

LITERATURA MEDIEVAL

Volume IV

ACTAS DO IV CONGRESSO
DA
ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Lisboa, 1-5 Outubro 1991)

Organização de
AIRES A. NASCIMENTO
e
CRISTINA ALMEIDA RIBEIRO

EDIÇÕES COSMOS

Lisboa
1993

© 1993, **EDIÇÕES COSMOS e ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA
DE LITERATURA MEDIEVAL**

Reservados todos os direitos
de acordo com a legislação em vigor

Capa

Concepção: Henrique Cayatte
Impressão: Litografia Amorim

Composição e Impressão: **EDIÇÕES COSMOS**

1ª edição: Maio de 1993
Depósito Legal: 63841/93
ISBN: 972-8081-07-3

Difusão

LIVRARIA ARCO-ÍRIS

Av. Júlio Dinis, 6-A Lojas 23 e 30 — P 1000 Lisboa
Telefones: 795 51 40 (6 linhas)
Fax: 796 97 13 • Telex: 62393 VERSUS-P

Distribuição

EDIÇÕES COSMÓS

Rua da Emenda, 111-1º — 1200 Lisboa
Telefones: 342 20 50 • 346 82 01
Fax: 347 82 55

La Tribagia y otras Peregrinaciones a Tierra Santa

Nieves Baranda

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

A pesar de que todos estaríamos de acuerdo en afirmar que en su conjunto la obra y la biografía de Juan del Encina nos son bastante conocidas, existe un extenso poema suyo que ha recibido muy escasa atención por parte de los estudiosos. La *Tribagia*, sobre la que pesan los juicios muy negativos de Menéndez Pelayo o de Darbord, entre otros¹, no ha sido apenas tenida en cuenta como obra en sí misma y los pocos que se han acercado a examinarla con mayor atención lo han hecho buscando entre sus líneas las abundantes declaraciones y expresiones biográficas que arrojen luz sobre la personalidad de su autor. Me refiero, sobre todo, a R. J. Andrews y a F. Márquez Villanueva, ocupado el primero en destacar el descontento y resentimiento social de Encina, y en defender una mentalidad conversa el segundo². No es de extrañar que hay sucedido así en un obra de este cariz, ya que si en toda la producción enciniana la expresión del yo es constante, en la *Tribagia* el componente autobiográfico forma parte de su esencia y la expresión de lo personal alcanza su grado máximo. Sin embargo, esta perspectiva ha entorpecido la consideración de otro aspecto que afecta a ese texto, el hecho de que es un relato de peregrinación a Tierra Santa lo que nos obliga, para su total comprensión, a contemplarla en comparación con otras obras de ese género³.

Si en los libros de viajes, en general, se pueden establecer una serie de características estructurales provocadas por la naturaleza del material que conforma el relato, cuando además ese material básico, la experiencia del yo ante una realidad exótica, es fijo y está condicionado, como sucedía con Tierra Santa, las narraciones tienden a ser mucho más similares entre sí, como lo demuestran los estudios realizados⁴. El peregrino no solo tenía fijado de antemano el recorrido, en algún modo comparable a los viajes organizados de hoy en día, sino que al estar la dirección espiritual exclusivamente en manos franciscanas, existía muy poco margen a la iniciativa personal, con lo que casi todos visitaban los mismos lugares y pasaban por las mismas experiencias, a pesar de que luego, a la hora de expresarlo por escrito, los relatos «non vogliono essere delle semplice guide, ma delle vere e proprie relazioni di viaggio»⁵.

Dadas estas premisas, lo que aquí me interesa es determinar cuáles son los rasgos que la *Tribagia* comparte con los relatos de peregrinación a Tierra Santa y por el contrario qué otros hacen de ella una obra personal. Para empezar podemos preguntarnos qué otros modelos de ese género pudo conocer Encina. Desde luego uno de sus primeros contactos con los santos lugares debió ser por medio de alguna de las muchas ediciones de las guías de Tierra Santa que bien pudo comprar en Venecia y donde se contenían «à la fois les itinéraires, les indulgences et les prières prononcées durant ces marches qui orientaient la méditation des pèlerins vers la Vie du Christ»⁶. Pero también desde comienzos del siglo XIV habían comenzado a extenderse las relaciones personales hechas por peregrinos⁷ y quizá alguna, como la famosísima de Breidenbach o la más rara hoy de fray Antonio Cruzado⁸, pudo tener en sus manos antes de su partida hacia Venecia. En cualquier caso lo cierto es que difícilmente partiría sin una información previa que hubo de influenciarle como comprobamos en su frase «Yo creo que todo está muy mudado/ según otros quientan de aqueste viaje/ que no ay aquel modo de peregrinaje/ ni mucho de aquello del tiempo passado»⁹.

Esperaba sin duda un paisaje más fértil, monumentos que conmemoraran la santidad del lugar (cf. vv. 526-28) y una actitud piadosa y de veneración por parte de aquellos que residían allí y estas expectativas no podían provenir más que de relatos anteriores, ya fueran orales o escritos. Ello no implica que Encina trabajara con alguna de estas guías ante los ojos, pues como él mismo resalta al final «Mi cállamo y pluma no escribe ni canta/ sino solo aquello que mis ojos vieron;/ y aunque otros escriban también lo que oyeron./ tomar yo licencia no quiero aquí tanta» (vv. 1693-96). Ahora bien, por la precisión de fechas y la enumeración detallada que se hace de lugares visitados cada día, medios de transporte, distancias, coincidentes con los que ofrece el Marqués de Tarifa¹⁰, tampoco pudo hacerlo solo de memoria, a pesar de que se yo interpreto correctamente el v. 1421, «que fue diez de agosto, también del presente», el poema está escrito el mismo año de 1519 quizá en los meses inmediatamente posteriores a su regreso a Venecia, que tuvo lugar en los primeros días de noviembre¹¹. Aun así, lo más probable es que redactara un pequeño diario de viaje en el que iría anotando los acontecimientos de cada jornada para luego emplear ese material en su poema, ya que su concepción unitaria nos permite descartar que se compusiera en fases y su exactitud, el que lo hiciera solo de memoria.

El hecho de haber trabajado sobre unos apuntes de viaje nos indica que Encina tuvo desde el comienzo la intención de hacer un relato de su peregrinación, ¿con qué propósito? M. Zink y J. Richard, examinando otras relaciones, señalan que los motivos suelen exponerse al comienzo de la obra y que habitualmente ponen como objeto de la misma facilitar el viaje a otros peregrinos, animarles a efectuar el viaje, servir para la contemplación espiritual de los santos lugares o prolongar y complementar de algún modo la experiencia religiosa¹². Pero el poema de Encina, por sus características, no permite ser encuadrado en ninguno de estos grupos, por así llamarlos, como no sea de modo vago, el último; no ofrece indicaciones prácticas ni consejos, tampoco hace ninguna exhortación a su público para que le limite, ni da descripciones tan detalladas como para la meditación espiritual o para la simple información. En sus versos no hay pistas, como no sea el escueto «Y porque ya el pueblo de mí nuevas aya,/ /viaje, ¡sus!, anda, tú sé precursor/ del advenimiento de aquella labor/ de todas mis obras, que ya están a raya» (vv. 69-72), que se encuentra después de aclarar que no la dedica a señor terreno, sino a la Virgen y a Cristo (vv. 61-64). Si seguimos sus palabras al pie de la letra, podríamos pensar que su ánimo escribiendo la *Tribagia* era propagandístico, es decir, quería comunicar una experiencia que le hacía aparecer bajo una luz favorecedora y que le alejaba de su vida anterior, por lo que él mismo confiesa, poco edificante, ¿quería impresionar a alguien?, ¿cambiar alguna opinión sobre él? ¿la de quién? ¿qué referente debemos buscar para el término *pueblo* del v. 69? Quizá no se trate más que de una lectura rebuscada y la motivación de Encina fuera la necesidad de comunicar una experiencia vital importante. Si bien, no podemos obviar que hacía muchos años que no había publicado ninguna obra y que en ese período seguramente hubo otras experiencias igualmente significativas, pero de las que no se molesta en decir nada por escrito. Por otra parte, la peregrinación a Tierra Santa estaba cargada de prestigio por su lejanía y los peligros que había que arrostrar (vv. 1529-60) en aras de la religión, lo cual la convertía en una tarjeta de presentación no poco favorecedora ante el *pueblo*, sea el que sea.

La falta de un objetivo práctico inmediato supone que en su relato existe mucha más libertad que en otras relaciones de peregrinaje, lo que conlleva, por ejemplo, que pueda emplear el verso en lugar de la prosa, con lo que se separa de los restantes casos conocidos en la época. Ahora bien, el verso que emplea, el arte mayor, destaca por dos cualidades: una, su prestigio, ya que lo avalaba nada menos que Juan de Mena (vv. 93-96); otra, su probada adecuación para la narración, demostrada en la épica y la historiografía en verso¹³. Así pues, son muy atinadas las palabras de M. Darbord, «Tout au long du récit, il apparaît comme un remarquable journaliste, fureteur toujours intéressé par le détail pittoresque, l'observation des mœurs étrangères, prompt à donner le conseil pratique au parfait voyageur en Terre Sainte»¹⁴. Ahora bien, lo que no puedo compartir es el tono de extrañeza con que el crítico las dice, sorprendido de que el

impulso religioso haya sido sustituido por la anotación periodística. Ello es así porque la *Tribagia* no es una obra religiosa, lo mismo que no lo son los *Itineraria* de Juan de Hese, la *Descripción* de Breidenbach ni el resto de relatos de peregrinación a Tierra Santa. La *Tribagia* es religiosa en cuanto que narra el viaje de Encina al centro geográfico por excelencia de la religión cristiana y en que con ese motivo el autor expresa, al menos en cierta medida, sus emociones espirituales, pero eso no lo convierte en un poema religioso sino que lo deja en lo que es, la narración en verso de una peregrinación a Tierra Santa.

Esto es evidente cuando la comparamos con otras narraciones de la misma índole con las que comparte muchas características, desde la estructura a los puntos de interés pasando por la perspectiva sobre el entorno. En cuanto a la primera, sigue el orden impuesto por el itinerario y la sucesión cronológica característica de los relatos de viajes, a los que también le une el gusto por la declaración de fechas (369-70; 475-77; 367; 585; 617-18; 681; 689; 749-52, etc.) y, en menor medida, de distancias (v. 489; 602-3; 1437-1440) y por el empleo de las ciudades como núcleos narrativos en torno a los que se organiza el relato¹⁵, si bien en el caso de las peregrinaciones a Tierra Santa el eje lo ocupa Jerusalén y dentro de ella los lugares vinculados a los pasajes bíblicos ante los que se actúa con el mismo propósito totalizador que en otros libros de viajes se aplica a ciudades e hitos geográficos (vv. 691-744; 969-1000, por ejemplo). Ante estos lugares no se produce una profunda exaltación cristiana, lo que al peregrino le interesa es el «ví, toqué, estuve», más propio de un registro que de una meditación piadosa, y así la cuantificación del entorno se convierte en uno de los modos predilectos de descripción de la realidad (vv. 1041-48), señalándose el número de brazas que mide un objeto, los pasos que lo separan de otro, las leguas entre iglesias o poblaciones, el número exacto de escalones que se bajan o de lámparas que penden en un santuario (vv. 889-90; 1049-64; 1291-92; 1302).

Pero no todos estos lugares tienen la misma importancia. El núcleo de todo peregrinaje y, por tanto, de toda relación es la iglesia del santo sepulcro, al que se consagran los pasajes más extensos, lo mismo que a la iglesia de la natividad en Belén, que describen todos los peregrinos. También estos fueron los lugares que más impresionaron a Encina y donde su vena religiosa alcanza mayor desarrollo. Resulta sorprendente desde nuestra perspectiva de hoy la falta de expresiones del sentimiento que hay en todas las relaciones, la ausencia de recuerdos para la familia o la patria, e incluso, como señala A. Rossebastiano, «Anche l'esperienza religiosa, nella maggior parte dei casi sembra ridursi a semplice esteriotà, fatta di formule, esclamazioni, invocazioni, svenimenti, che appartengono alla civiltà del tempo»¹⁶. Si desde esta consideración valoramos las reflexiones religiosas de Encina, nos damos cuenta de que, frente a otros relatos, son muy abundantes y personales, reflejo de su propia espiritualidad, centradas en el santo sepulcro (vv. 793-824; 865-880; 925-960; 1509-12) y en menor medida en Belén (vv. 1373-76; 1381-88)¹⁷.

Así pues, la *Tribagia* no es un poema religioso sino narrativo en el que se relata la peregrinación de su autor a Tierra Santa, de ahí la falta de efusión espiritual que se detecta entre sus líneas, propia no solo de la religiosidad de Encina, sino también común a la mayoría de relatos de peregrinaciones, que suelen mantener el tono aséptico de la descripción o la enumeración con escasas referencias al yo. Con este género comparte también la estructura, la obsesión por la descripción numérica, la necesidad de incluir todo el entorno y asegurar en él la presencia del viajero y la valoración de la importancia de las visitas, rasgos que nos hacen sospechar que no solo trabajó sobre su propia experiencia, sino que tuvo necesariamente que conocer otros relatos de peregrinaje, que si no constituyeron el modelo inmediato le sirvieron como guía para unirle a una tradición de más de dos siglos. Pero a la vez el fuerte carácter de Encina se impone en otros aspectos, en el empleo del verso, que delata el poeta que era; en la insistencia sobre la necesidad de contricción personal y de renovación espiritual, muestra de sus contradicciones religiosas vitales; en la falta de un objetivo definido en su obra, que concuerda bien con su compleja personalidad; o en su efusión ante los misterios de la

redención, que le separa del carácter casi exclusivamente descriptivo de otras relaciones. Es este el mayor rasgo de originalidad que encontramos en su *Tribagia*, lo cual debe hacernos valorar su vena espiritual más cuidadosamente, dándole toda la profundidad y sinceridad que merece.

Notas

¹ Vid. M. Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, Madrid: CSIC, 1944, t. II, pp. 232-238; M. Darbord, *La poésie religieuse espagnole des Rois Catholiques à Philippe II*, París: Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques, 1965, pp. 233-238; les siguen en estos juicios H. W. Sullivan, *Juan del Encina*, Boston: Twayne, 1976, pp. 32-33; A. M^a Rambaldo, en Juan del Encina, *Obras completas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1978, 4 vols., en t. II, p. XIII, que edita el texto en pp. 187-243. De esta opinión discrepa tímidamente R. J. Andrews, *Juan del Encina. Prometheus in Search of Prestige*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1959, pp. 142-158, y con energía F. Márquez Villanueva, «La *Trivagia* y el problema de la conciencia religiosa de Juan del Encina», *La Torre*, nueva época, I (1987), pp. 473-500.

² Ambos en los trabajos citados en la nota precedente.

³ Me apoyo para esta consideración en las palabras de B. Dansette, «Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la 'Dévotion Moderne' à la fin du Moyen Âge? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486», *Achivum Franciscanum Historicum*, 72 (1979), pp. 106-133, 330-428, en pp. 122-123, donde afirma, «Les relations de pèlerinage constituent un véritable genre littéraire dont l'histoire est fort longue», tanto que comienza con un anónimo de Burdeos de 333 y llega hasta el siglo XX.

⁴ Vid. de carácter general el ya citado de B. Dansette; y los de J. Richard, *Les récits de voyage et de pèlerinage*, Turnhout: Brepols, 1981, pp. 15-23; M. Zink, «Porquoi raconter son voyage? Débuts et prologues d'une chronique de la croisade et de deux itinéraires de Terre Sainte», en *Voyage quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévale*, Aix-en-Provence: CUERMA, 1976, pp. 237-251; también de J. Richard, «Les relations de pèlerinages au Moyen Âge et les motivations de leurs auteurs», en *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Munich/Zürich: Verlag Schnell & Steiner, 1984, pp. 143-153; P. A. Sigal, «Les différents types de pèlerinage au Moyen Âge», en *Wallfahrt*, ob. cit., pp. 76-86; F. Joukovsky, «Un circuit touristique au XVI^e siècle: les pèlerinages à Jérusalem», en *Les récits de voyage*, París: A.-G. Nizet, 1986, pp. 38-57; y A. Rossebastiano, «La vicenda umana nei pellegrinaggi in Terra Santa del secolo XV», en *La letteratura di viaggio dal Medioevo al Rinascimento. Generi e problemi*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1989, pp. 19-49, artículo particularmente instructivo y completo.

⁵ A. Rossebastiano, art. cit., p. 20.

⁶ B. Dansette, art. cit., p. 123; vid. también J. Richard, *Les récits*, ob. cit., p. 18, «des petits guides étaient à la disposition des pèlerins qui pouvaient en acquérir notamment à Venise avant de s'embarquer».

⁷ Una relación completa en N. Schur, *Jerusalem in pilgrims and traveller's accounts. A thematic Bibliography of Western Christian Itineraries, 1300-1017*, Jerusalén: Ariel Publishing House, 1980, donde en p. 141 se registran por orden cronológico ochenta y siete relaciones hasta 1518. El repertorio clásico y fundamental es el de G. Golubovich, *Biblioteca biobibliografica della Terra Santa et dell'Oriente francescano*, Florencia: Quaracchi, 1906-1927, 5 vols.

⁸ El *Viaje de la Tierra Santa* fue traducido al castellano por Martín Martínez de Ampíes e impreso en Zaragoza por Pablo Hurus en 1498 (facsimil de Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, etc., 1974), pocos años después de sus primeras ediciones alemana y latina (Maguncia: Erhard Reuwich, 21 de junio y 11 de febrero de 1486, respectivamente). La descripción de «el Cruzado», como él mismo se denomina, fue impresa en Sevilla c. 1511-15 (vid. F. J. Norton, *A descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal 1501-1520*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, n.º 862), de la cual hemos consultado un ejemplar que se conserva en la biblioteca particular de don Bartolomé March.

⁹ Realizo todas las citas por la ed. de A. M^a Rambaldo, ya citada, vv. 521-524. Aún carecemos de edición crítica de esta obra, de la que solo conocemos ediciones muy tardías, pues las de Roma, 1521, citada en el *Regestrum* colombino y en Nicolás Antonio, está perdida y la de Lisboa, 1580, que figura en Palau (*Manual*, n.º 79856) como vista en un catálogo de 1936, hoy no se encuentra localizada. Por tanto, la primera accesible es la de Sevilla, 1606, conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid (sign. R/ 12740) y la segunda es la de Lisboa, 1608, que se guarda en la Hispanic Society of America. Existe asimismo un

manuscrito de letra del siglo XVI (Biblioteca Nacional, Ms 17510), que al parecer nadie ha cotejado con los impresos y que según unas calas preliminares ofrece en algún caso mejores lecciones que las del impreso de 1606.

¹⁰ Se pueden corroborar estas afirmaciones con una comparación detallada entre ambos textos cf. Enríquez de Ribera, *Desde Sevilla a Jerusalén*, ed. de J. González Moreno, Sevilla: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1974.

¹¹ Encina registra la fecha de partida de Jafa («Viernes, diez y nueve de agosto, embarcamos/ y fuimos a vela a los veinte y uno», vv. 1521-22) y solo indica que «Dos meses y aun más, al volver tardamos», v. 1525, pero podemos darle mayor precisión a través del relato del Marqués de Tarifa, ed. cit., pp. 111 y 118-19.

¹² Cf. J. Richard, art. cit, sin perder de vista las palabras de M. Zink, que nos recuerda cómo en las introducciones se suelen dar las razones «oficiales» del peregrinaje, las cuales son a menudo falsas (art. cit., p. 251), lo cual indica que debemos procurar leer el texto también entre líneas.

¹³ Vid. A. Morel-Fatio, «L'Arte mayor et l'hendecasyllabe dans la poésie castillane du XVI^e siècle», *Romania*, XXIII (1894), pp. 209-31; y P. M. Cátedra, *La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Juan Barba y su «Consolatoria de Castilla»*, Salamanca: Universidad, 1989, pp. 15-38. Recordemos que, por ejemplo, la *História Parthenopea*, poema en verso de arte mayor sobre las hazañas del Gran Capitán cuyo autor, Alonso Hernández, dedicó a cardenal Bernardino de Carvajal, se había publicado en Roma en 1516. También Encina mantuvo relaciones con esta importante figura de la diplomacia de la época, vid. R. Sherr, «A Note on the Biography of Juan del Encina», *Bulletin of the Comediantes*, XXXIV (1982), pp. 159-172.

¹⁴ Ob. cit., pp. 237-38.

¹⁵ Cf. M. A. Pérez Priego, «Estudio literario de los libros de viajes medievales», *Epos*, I (1984), pp. 217-239, en p. 226.

¹⁶ Art. cit., p. 44.

¹⁷ Aunque no podemos descartar que se trate de una influencia de la mentalidad franciscana de devoción a la cruz que se había impuesto en la peregrinación a Tierra Santa, pienso que son fruto de los intereses religiosos del propio Encina, pues de otro modo figurarían en los textos de otros peregrinos, vid. A. de Zedlitz, «Aperçu historique sur la dévotion au chemin de la croix», *Collectanea Franciscana*, 19 (1949), pp. 45-142, en pp. 53-104, en particular para la época de nuestro interés; y F. Márquez Villanueva, art. cit., para la religiosidad de Encina.