Deus* que, en japonés, suena como “mentira”, lo que a sus enemigos les da la posibilidad de interpretar su sermón como un acto de profanación.⁶⁴ Ahora bien, quien por este tipo de

⁶⁰ SCHURHAMMER opina que el viaje a Calimanham es “seguramente inventado”, (“Fernão Mendes Pinto”, p. 98). Para la descripción de la fiesta con sus sacrificios rituales, Pinto se podría haber basado en la crónica de Odoricus de Pordenone.

⁶¹ KRAPOTH, „Das Fremde im Spinnennetz der eigenen Kultur“, pp. 187s. La fórmula que utiliza respecto a la fiesta del sacrificio en Calimanham me parece válida en general para la representación de la religiosidad del otro en la *Peregrinação*. Esta ambivalencia frente al extraño borra la posible intención satírica del texto, pues la otra cultura no se utiliza tan sólo como un medio para contrastar y criticar la propia, como asegura CATZ en su lectura, sino que en muchos pasajes alcanza un estatus autónomo y en absoluto satírico: objeto de una fascinación que oscila entre el placer y la repulsión.

⁶² SARAIVA, *Fernão Mendes Pinto ou a Sátira Picaresca*, ha señalado lo cerca que se encuentra el narrador de las estrategias de la narración picaresca, sin establecer una línea filial directa entre el texto de Pinto y el *Lazarillo*. La tesis ha sido recogida y modificada sobre todo por TRULLEMANS: “*Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*”. CATZ considera al pícaro uno de los cuatro personajes narrativos que el narrador representa en el texto: el “Vir Bonus”, el “Ingénu”, el “Defesor da fé” y también el “Pícaro” (cfr. *A sátira social*, pp. 115-155).

⁶³ CATZ, *Fernão Mendes Pinto*, pp. 91-115.

⁶⁴ Cfr. cap. 213, “De tudo o mais que o padre passou com estes bonzos até se embarcar para a China”. Primero se anuncia que el nombre de Dios, mencionado por el sacerdote jesuita en su sermón, tiene un significado totalmente diferente en boca de los japoneses, pues para ellos suena como la palabra mentira,

fracasos quiera dudar de la labor misionera del jesuita, tiene que atribuirle primero al narrador una intención crítica, pues él mismo nunca duda explícitamente de la efectividad del santo. Si hace dudar al lector, no es porque haga una crítica directa y ofensiva, sino por las conclusiones a las que sus informaciones permiten llegar. A menudo expone su ignorancia como un piadoso no saber y supedita su poder narrativo fáctico a la infinita sabiduría de la providencia de Dios. De modo que, no se conforma con exponer, por ejemplo, los efectos positivos que ejerce Francisco Xavier sobre el “rey de Bungo”, sino que se sorprende de que el monarca no termine por convertirse incluso bajo la influencia del santo, un hecho que sólo se lo explica por la insondable sabiduría divina:

E assi defendeo mais outras cousas da mesma maneyra destas, dizendo aos seus muytas vezes em publico, que no rosto do padre, como em hum espelho claro se estaua enuergonhando & confundindo do que até então tinha seguido por conselho dos bonzos, pelos que nos pareceo sempre, segundo o muyto disto que nelle viamos, que aueria pouco que fazer em se elle conuerter á Fé, se este bemaumentado o conuersara mais tempo, mas como a tenção del Rey estaua posta em fito muyto differente desta facilidade em que o nosso juizo muytas vezes se embaraça, não ouue effeito este negocio de sua conuersão até o dia de oje, mas o segredo disto so Deos o entende, que os homens nem rastejallo podem. (fol. 277 v.)

Esta conversión que no llega a realizarse, aunque parecía fácil, se contrastará inmediatamente con la “famosa [...] conuersion” del Bonzo de Canafama, que fue prueba de la “eficacia” del misionero jesuita, “siervo de Dios” que contribuyó “al aumento de nuestra Fè Catolica, conuirtiendos innumerables de aquellas gentes”, según la traducción española (p. 444). Herrera Maldonado, al ampliar y exagerar este caso, hace más apremiante la cuestión de por qué la misión no tiene éxito en un momento tan decisivo, pues, según Pinto, el rey se caracteriza por su buen juicio y capacidad de mejorar sus costumbres. El intento del traductor por resaltar el valor hagiográfico del texto viene a fortalecer, al mismo tiempo, el escepticismo que Pinto había infundido, a

lo que les servirá a los bonzos para difamar al religioso: “se ha de saber que na lingoa do Iapão se chama a mentira diusa, & porque o padre quando pregaua dezia que aquella ley que elle vinha denunciar era a verdadeyra ley de Deos, o qual nome elles pela grossaria da sua lingoa não podião pronunciar tão claro como nos & o qual nome elles pela grossaria da sua lingoa não podião pronunciar tão claro como nos & por dizeren Deos dezião diùs, daquy veyo que estes seruos do diabo tamarão motiuo de dizeren aos seus que o padre era demonio em carne que vinha infamar a Deos pondolhe nome de mentiroso” (fol. 283 r°). Algo semejante sucede también con la palabra “santo”: “E porque tambem este vocablo santi na lingoa Iapoa he torpe & infame, daquy veyo arguyr este ao padre que punha maos nomes aos Sãtos”, lo que le incita a Francisco Xavier a sustituir el atributo “santo” por “beato” (fol. 283 v°).

propósito o sin querer, mostrándose ingenuamente sorprendido por no haberse producido la conversión.

De forma semejante y, también, apoyándose en el saber todopoderoso de Dios, se volverá a crear la duda precisamente sobre la sinceridad de la posible intención hagiográfica cuando, en el capítulo 216, se narra el entierro del padre Francisco Xavier y el “grande sentimento” que produjo en todos, “principalmente dos mais virtuosos & tementes a Deos”, para después añadir que sólo la Providencia puede saber si tal sentimiento era sincero o no:

porem não faltarão alguns em que este sentimento se não enxergou de foro, se de dentro o tinhão ou não, Deos o sabe, elle os julgue que sabe a verdade das cousas, & as razões dellas, mas o que se soube publicamente foy que daly a quinze dias escreuendo hum homen, que por sua honra não nomeyo, huma carta a dom Aluaro [...] num dos capitulos della lhe disse secamente, câ morreo mestre Francisco, mas na sua morte não fez milagre (fol. 289 r.)

Una interpretación hagiográfica insistirá en que en este pasaje se introduce la duda para que, más tarde, surta más efecto la exhumación del cuerpo incorrupto del santo y la consiguiente conversión de los incrédulos que se daban “muytas bofetadas” y derramaban “muytas lagrimas” (fol. 298 r.). Sin embargo, para construir el contraste entre creyentes e incrédulos hubiera bastado con mencionar el contenido de la carta. El otro problema que se había introducido acerca de si los signos externos del dolor corresponden a sentimientos auténticos o no, ha quedado abierto y da lugar a dudas también en el caso de las muchas lágrimas en el entierro del santo, dudas que no se pueden resolver definitivamente ya que el narrador ha dejado la decisión en suspense y en manos de Dios. Es muy posible que la “modernidad” de este texto radique precisamente en esa posición ambigua respecto a la fe que se articula formalmente mediante una instancia narradora disfrazada con diferentes máscaras. Sobre las verdaderas intenciones de esas diferentes *personae* lo único que podemos hacer es suponer; pero lo que parece claro es que entre ellas se encuentran dos dominantes: la satírica y la hagiográfica. Al yo narrador no se le puede creer en ninguno de sus papeles por completo, pero tampoco se le puede dejar de creer totalmente.⁶⁵ El campo de posibilidades que hay entre una acreditación y una desacreditación absolutas aumenta

⁶⁵ TEYSSIER formula de manera semejante ese carácter de una credibilidad relativa: “Il est impossible de croire tout à fait à tout ce qu’il raconte, mais en même temps il est impossible de ne pas y croire un peu, en raison de la précision et de l’exactitude de certaines des informations qu’il nous donne sur la lointaine Asie” (“L’envers de l’épopée”, p. 682).

aún más si se conocen las mudanzas biográficas del autor, el cual pasó de ser un rico comerciante a humilde jesuita para, después, volver a recobrar su estatus laico, pero ahora pobre, e intentar como autor conseguir una fama póstuma; con o sin la ayuda de los jesuitas.⁶⁶

Lo que comparte el texto de Pinto con los otros dos ejemplos de peregrinación textual arriba analizados es el carácter de una literatura liminar *inter fanum et profanum*. En él se pone de relieve la difícil relación entre lo sacro y lo profano y su flexibilidad. Sin ponerse simplemente al servicio de la doctrina teológica del catolicismo postridentino, estos tres textos se caracterizan por un compromiso ideológico-narrativo típico, al parecer, del intento que hubo en España de crear una literatura profana, pero católica. Y aunque la crítica apenas haya reparado en ellos, también los tres son sintomáticos testimonios histórico-culturales. Su constitución no está determinada sólo por una pragmática genérica interna, sino también por la pragmática externa de los valores y normas sociales. Cada uno, a su manera, comportan una lógica heterónoma que viene de fuera y los mantiene abiertos e inconclusos sin que se puedan cristalizar realmente en obras orgánicas. En este sentido, estos textos no tratan sólo de la idea de *peregrinatio*, sino que, al mismo tiempo, son curiosos, por lo que, con razón, en la España del siglo XVI hubieran merecido el nombre de “peregrinos”.

Traducción de Elvira Gómez Hernández

⁶⁶ Más complicado aún resulta pensar que podría haber posibles motivaciones biográficas a juzgar por la tesis que apunta al origen converso de Pinto. Dicha tesis ya ha sido criticada por CORTESÃO, “Fernão Mendes Pinto”, a raíz de la teatralización de la *Peregrinação* realizada por Antonio Enríquez Gómez. Sin embargo, Constance Hubbard ROSE la ha vuelto a recoger junto con la especulación unida a ella sobre la despedida involuntaria de Pinto de la orden de los jesuitas: “Perhaps the threat of statues concerning ‘limpieza de sangre’ necessitated his separation from the ‘Compañía’. Since Portuguese Jesuits were prominent in pressing Loyola to impose such restrictions, it would have been an act of folly for Fernão Mendes Pinto to return home as a Portuguese cleric of New Christian ancestry; yet the establishment of the Inquisition in Goa was imminent and indeed became fact in 1560. Mendes Pinto returned to Portugal as a private citizen in 1558” (“Antonio Enríquez Gómez and the literature of Exile”, p. 68s).

Bibliografía

Fuentes

- [CAVICEO, JACOPO]: *Libro de los honestos amores de Peregrino y Ginebra*, Sevilla: Jacome Cromberger 1548.
- CONTRERAS, JERÓNIMO DE: *Selva de aventuras (1565-1583)*. Ed. MIGUEL ANGEL TEIJEIRO FUENTES, Zaragoza: Institución Fernando el Católico 1991.
- COVARRUBIAS OROZCO, SEBASTIÁN DE: *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611]. Ed. FELIPE C. R. MALDONADO. Madrid: Castalia²1995.
- HILBERG, ISIDOR (ed.): *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, 3 vols., Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften²1996.
- MENDES PINTO, FERNÃO: *Peregrinação* [1614]. Ed. JOSÉ MANUEL GARCIA, Maia: Castoliva 1995.
- *Historia oriental de las peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto Portvgves, adonde se escriven muchas, y muy estrañas cosas que vio [...] Tradvzido de Portvgves en castellano por el Licenciado Francisco de Herrera Maldonado*, Madrid: Tomas de Iunta 1620.
- PÉREZ DE HERRERA, CRISTÓBAL: *Amparo de Pobres*. Ed. MICHEL CAVILLAC, Madrid: Espasa Calpe 1975.
- REUSCH, HEINRICH (ed.): *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*, Tübingen: Literarischer Verein in Stuttgart 1886.
- VEGA CARPIO, LOPE FÉLIX DE: *El peregrino en su patria* [1604]. Ed. JUAN BAUTISTA AVALLE-ARCE, Madrid: Castalia 1973.
- VILLALBA Y ESTAÑA, BARTHOLOMÉ DE: *El peregrino curioso y Grandezas de España*. Ed. PASCUAL DE GAYANGOS, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 2 vol., 1886 y 1889.

Literatura crítica

- ALCALÁ, ÁNGEL: *Literatura y ciencia ante la inquisición española*, Madrid: Laberinto 2001.
- ARRIBAS BRIONES, PABLO: *Pícaros y Picaresca en el camino de Santiago*, Burgos: Librería Berceo³1999.
- BECKER, KARIN: *Amors Urteilssprüche. Recht und Liebe in der französischen Literatur*, Bonn: Romanistischer Verlag 1991.
- BRIESEMEISTER, DIETRICH: “Die wunderlichen und merkwürdigen Reisen des Fernão Mendes Pinto (1537-1558) im fernen Osten”, en: XENJA VON ERTZDORFF (ed.): *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 8. bis 13. Juni 1998 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, Amsterdam: Rodopi 2000, pp. 299-313.
- CAMPBELL, GWYN E.: “The Tridentine Index, Quiroga’s Index, and Gómez de Castro’s Parecer: A Commentary on the Censorship of secular literature in Spain”, en: *Hispanófila* 36.106 (1992), pp. 11-21.
- CAMPO, VICTORIA: “De lectores y lecturas: la Respuesta de Fr. Tomás Quixada en *El peregrino curioso* de Bartolomé de Villalba”, en: IGNACIO ARELLANO AYUSO et al. (ed.): *Studia aurea: actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*, Pamplona: GRISO-LEMSO 1996, vol. 1, pp. 247-256.

- “Acerca del itinerario de *El peregrino curioso (1577)* de Bartolomé de Villalba“, en: *Caminería Hispánica. Actas del II Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, vol. 3: *Caminería Literaria e Hispanoamericana*, Guadalajara: Aache 1996, pp. 197-204.
- CATZ, REBECCA: *A sátira social de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Prelo 1978.
- *Fernão Mendes Pinto. Sátira e anti-cruzada na „Peregrinação“*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa 1981.
- *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos*, Lisboa: Editorial Presença/Biblioteca Nacional 1983.
- CIRILLO, TERESA: “Francisco de Herrera Maldonado Apologeta di Fernão Mendes Pinto”, en: *Quaderni Portoghesi* 4 (1978), pp. 183-198.
- CORTESÃO, ARMANDO: “Fernão Mendes Pinto não era de origem judaica”, en: *Seara Nova* 842 (2 oct. 1943), pp. 89-91
- DAVIS, BARBARA N.: “Love and/or marriage: the surprising revision of Jerónimo de Contreras *Selva de aventuras*”, en: *Hispanic Review* 50.2 (1982), pp. 173-199.
- DEFFIS DE CALVO, EMILIA I.: *Viajeros, peregrinos y enamorados. La novela española de peregrinación del siglo XVII*, Barañáin: Eunsa 1999.
- DURÁN, ARMANDO: *Estructura y técnicas de la novela sentimental y caballeresca*, Madrid: Gredos 1973.
- ELIADE, MIRCEA: *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard 1965.
- GONZÁLEZ ROVIRA, JAVIER: *La novela bizantina de la Edad de Oro*, Madrid: Gredos 1996.
- “El *Libro del Peregrino* de Giacomo Caviceo y la traducción de Hernando Díaz”, en: *Studi Ispanici* 1994-1996, Pisa 1997, pp. 51-60.
- GRIFFIN, CLIVE: “Giacomo Caviceo’s *Libro del Peregrino*: the Fate of an Italian Wanderer in Spain”, en: ANNA LAURA LEPSCHY/JOHN TOOK/DENNIS E. RHODES (eds.): *Book Production and Letters in the western european Renaissance. Essays in Honour of Conor Fahy*, London: The Modern Humanities Research Association 1986, pp. 132-146.
- HAHN, JUERGEN: *The Origins of the Baroque Concept of Peregrinatio*, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press 1973.
- HART, THOMAS R.: “‘Pleasant Harmless Lies’. Fernão Mendes Pinto’s Peregrination”, en: *Boletim de Filologia* 29 (1984), pp. 221-230.
- HASSAUER, FRIEDERIKE: *Santiago: Schrift, Körper, Raum, Reise*, München: Fink 1993.
- HERRERO MASSARI, JOSÉ MANUEL: *Libros de Viajes de los siglos XVI y XVII en España y Portugal*, Madrid: Fundación Universitaria Española 1999.
- “La percepción de la maravilla en los relatos de viajes portugueses y españoles de los siglos XVI y XVII”, en: RAFAEL BELTRÁN (ed.): *Maravillas, peregrinaciones y utopías*, Valencia: Universitat de València 2002, pp. 291-305.
- KIRKHAM, VICTORIA: “Reckoning with Boccaccio’s *Questioni d’amore*”, en: *Modern Language Notes* 89.1 (1974), pp. 47-59.
- KOSSOF, RUTH H.: “Las dos versiones de la *Selva de aventuras* de Jerónimo de Conteras”, en: *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto/Department of Spanish and Portuguese: Univ. of Toronto 1980, pp. 435-439.
- KÖTTING, BERNHARD: “Gregor von Nyssas Wallfahrtskritik”, en: *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs*, 2 vols., Münster: Aschendorf 1988, vol. 2, pp. 245-251.

- KRAPOTH, HERMANN: „Das Fremde im Spinnennetz der eigenen Kultur. Zeugnisse aus der deutschen Rezeptionsgeschichte von Fernão Mendes Pintos Peregrinação“, en: BEATA HAMMERSCHMID/HERMANN KRAPOTH (eds.): *Übersetzung als kultureller Prozeß*, Berlin: Erich Schmidt 1998, pp. 177-212.
- LEITE DE FARIA, FRANCISCO: *As muitas edições da “Peregrinação” de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Academia Portuguesa da História 1992.
- MARGUET, CHRISTINE: *Le Roman d’aventures et d’amour en Espagne XVIe- XVIIe siècles. L’utile et l’agréable*, Paris: Harmattan 2004.
- MÁRQUEZ, ANTONIO: *Literatura e inquisición en España (1478-1834)*, Madrid: Taurus 1980.
- MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Orígenes de la novela*. Ed. ENRIQUE SÁNCHEZ REYES, 4 vols., Santander: CSIC 1943.
- NERLICH, MICHAEL: *Le Persiles décodé ou la «Divine comédie» de Cervantes*, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal 2005.
- NEUMEISTER, SEBASTIAN: *Das Spiel mit der höfischen Liebe*, München: Fink 1969.
- PÉREZ Y MARTÍN, JOSÉ MARÍA: *Cartas del “Doncel de Xérica” al Rey Felipe III con un estudio bio-bibliográfico*, Castellón: Sociedad Castellonense de Cultura 1922.
- REDONDO, AUGUSTÍN: „Devoción tradicional y devoción erasmista en la España de Carlos V. De la Verdadera Información de la Tierra Santa de Fray Antonio de Aranda al „Viaje de Turquía“, en: *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid: Gredos 1988, pp. 391-416.
- ROSE, CONSTANCE HUBBARD: “Antonio Enríquez Gómez and the literature of Exile”, en: *Romanische Forschungen* 85 (1973), pp. 63-77.
- RUSSEL, PETER E.: “El concilio de Trento y la literatura profana: reconsideración de una teoría”, en: *Temas de “La Celestina” y otros estudios. Del Cid al Quijote*, Barcelona y otros: Ariel 1978, pp. 441-478.
- SARAIVA, ANTÓNIO JOSÉ: *Fernão Mendes Pinto ou a sátira picaresca da ideologia senhorial*, Lisboa: Jornal do Foro 1958.
- SCHREINER, KLAUS: “*Peregrinatio laudabilis* und *peregrinatio vituperabilis*. Zur religiösen Ambivalenz des Wallens und Laufens in der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters”, en: HERWIG WOLFRAM (ed.): *Walfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau 8. Oktober 1990*, Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1992, pp. 133-163.
- SCHURHAMMER, GEORG: “Fernão Mendes Pinto und seine *Peregrinacam*”, en: *Gesammelte Studien*, vol. 2: *Orientalia*. Ed. LÁSZLÓ SZILAS, Lisboa: Centro de Estudios Históricos Ultramarinos 1963, pp. 23-104.
- TEYSSIER, PAUL: “L’envers de l’épopée”, en: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères* 44.495-496 (1988), pp. 676-683.
- TUBINI, MARIA LETIZIA: “Per una bibliografia della *Selva de Aventuras* di Jerónimo de Contreras”, en: *La Bibliofilia* 77 (1975), pp. 127-154.
- TURNER, EDITH Y VICTOR: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford: Columbia University Press 1978.
- TRULLEMANS, ULLA M.: “*Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, obra ‘pícaro de la literatura portuguesa?’”, en: *Huellas de la picaresca en Portugal*, Madrid: Insula 1969, pp. 77-101.
- VÁZQUEZ DE PARGA, LUIS/LACARRA, JOSÉ MARÍA/URÍA RÍU, JUAN: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vols, Madrid: Blass 1948-49.

- VILANOVA, ANTONIO: “El peregrino andante en el *Persiles* de Cervantes”, en: *Boletín de la Real Academia de buenas letras de Barcelona* 22 (1949), pp. 97-159.
- “El peregrino de amor en las *Soledades* de Góngora”, en: *Estudios dedicados a Ramón Menéndez Pidal*, Madrid: CSIC 1952, vol. 3, pp. 421-460.
- “Nuevas notas sobre el tema del peregrino de amor”, en: *Studia Hispanica in honorem R. Lapesa*, Madrid: Gredos 1972, vol. 3, pp. 563-570.
- WEICH, HORST: *Don Quijote im Dialog. Zur Erprobung von Wirklichkeitsmodellen im spanischen und französischen Roman (von „Amadis de Gaula“ bis „Jacques le fataliste“)*, Passau: Rothe 1989.