

EL VIAJE AL PURGATORIO DE RAMON DE PERELLÓS.
ANÁLISIS DE LA RESIGNIFICACIÓN DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MEDIEVAL A LA LUZ DE LA ESTÉTICA
DE LA RECEPCIÓN.

RAMON DE PERELLÓS' JOURNEY TO THE PURGATORY.
ANALYSIS OF THE MEDIEVAL POLITICAL THOUGHT'S RESIGNIFICATION BY USING THE AESTHETICS OF RECEPTION

Héctor Alaminos Ramiro*
hectoralaminos@gmail.com

RESUMEN: Este artículo ofrece un análisis panorámico de las transformaciones simbólicas y mentales que acontecen a finales de la Edad Media. El viaje al Purgatorio de san Patricio actúa como núcleo vertebrador debido a las implicaciones, efectos y usos de los que es objeto. Ramon de Perellós fue uno de los sujetos que lo emplearon, poniendo en evidencia la génesis de una nueva forma de vida acorde con una cosmovisión transformada a lo largo de la crisis bajomedieval.

PALABRAS CLAVE: Purgatorio, Ramon de Perellós, estética de la recepción

ABSTRACT: This paper provides a panoramic analysis of the symbolic and mental transformations that take place in the Late Middle Ages. The journey to the Saint Patrick's Purgatory acts as cornerstone owing to its implications, effects and uses. Ramon de Perellós was one of the subjects who employed it, highlighting the genesis of a new form of life in accordance with a worldview that was being transformed throughout the late medieval crisis.

KEYWORDS: Purgatory, Ramon de Perellós, aesthetics of reception.

El objetivo principal del presente documento es analizar las transformaciones socioculturales bajomedievales a través de textos literarios comparados. La particularidad de esta indagación reside en la familiaridad de los dos textos a confrontar. Aunque los contenidos son muy semejantes formal y narrativamente, se plantea que sus significados son distintos. En efecto, el texto en el que nos centramos fue pensado y redactado por Ramon de Perellós, un destacado diplomático nobiliario del Occidente bajomedieval. Aunque bebe de numerosas fuentes anteriores, debido a nuestro propósito, se ha privilegiado su comparación con el texto plenomedieval de H. de Saltrey.

Tras una primera aproximación a los manuscritos de la obra de Perellós que se han conservado, se incluye una serie de comentarios críticos a las redacciones posteriores de la obra. A continuación le sigue una recopilación de las fuentes directas e indirectas que han podido influenciar a la obra de Perellós. Su incorporación ayuda a historizar el texto señalando su genealogía general en un continuo acto de creación y recreación de significados. Sentadas estas bases preliminares, la biografía contextualizada de Perellós aporta los últimos datos

* Máster en Estudios Medievales Europeos de la Universidad de Santiago de Compostela. Investigador especializado en historia medieval.

necesarios para llevar a cabo nuestro cometido. Es entonces cuando se practica el análisis comparativo de los significados del texto de Perellós y el texto de H. de Saltrey a través de una metodología hermenéutica que tiene como núcleo fundamental la teoría de la recepción.

Los manuscritos

La obra de Ramon de Perellós se basa en el viaje al Purgatorio de san Patricio de H. de Saltrey¹. Se han conservado tres manuscritos, pero ninguno de ellos es el original que habría escrito Perellós. El primer manuscrito (MS/894, T) está en occitano, fue copiado en 1466 y se encuentra en la Bibliothèqure Municipale de Toulouse (Francia). El segundo manuscrito (MS/I-4066, A), también en occitano, está datado en torno al s. XV y se encuentra en Auch, Archives de Département du Gers². Por último, el incunable catalán de 1486 (BC BON 10-V-11, C) fue impreso en Toulouse y se encuentra en la Biblioteca de Catalunya.

El idioma en el que fue escrita la obra original de Perellós es aún objeto de debate. Originalmente Colón expuso que el original de Perellós fue redactado en catalán y se perdió (COLÓN, 1974, p. 46, 60).³ Se barajan dos hipótesis (GARCÍA SÁNCHEZ, 2010, p. 400): 1) El relato original fue escrito por Perellós en provenzal y, por tanto, el incunable catalán sería una traducción posterior; y 2) El *Viatge* fue escrito en catalán pero fue traducido muy pronto al provenzal.

Como decíamos, la obra de Perellós emplea como *materia prima* literaria la leyenda de san Patricio (ca. 389- ca. 461). Esta leyenda cuenta cómo el santo trató de convertir a los paganos irlandeses a la fe cristiana. El monje cisterciense H. de Saltrey recurre a este relato para componer su *Tractatus Sancti Patricii* (segunda mitad del s. XII), en el cual narra la entrada del caballero Owein o Enio (entre otros nombres) como penitente en el Purgatorio de san Patricio para expiar sus pecados. En la obra de Ramon de Perellós (ca. 1398) este caballero será reemplazado por su propia persona. Pero este viaje imaginario será precedido por un viaje real que le llevará hasta Irlanda.

¹ La leyenda sirve al vizconde como contexto y base para difundir su narración particular. Toma del *Tractatus Sancti Patricii* los capítulos I-XX, omite la anécdota del irlandés y las homilias y hace suyas las experiencias del caballero Owein. (SOLALINDE, 1925, vol. II, p. 252-253).

² Ambos manuscritos occitanos aparecen mencionados en: CLOVIS, 1973 (1935), p. 79-80; y, en bilingüe occitano-francés: CASTELLANE, 1832-1833, p. 51-72.

³ Finazzi-Agro, en contraste, apunta que se habría desarrollado de la siguiente forma: Redacción en occitano y difusión – traducción a una lengua distinta a la original (FINAZZI-AGRO, 1974, p. 163-179). Según Riquer, el original fue escrito en catalán y, precisamente por sus estancias en Aviñón, abundan los provenzalismos (RIQUER, p. 331-333).

En cuanto al viaje real, parece verídico que el vizconde de Perellós realizó este trayecto hasta Irlanda. Una de las claves para verificar que se trata de un viaje real la encontramos en el salvoconducto que el rey Ricardo II otorgó a Ramon de Perellós en 1397 (RYMER, *Foedera*, vol. VIII, p. 14).⁴ El viaje también quedó registrado en el diario del vizconde y se han conservado las bulas del Papa Benedicto XIII (PERELLÓS, 2012, p. 8). De este modo, el trayecto del viaje real se habría iniciado en Aviñón y, pasando por las cortes de París y Londres, habría terminado en Irlanda (Hibernia). Allí habría comenzado su viaje maravilloso, tras el cual retornaría a Aviñón. Junto con la experiencia de su propia peregrinación, la obra esencial en la que se basó el vizconde fue la *Topographia Hibernica* de Giraldus Cambrensis, la cual fue defendida públicamente en París en 1187, lugar donde Ramon de Perellós residió durante un tiempo⁵. Pero es probable que no bebiera directamente de la obra de Cambrensis. En torno a 1324, un clérigo irlandés llamado Philip llevó noticias a Aviñón sobre el peregrinaje al Purgatorio de san Patricio y las puso por escrito en su obra *Libellus de descriptione Hiberniae*.⁶ Esta obra adaptaba la información sobre el Purgatorio e Irlanda recogida en la obra de Giraldus Cambrensis.⁷ El *Libellus* fue leído originalmente en Aviñón, donde se han conservado una copia en latín y otra en occitano. De acuerdo con sus contenidos, parece probable que Ramon de Perellós tuviera constancia de ella y la utilizara.

En cuanto al viaje imaginario, los especialistas apuntan que se ha debido basar en algún manuscrito del *Tractatus Sancti Patricii* de H. de Saltrey. Podría ser que el vizconde hubiera trabajado con un manuscrito próximo a la tradición de Bamberg (A) del original en

⁴ Cuando el nuncio apostólico Chiericati llegó a Lough Derg en 1517 encontró un libro en el que estaban escritos los nombres de los peregrinos que allí llegaron, entre los que se encontraba Ramon de Perellós, junto con la indicación de “español” y la fecha de 1397. (En LESLIE, 1932, p. XVIII, 56-57).

⁵ De hecho, existe una copia en occitano de esta obra y pudo haber sido utilizada por Perellós durante su estancia en Aviñón. (RIBERA LLOPIS, 1997, p. 219-220). En 1185 Cambrensis viajará a Irlanda para predicar la Tercera Cruzada. Este viaje, entre otros, le servirá para recopilar información legendaria y etnográfica. (RIBERA, 1997, p. 235-236, 239-250). Otros autores apuntan que probablemente la fuente que utilizó Perellós para extraer información sobre la vida de san Patricio sea la de Jocelyn de Furness. (CAVALLERO, 2009, p. 46).

⁶ Solo unos pocos años después de su llegada fue copiado en Aviñón y traducido al occitano. Es probable que el autor fuera el dominico Philip de Slane, quien, con el apoyo regio y papal, habría conseguido el cargo de obispo de Cork (Irlanda). Por esa razón, es posible que su obra haya tendido a allanar el terreno a justificaciones políticas de conquista (WÜSTEFELD, 1984, p. 285-286, 289).

⁷ Philip añadió una digresión de un visitante al Purgatorio denominado Nicolás que no constaba en Giraldus. La historia de Nicolás narra cómo este joven noble entra en el Purgatorio, el cual es definido como un profundo foso. Bajo el consejo de dos ángeles vestidos de blanco, se encuentra con demonios de los que se salvará pronunciando las palabras *Jhesu Christe, fili Dei uiui, miserere mihi*. Finalmente, cruzará un puente elevado sobre un río y da con dos bellos hombres jóvenes que le llevan a la ciudad del Paraíso. Es muy probable que esta añadidura de Philip proceda de la *Legenda Aurea* de Jacobus de Voragine (WÜSTEFELD, 1984, p. 287, 290-291, 294, 296). Este fragmento es muy relevante por la relación que pueda guardar con la obra de Perellós.

latín⁸. De lo que sí tenemos constancia directa es que tanto Ramon de Perellós como Joan I conocían la historia que recoge el *Tractatus*, pues nos ha llegado una carta en la que el monarca reclama al vizconde una copia de “la relació per aquell cavaller qui deits que es estrant en lo Purgatori de Sent Patrici, feta de ço que ha vist e li es esdevengut en lo dit Purgatori, car fort ho desijam saber” (RUBIÓ I LLUCH, 1918, p. 347. En: RIBERA LLOPIS, 1997, p. 219). De hecho, podría ser que el ejemplar que poseyó Perellós fuera el texto de Saltrey que el monarca donó a su hija la *Comtessa* de Foix en 1394 (COROLEU, 1889, p. 130. En: ALEXANDRI, 2001, p. 16).

Mientras que H. de Saltrey podría ver en este viaje una alegoría hacia la salvación, Ramon de Perellós pudo interpretarlo, si nos ajustamos a los elementos artúricos y caballerescos que inserta él mismo, de una manera distinta a pesar de que el relato y los conceptos, en su forma, son prácticamente los mismos. Para el vizconde, este viaje habría sido una aventura de un caballero cristiano en la que el amor hacia su señor terrenal (el monarca) y su señor celestial (Dios) es el guía hacia este mundo y, a su vez, la llave para salir del mismo. Como se adelantaba, este amor fiel hacia Dios no tendría igualmente el mismo sentido para Saltrey que para Perellós. El primero pudo interpretarlo a través de la espiritualidad típicamente monacal. El vizconde, aún teniendo en mente que la Biblia siempre está presente, habría realizado una sintetización conceptual y mental de la idea del amor cortés hacia la dama a la del amor espiritual hacia Dios.

Ramon de Perellós era un diplomático y militar muy activo en su época y sus actividades le llevaron a viajar por diferentes partes de Europa⁹. Por tanto, parece coherente que sus experiencias, su interés por el arte y su condición de noble le aproximaran a la materia artúrica. Aunque el ideal del caballero está ligado al Cristianismo, esta identidad pertenecía exclusivamente a la nobleza. Una prueba de este interés lo encontramos en sus comunicaciones con el monarca Joan I, con quien se habría intercambiado un *Lancelot* en francés (RIQUER, 1984, p. 310). De hecho, en la propia obra encontramos referencias artúricas directas. Los elementos más notorios son el cráneo de Gauvain (*Galvany*) y a la cota mal

⁸ El original en latín del viaje de Owein fue reproducido por Ed. Mall (MALL, vol. VI, p. 139 y ss.) sobre la versión el MS de Bamberg (A) en comparación con la publicada por Colgan (C), quien anota las variantes de otro manuscrito localizado en Londres que fue estudiado anteriormente por Kölbing (K) (MIQUEL I PLANAS, 1914, p. 257 y 313).

⁹ Por ejemplo, entre 1378 y 1396 estuvo en Chipre, Sicilia, Cerdeña, París y Aviñón. (RIBERA LLOPIS, 1997, p. 219).

cortada (*cote mal taillée*) relativa al caballero artúrico Breunor le Noir de la novela en prosa de Tristán (ca. s. XIII).¹⁰ Según algunos autores, incluso el propio nombre de Owen sería una derivación de Evain o Ywain, caballero del rey Arturo e hijo de Uriens (LESLIE, 1932, p. vii, xvii, xix).

En las novelas artúricas clásicas de los siglos XII y XIII, encontramos la novela provenzal *Jaufré*, en la que Morgana es una doncella que empuja bruscamente al caballero a una fuente en cuyas profundidades se encuentra el Otro Mundo (ACOSTA, 1996, vol. I., p. 257). Es posible que el fragmento en el que Perellós es lanzado al supuesto pozo infernal haya sido relacionado en la mente del autor con esta idea, pues de hecho, en este caso Morgana está asociada al Etna o Mongibello. De ser así, estaríamos ante un caso de resignificación de la fosa infernal. Igualmente ocurre con el puente que da paso al Paraíso Terrenal, el cual se asemeja al puente-espada de Chretien de Troyes, en su obra *Lancelot* (DINZELBACHER, 1986, p. 77).¹¹ El espacio ultraterrenal de los relatos morganianos no está colmado de placeres mundanos, a excepción de la isla de Avalón, sino que sus estancias producen dolor. De nuevo se repite la idea de que el mundo purgatorial se caracteriza por el sufrimiento y el terror. Igualmente, se puede establecer un paralelismo entre la isla de Avalón y el Paraíso Terrenal, pues ambos se caracterizan por estar acotados y por su carácter espacial salvífico y placentero circundado de tormentos. Por otra parte, en los relatos morganianos solo podrán salir de estos espacios excepcionales aquellos caballeros que nunca hayan sido infieles a sus enamoradas o aquellos que nunca hayan amado, es decir, que mantengan su aura de pureza (ACOSTA, 1996, p. 258). Del mismo modo, Perellós solo podrá salir de Purgatorio si se mantiene fiel a su difunto monarca y a Dios hasta su purificación al final del trayecto.

Las ediciones del viaje de Perellós

La primera edición de la obra, concretamente del manuscrito de Toulouse, hemos de situarla en los albores del s. XIX, cuando el marqués de Castellane (CASTELLANE, 1832-1833, p. 51-72) arrojaría luz sobre la obra de Perellós. En ella el texto original está acompañado por su traducción al francés. El ánimo coleccionista de reliquias literarias exóticas de otros tiempos que acompañaba al positivismo romántico de la época pudo motivar esta publicación. Podría

¹⁰ Este último se refiere a la leyenda del *Mantel mautailé*. (BRUNEL, 1957, p. 88-90).

¹¹ No olvidemos que, como hemos podido comprobar en la correspondencia que nos ha llegado, tanto el monarca como Ramon de Perellós tuvieron en sus manos un ejemplar de esta obra.

ser la primera vez que se publica la obra de Perellós desvestida de las reinterpretaciones de los siglos anteriores. De ahí que el texto de Perellós, presumiblemente original, hubiera sido publicado en la *Société archéologique* como un artefacto literario enterrado por las arenas del tiempo que ha de ser recuperado y conservado para su goce y posteridad. A principios del s. XX, Jeanroy y Vignaux (JEANROY & VIGNAUX, 1903), también franceses, volverán a retomar la obra de Perellós de los manuscritos languidocianos iniciando un análisis ciertamente pionero por su profundidad. También incluye una liviana biografía de Perellós, un debate sobre el idioma original y un hilo genealógico que le une a la obra de Saltrey junto con sus posibles influencias.

Histoires d'altre temps. Viatge al Purgatori de Sant Patrici de Miquel i Planas (1910, re-edición 1917) es la primera edición del incunable catalán de la obra de Perellós. Sin embargo, la introducción explicativa se limita a aportar información sobre la tradición del Purgatorio de san Patricio y a dibujar una pequeña biografía de Ramon de Perellós. En cambio, en *Llegendes de l'altra vida* (1914), Miquel i Planas realiza una extensa descripción sobre los textos que recopila, incluyendo una propuesta de genealogía filológica. También es útil para establecer comparaciones entre obras semejantes de diferentes tradiciones.

El interés por la obra de Perellós se recupera en las últimas décadas del s. XX, especialmente en el ámbito catalán. Uno de los primeros en retomar esta obra fue A. Pacheco en 1973 (PACHECO, 1973). La riqueza de esta edición reside en su análisis sobre la concepción del Más Allá en la Baja Edad Media. También incorpora información sobre la tradición literaria a modo de genealogía literaria de la escatología que encierra la obra en cuestión. En 1982, A. Pacheco colabora con Bover i Font para retomar el tema con otra edición (PACHECO; BOVER I FONT, 1982. *El Purgatori*: p. 21-52). En este caso se trata de una recopilación de narraciones prosaicas catalanas que van desde finales del s. XIV hasta finales del s. XVIII entre las cuales se cuenta la de Perellós. Poco más tarde, Martín de Riquer (RIQUER, 1984), especialista en la materia artúrica, realizará una recopilación de obras literarias entre las que se encuentra la referida. En 1984 se publica otra edición (MIRÓ, 1984) que recopila tanto la prosa de F. Eiximenis como la obra en cuestión.

Si bien es cierto que el Purgatorio de S. Patricio de Saltrey y la resignificación de Marie de France ya habían sido notablemente consideradas por estudiosos ajenos al estado español, parece ser que es ahora cuando el interés iniciado por las primeras ediciones francesas vuelve

a recuperarse. En el mundo anglosajón, la tesis doctoral de D. M. Carpenter (CARPENTER, 1984; CARPENTER, 1988, p. 99) se basaba en la versión occitana del manuscrito de Auch. También en Italia, M. Boretti (BORETTI, 2008/2009) ejemplifica una expansión del interés de la obra más allá de nuestras fronteras. De hecho, en 2014, M. Boretti, junto con M. S. Corradini Bozzi (CORRADINI BOZZI; BORETTI, 2014, p. 213-225), llevarán a cabo un análisis crítico y extendido del manuscrito occitano de Perellós.

Pocos años después J. Tiñena (TIÑENA, 1988), especializado en literatura medieval catalana, devolverá la mirada a la obra basándose en el incunable de 1486. Consta de introducción, notas, apéndice y glosario. También estudió la obra *Lo somni* de Bernat Metge, la cual guarda una estrecha relación con la temática que aquí se está tratando. En 1997 una edición modesta (PÉREZ DE MONTALBÁN; PERELLÓS, 1997) se esmeró por comparar la obra de Ramon de Perellós con la de Juan Pérez de Montalbán. Para el público no conocedor de la lengua catalana, López Vilar (2004) ofrece una versión bilingüe de la narración de Perellós, en catalán y castellano. La versión catalana también fue expuesta por la edición de Sampol (SAMPOL, 2011). Igualmente es enormemente útil la edición de Blesa (PERELLÓS, 2012) en lo relativo a la información biográfica del autor y a las referencias que se hacen sobre los manuscritos.

Para estudiar el manuscrito del *Viatge del vescomte Ramon de Perellós i de Roda* hemos utilizado esencialmente las ediciones de Miquel i Planas. Se ha considerado que, a pesar de sus fechas de publicación, son las ediciones más completas, exactas y elaboradas que recogen la obra original de Perellós, debido a su profundidad y precisión analítica.

Las fuentes de la obra Perellós

Aunque los orígenes exactos de la leyenda de Saltrey son desconocidos, sus raíces parecen hundirse en un enorme amasijo de fuentes dispares que acabó entremezclándose con la historia del santo. El mapa escatológico occidental de la Edad Media, interiorizado en la conciencia y obra de Ramon de Perellós, es fruto de una simbiosis retroalimentaria en la que la tradición judeocristiana y relatos irlandeses antiguos tienen un papel predominante. Algunos de los primeros viajes ultraterrenales los encontramos en el Creciente Fértil, como es el caso del viaje de la babilónica Istar al mundo subterráneo de los muertos, la leyenda del Aura Mazda o el viaje nocturno del dios Ra (PACHECO, 1973, p. 8). Otro viaje a la “tierra de donde ningún viajero ha vuelto” lo encontramos en el poema épico de Gilgamesh, las visiones

apocalípticas judeocristianas y los *imrama* irlandeses (cuentos de viajeros) (CURLEY, 1993, p. 1).¹² Precisamente esa tradición celta irlandesa, en la que se mueve el contexto anglonormando del Purgatorio de san Patricio, será la que impregne la literatura de viajes típicamente cristiana insertando componentes mágicos y milagrosos desconocidos en los relatos de viajes clásicos.¹³ Por otra parte, el *She'ol* hebreo, una especie de infierno terrenal (MARIE DE FRANCE, ed. 2004, p. 10-11, 84), pudo ser emplado como capital intelectual para construir el lugar intermedio que es el Purgatorio.

La tradición clásica participa en este género con varios relatos enormemente trascendentes: 1) Los descensos al Infierno narrados por Homero y Virgilio (MARIE DE FRANCE, ed. 2004, p. 40-41); 2) el sexto libro de la Eneida;¹⁴ 3) según explica Platón en el *Fedro*, los rituales eleusinos de la Cueva de *Trophonius* (Trofonio), los cuales facilitan la salvación con la reforma del sujeto supeditado a las instrucciones impartidas (BOSWELL, 1908, p. 58); y 4) la *Visión de Er*, en la que Platón (*República*) dibuja un imaginario ultraterrenal a modo de viaje (BOSWELL, 1908, p. 56-58). En el propio Cristianismo primitivo también encontramos relatos que participan en la prefiguración de las coordenadas geográficas y los paisajes del Otro Mundo. El Génesis y las epístolas de S. Pablo,¹⁵ junto con los Evangelios de S. Mateo y S. Lucas y la primera Epístola de S. Pedro, en los que hay referencias al descenso de Cristo a los Infiernos¹⁶, son algunos de los ejemplos más relevantes.

Entrando en la Edad Media, estos relatos cristianos ultraterrenales suelen adoptar el carácter de visiones o de experiencias personales. No obstante, cabría destacar que en las sociedades medievales las normas estéticas se derivan de las normas sociales establecidas por las clases dirigentes (BÜRGER, 1983, p. 138). Por lo tanto, parece difícil pensar que estos

¹² El Paraíso y el Infierno cristianos bebían de la escatología hebraica y grecolatina. Una de las torturas se corresponde con la utilización de una rueda de hierro llameante, la cual ya se registra en el viaje de Orfeo al Hades (Ovidio, *Metamorfosis*, X, 42). También está presente en la *Visio Pauli* (IV, V, VI) y el *Apocalipsis de Reichenau* (MARIE DE FRANCE, 2003, p. 10-11, 84 - n. 121).

¹³ Desde el s. VI ya convivían en Irlanda la cultura pagana irlandesa y la cristiana. En Hibernia los monjes solían practicar el *ailithre*, un exilio eremítico en islas pequeñas o refugios de piedra. Esta compatibilidad del Más Allá céltico y cristiano se puede observar en la concepción única y trina de los dioses celtas, como la Trinidad cristiana. Por otra parte, los dioses celtas eran inmortales pero estaban presentes las resurrecciones, como la de Cristo o Arturo y Merlín. (BENEDEIT, *Viaje de San Borondón* / MARÍA DE FRANCIA, *Purgatorio de San Patricio*. MUELA, trad., 2002, p. 13, 56-61).

¹⁴ Casos concordantes estudiados por: PINKERTON, 1856, p. 229-230.

¹⁵ En san Pablo y en el Nuevo Testamento se afirma que uno de los hermanos de Cristo fue raptado y llevado al tercer cielo. Por otra parte, el Paraíso suele estar vinculado a Oriente. (DELUMEAU, 1992, p. 81-82. Cita en BENEDEIT, *Viaje de San Borondón* / MARÍA DE FRANCIA, *Purgatorio de San Patricio*, p. 22-23 y 42)

¹⁶ El Apocalipsis de S. Juan es a su vez una posible influencia indirecta. (PACHECO, 1973, p. 8-9).

sujetos que ponen por escrito los relatos místicos ultraterrenales se sirven únicamente de su propia experiencia en este tipo de sociedades históricas. Estas normas sociales y estéticas estarían establecidas por el sector de la clase dominante que acumula mayores cuotas de capital simbólico;¹⁷ en este caso, la Iglesia, principal albergue y carburante del saber desde la Edad Media hasta prácticamente las primeras expresiones liberales. De este modo, la realidad primigenia de la que parte cualquier sujeto occidental medieval *letrado*, incluyendo a las élites laicas, es la interpretación bíblica, apócrifa, pagana y clásica de la Iglesia. Sin embargo, a medida que los diversos contextos históricos van moldeando lentamente la viscosa mentalidad histórica, los relatos van adquiriendo un sentido u otro. Mientras que algunos de estos relatos cristianos que guardan relación con nuestra obra se habrían configurado como *corpus* doctrinal bíblico, otros se habrían movido en el campo de lo apócrifo.

Algunos de los ejemplos cristianos más relevantes que componen el cuerpo teórico de la geografía maravillosa son el libro IV de los *Dialogos* de san Gregorio,¹⁸ el *Apocalipsis de Pedro*, la *Visión de Adamnán*, la *Visión de Drychthelm*, la *Visión de Tnugdál* y *Elucidarium* de Honorio de Autun (s. XI).¹⁹ Entre las influencias secundarias de la tradición cristiana podemos señalar (En BENEDEIT / MARÍA DE FRANCIA, ed. 2002, p. 43-45; LE GOFF, 1985, p. 60; y MARIE DE FRANCE, ed. 2003, p. 38-42): 1) *Libro de Henoch* (ca. ss. II-I a. C.), el cual narra el viaje de un sujeto que, guiado por un ángel, penetra por unas cavidades rocosas en un mundo llameante localizado en el extremo occidental; 2) el *Cuarto Libro de Esdras* (s. I d. C.), en el que la compartimentación del espacio se liga a las funciones de cada estancia; 3) la *segunda epístola de los Corintios* (V versión) que anticipa la estancia purgatoria al dividir el Infierno en dos partes, superior e inferior; 4) el apócrifo *Evangelio de Nicodemo*, en el que se narra el descenso de Cristo a un Infierno que posee un limbo; 5) el *Epistolario de san Bonifacio* (ca. 675-754) plantea la posibilidad escatológica de purgación individual temporal, condicionada por los sufragios de los vivos, en contraste con los eternamente condenados; y 6) la historia

¹⁷ Capital simbólico se entiende aquí como un poder reconocido que, aún desde su desconocimiento, genera poder simbólico y violencia simbólica. Es un tipo de capital relacional puesto que puede surgir tanto del capital económico, social y cultural para configurarse como una creencia legitimadora. Cuando esta legitimidad está madura, es posible configurar su propio capital simbólico destinado a la dominación. (FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, 2013, p. 35-36, 38, 44 y 54).

¹⁸ En el cual se profundiza en la concepción dual del Infierno y lo humaniza aún más al hablar de “corporeidad” de las almas (CAROZZI, 1983, p. 427). Además, incluye un uso político del Más Allá al presentar los sufrimientos de grandes hombres. (BENEDEIT / MARÍA DE FRANCIA, ed. 2002, p. 50).

¹⁹ Todos ellos recogidos en: MARIE DE FRANCE, 2004, p. 23-24, n. 65; y CURLEY, p. 15.

de *Drychtelm* escrita por Beda el Venerable, por la que el personaje visita dos lugares intermedios que padecen torturas expiatorias hasta el Día del Juicio.

Prácticamente todas estas fuentes medievales se desprenden de una lectura actualizada de san Agustín. Entendiendo que todos los que han obrado mal deben ser castigados, san Agustín advierte²⁰: 1) La necesidad de castigar con el Infierno a los pecadores y de reconfortar con el Cielo a los virtuosos; 2) los pecados han de ser castigados, primero, en un juicio personal y, segundo, con el juicio final universal, luego debe existir un fuego corrector que pueda expurgar los pecados a través de la intervención de los vivos; y 3) las almas aguardan en distintos *receptacula*, que puede ser de reposo (el Seno de Abraham) o de tormento (la *Gehena*). Junto con el *She'ol*, estos conceptos contribuirán a la posterior creación del Purgatorio, donde los vivos pueden interferir en el estado de las almas de los difuntos de este espacio. Por lo tanto, también supone una fuente indirecta y resignificada que es integrada en el mapa mental escatológico de las gentes bajomedievales.

En la somera lista aportada, se puede observar cómo cada sociedad histórica ha experimentado desde una corriente cultural propia este tópico ultraterrenal y, a su vez, cómo esta sensibilidad ha sido implícitamente reinterpretada por otra corriente cultural, dando como resultado resignificaciones. Para que este proceso sea efectivo y coherente, nos remitimos al núcleo del pensamieto de Gadamer, para quien la tradición hace de puente entre el presente y el pasado y viceversa y, por consiguiente, todo acto de comprensión implica que el sujeto tenga consciencia de su ser en el mundo de la obra y, por extensión, que la obra le pertenezca y tenga sentido en el mundo del sujeto (ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 72). Igualmente, estas resignificaciones han sido fruto de enfrentamientos políticos, culturales y/o religiosos y están vinculadas con la lucha de clases estructural de las sociedades. Pero no solo eso. Estos relatos místicos revelan una instropección sociopsicológica en torno a la propia identidad y el papel que se tiene y se querría tener en la sociedad en la que se convive. Cabe

²⁰ El Paraíso es para san Agustín, efectivamente, real y le sirve para globalizar y encarnar la explicación cristiana de qué ocurre tras la muerte. Negaba la posibilidad de conocimiento del destino del alma por parte de los vivos. CAROZZI, C., *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, París: Ecole Française de Rome (Collection de l'Ecole Française de Rome, 189), 1994, p. 24, 32 en BENEDEIT / MARÍA DE FRANCIA, ed. 2002, p. 45-48. No obstante, en su obra *De cura pro mortuis* sentencia la veracidad de las visiones de almas, cuya finalidad es apelar a los vivos para que intercedan por ellos ante Dios. En relación con los *receptacula*, divididos en *refrigeria*, eran lugares de sueño y paz; los *loci poenales* se caracterizaban por castigos más o menos severos. Esta espera escatológica hasta el Juicio ya fue defendida por Tertuliano (*De anima*, cap. 58). (MARIE DE FRANCE, ed. 2003, p. 15, 18-19).

destacar que en estos tiempos históricos (cabría preguntarse si en alguno fuera posible) la identidad difícilmente podía ser definida de forma individual; incluso para las clases dominantes que se movían realmente en el ámbito de lo histórico, la dinastía, el linaje y su cosmovisión epocal eran fundamentales para autodefinirse. En suma, la resignificación ha de inscribirse *en* la lucha coetánea por la interpretación de la tradición y *desde* el pensarse *sobre* aquello que se quiere interpretar. Como un enfoque específico, pero encuadrado en unos patrones de clase socioculturalmente concretos, que se interroga al tiempo que da respuestas a su identidad.

Esta consideración de los arquetipos históricos de la muerte está íntimamente ligada con el concepto gadameriano de lo *clásico*. Utilizado para explicar la presencia y el devenir de la tradición, lo clásico sería aquello inmutable que, a pesar de localizarse en la consciencia histórica y de ser objeto de transformaciones, está capacitado para resistir la crítica histórica porque su ser precede a la posibilidad de reflexión sobre la misma (ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 72). Lo clásico cambia con la época, del mismo modo que lo hace el gusto, pero vive como un presente atemporal, pues es “lo que se da significado a sí mismo y con ello también se explica a sí mismo”²¹. En resumen, lo clásico es la sensación de eternidad que irradian productos históricos actualizados por la mirada de nuevos observantes que viven en un presente que es otro al que fue entonces. Aunque el objeto clásico conserve la apariencia de una inmanencia ahistórica para los coetáneos en cada contexto epocal. Bajo estos presupuestos, la noción de lo clásico permite explicar la continuidad mutante de determinados arquetipos narrativos sin caer en la errónea suposición de que nada cambia en la Historia.

Así, aquello que la sociedad de Perellós asimilaba bajo los parámetros clásicos no es exactamente igual a aquella concretización histórica que fue conceptualizada en su contexto originario, sino su resignificación dentro de la cosmovisión en la que está inmerso y que le interpela. Es decir, una alteración receptiva de su significado original bajo la apariencia de lo inmutable que se desprende de lo clásico. La idea-muerte concretamente, y toda la narrativa que gira en torno a ella, ha sido quizás la forma de lo clásico que menos ha variado en la Historia de Occidente.

Ramon de Perellós como autor y protagonista

²¹ Lo clásico es atemporal, pero esta atemporalidad es su forma histórica (GADAMER, 1975, p. 270-274 en ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 73).

Las aventuras de nuestro caballero nos remontan a la Catalunya del final del Medioevo. Durante el s. XIV la región sufrió una enorme crisis demográfica y económica que desembocó en carestías y epidemias (SALRACH; DURÁN, 1982, vol. II, cap. 28).²² La reducción demográfica motivó un incremento del control señoral sobre la población productiva y, a partir de 1380, asistimos a movimientos campesinos de resistencia (MORRERES i BOIX, 1987, p. 30). Estas transformaciones coinciden con los reinados de Pere IV y su hijo Joan I de Aragón. Como se verá a continuación, el porvenir de la familia Perellós estuvo íntimamente ligado a la monarquía aragonesa, cuestión que esclarece la naturaleza de la obra que estamos tratando.

Ramon de Perellós procedía de una familia noble rosellonesa, siendo su padre, Francesc de Perellós, privado de Pere IV el Ceremonioso (PERELLÓS, 2012, p. 10).²³ Ramon de Perellós debía ser, en calidad de segundón, heredero de los dominios maternos feudatarios de Francia y, quizás por esa razón, fue mandado por su padre a ser educado en la corte francesa. No obstante una serie de acuerdos familiares desembocaron tras la muerte de su padre en la compra de la primogenitura a su hermano Francesc, convirtiéndose así en el principal portador de los títulos familiares (En FERRER I MALLOL, 1994, p. 220-221). Con el fallecimiento de su padre en 1369, Ramon de Perellós también pasó a servir al infante Joan I de Aragón, a quien reconocería como señor natural.²⁴ Otro hecho destacable en la biografía de Ramon se produce tiempo después, cuando Clemente VII, Papa apoyado por Nápoles y Francia, contrata sus servicios para que lo traslade a Aviñón, trayecto que aprovechará para granjearse el favor del Antipapa y de uno de sus cardenales más próximos, Pedro Martínez de Luna, posteriormente Benedicto XIII o Papa Luna (PERELLÓS, 2012, p. 11). En 1387 es enviado como embajador a Francia para tratar la invasión del Rosellón que había iniciado el conde de Armañac y, gracias a sus éxitos, Joan le otorgará en las Cortes de Zaragoza de 1390 el título de vizconde de Perellós.²⁵

²² Catalunya perdió entre un 35 y 40% de la población, mientras que Barcelona pasaba de los 50.000 habitantes en 1340 a los 20.000 en 1447, cuando comenzaría a recuperarse. La Peste Negra tuvo un impacto notable en esta región. (MORRERES i BOIX, 1987, p. 30). En un contexto más amplio, las últimas décadas del s. XIV se caracterizaron por la vigencia de la Guerra de los Cien Años, guerras civiles y levantamientos, conflictos comerciales por el control del Mediterráneo, el Cisma occidental del Papado... (PERELLÓS, 2012, p. 9).

²³ De acuerdo con la tradición, Ramon reclamó la herencia de su madre por ser el segundo hijo mayor. (ACA, C., reg 1465, f. 11v (1353, maig, 22) y reg. 2148, 17 r-v (1406, gener, 12). En FERRER I MALLOL, 1994, p. 219-220).

²⁴ Joan I tendrá en gran estima a Ramon y le encomendará numerosas misiones diplomáticas y militares (ZURITA, 1610, IV, p. 16-18, 189-193 en MIQUEL I PLANAS, p. 293-294).

²⁵ Por tanto, Vignaux y Jeanroy se equivocaban al afirmar que el título que le fue conferido a Ramón era el de vizconde de Roda, pues este título ya lo poseía el padre. (ESCOLANO, 1611, p. 319; ZURITA, 1610, IV, p. 400 en MIQUEL I PLANAS, 1914, p. 293-294).

De vuelta en Barcelona, Perellós comenzará a tender lazos de amistad con el infante Joan y, cuando este hereda la corona en 1387, se convierte en uno de sus mejores consejeros y en un frecuente embajador (PERELLÓS, 2012, p. 11-12). El reinado de Joan I estuvo marcado por una acentuada depresión económica, el descontrol administrativo y un giro en la política regia internacional respecto a su padre debido a su aproximación hacia Francia y Castilla (CAVALLERO, 2009, p. 42). Por otra parte, la corte de Joan I se erigió como centro cultural humanista receptora de obras clásicas griegas y latinas.²⁶ En este interés por las humanidades, las novelas de caballerías tuvieron una presencia notable. Estas novelas estaban influenciando el comportamiento y la conducta de las élites laicas (RIQUER, 1984, p. 249 y ss), especialmente a finales de la Edad Media, precisamente cuando su función social estaba siendo cuestionada (MORRERES i BOIX, 1987, p. 32). En ocasiones, los comportamientos de estos relatos ficticios fueron llevados a la práctica real a modo de referentes morales y de conducta. Concretamente la aventura de Perellós mezcla esa suerte de caballero y, a su vez, de diplomático (MORRERES i BOIX, 1987, p. 32).

En 1393, Pedro de Luna es elegido Papa de Aviñón y este le solicita que se ponga a su servicio, como así hará tras consultar al rey Joan I. En 1396, Joan I muere repentinamente durante una cacería y las ciudades de Barcelona y Valencia cargan judicialmente contra los consejeros del Rey, entre los que se cuentan Ramon de Perellós, quien es acusado de conspirar contra el Rey (PERELLÓS, 2012, p. 12).²⁷ El malestar y las intrigas palaciegas se llevaban fraguando lentamente durante los últimos tiempos del reinado de Joan I. Por ejemplo, el último mes del reinado de Joan I es descrito por su hostilidad y enorme fragilidad, la cual se ve alimentada por la creciente desconfianza instalada en la corte, especialmente, cuando los consejeros regios tratan de aislar al monarca para fortalecerse (METGE, 1959, p. 87*-92*). Por una parte, Francia amenaza las fronteras y, por otra parte, el monarca trata de hacer venir al

²⁶ Las artes y, especialmente, la caza eran las principales motivaciones del rey, quien delegaba sus quehaceres regios en sus consejeros y en la reina (MORRERES i BOIX, 1987, p. 31).

²⁷ Perellós fue introducido en el proceso inculpado de haber favorecido las conveniencias del conde de Foix cuando se negoció su matrimonio con la infanta Juana. También fue acusado de haber recibido compensaciones económicas para procurar que la infanta no renunciara a sus derechos de sucesión y, así, evitar que Martín, duque de Montblach, sucediera a su hermano Joan I (MITIÀ, 1957-1958, p. 413 en FERRER I MALLOL, 1995, p. 170; y METGE, 1959, p. 118*). La necesidad del vizconde de limpiar el nombre de su señor se inscribe en la concepción epocal que atribuía a la muerte repentina de un monarca una vida marcada por el vicio y los errores políticos. (MITRE FERNÁNDEZ, 1992, p. 22).

Papado de Aviñón a su territorio invirtiendo grandes sumas de dinero, a pesar de haber jurado no exigir grandes esfuerzos económicos a Barcelona.²⁸

En este contexto, sale a la luz que los castillos que estaba adquiriendo la Corona acababan en manos de terceros, cuyos intereses políticos eran presuntamente contrarios a los intereses monárquicos (METGE, 1959, p. 89*-92*). Además, como Joan I nunca fue coronado, tuvo que vivir de los préstamos que eran reabsorbidos por sus consejeros, quienes, a su vez, vendían bienes y patrimonio reales a personajes que más tarde resultaban estar vinculados a sus familiares (METGE, 1959, p. 92*-93*). Los jurados de Valencia incriminaron a sus consejeros por divulgar secretos que dañan la monarquía, robar y fragmentar el patrimonio regio en virtud de los acusados, evitar celebrar cortes, sobornar y utilizar tácticas corruptas u obligar a los reyes a cometer injusticias e incurrir en usuras (METGE, 1959, p. 113*-114*).

Bajo estas circunstancias, el vizconde se dispone a viajar a Irlanda en 1397 a modo de peregrinación al Purgatorio para asegurarse de que el alma del reciente difunto rey se encuentra a salvo de las llamas infernales (RIBERA LLOPIS, 2010, p. 220).²⁹ Para limpiar su nombre y el de su señor. Tras el viaje, continuó con sus actividades políticas y diplomáticas, aunque con menor intensidad, hasta su muerte (1419) (FERRER I MALLOL, 1995, p. 172-173).

La resignificación de la narrativa plenomedieval bajo los parámetros bajomedievales

En los siguientes apartados se analiza el texto bajo el prisma de la resignificación literaria. En un primer lugar se confronta el significado histórico del texto tradicional con el de Ramon de Perellós, quien lo reviste en clave caballeresca dentro de una escatología politizada. La argumentación tiene como punto de anclaje las formas de vida histórica que quedan encapsuladas en las expresiones socioculturales de cada época. En el siguiente punto, la dialéctica analítica se aplica entre el sujeto-persona y el sujeto-personaje que componen al mismo Perellós. Así, se explora la interrelación entre lo real y lo ficticio a la luz de la estética de la recepción. Un tercer punto subraya la contraposición entre las dos mentalidades analizadas desde sus correspondientes bases epocales. En su punto de convergencia, donde

²⁸ Mientras la monarquía llamaba a eliminar la ociosidad en las ciudades hacía gala de todo tipo de lujos y suntuosidades en la corte. *Ibíd.*, p. 88*-90*.

²⁹ Cabe destacar que este viaje lo realizará acompañado de familiares y amigos. Este hecho guarda relación con que uno de los mayores terrores de la Edad Media es la muerte en soledad, aislado de la sociedad (ARIÈS, 1983, p. 24).

el presente se mira en el pasado y este en aquel, se atiende al vacío generado por la distancia histórica. En el último apartado, se calibra la magnitud de este vacío para considerar la actitud del sujeto-lector para con el mismo. Un sujeto histórico que fabrica continuidad al texto desde las nuevas realidades que le rodean y que atiñen, como se decía, a los significados literarios-vitales, el desdoblamiento literario-real del personaje y las mentalidades epocales. Es decir, evaluando los objetos-significados observados, los observadores y el terreno observante.

a) La exaltación de lo feudal a través de una escatología política

Entendemos “texto” con el sentido que Barthes le otorga, es decir, como actividad y producción experimentada que deja al lector con la autoría del significado textual³⁰. La trascendencia de nuestro texto reside en la reinterpretación que el lector (Perellós) dejó cristalizada cuando puso por escrito su versión de la obra de Saltrey. Una interpretación que desvela ciertos patrones conductuales cuando el autor se piensa en función a narrativas pasadas. Como el ser es temporal y vive *en* el tiempo, pues es ahí donde realiza su actividad de conocimiento, cualquier sujeto que trate de conocer está reflexionando sobre los existenciales que le condicionan para entenderlos (ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 66). A pesar de que el objetivo directo de la obra es exculpatorio, en toda producción artística existe un acto de autodescubrimiento implícito. Escribir un texto es pensarse, y pensarse es reflexionar sobre la realidad que te rodea en el torrente de la tradición. En esta intención por conocerse y darse a conocer, Perellós *necesita* reflexionar sobre las realidades que operan en su tiempo en relación con la realidad pasada. El resultado es la impresión, consciente e inconsciente, de su propia identidad y la del grupo social al que pertenece. Quizás no tanto su realidad material inminente como las perspectivas y anhelos de la clase feudal laica. Así, la inserción cognitiva de Perellós en varios *textos* históricos previos, nos permite esclarecer las circunstancias coetáneas de su ser-ahí que se configura como oposición-asimilación de ese pasado.

Continuando con la exaltación de lo feudal y recurriendo a Marx y Engels, se podría decir que “el objeto artístico – y, del mismo modo, cualquier otro producto – crea un público sensible al arte y capaz de goce estético. La producción produce, por ello, no sólo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto” (MARX; ENGELS, 1976, p. 53 en RALL,

³⁰ Barthes ha diferenciado el “texto” (el ámbito metodológico que se articula y revela a sí mismo) de la “obra” (la porción ocupada del espacio del libro). “The work is held in the hand, the text is held in the language”. (BARTHES, p. 73-75 en THOMPSON, 1993, p. 258-259).

1981, p. 181). Para la época que estamos tratando, estos comentarios ponen en evidencia que la obra de Perellós sirvió para subjetivizar la clase feudal dirigente. La narrativa caballeresca cristiana servía para crear un ideal vital que llevaba asociado un modo de ser, tanto en a nivel corporal como mental. Se trataba de pautar los gestos, los movimientos, las pautas de comportamiento del cuerpo en un espacio; su modo de estar, de exponerse y de ser representado. Pero también querría conformar una forma de pensar y una moralidad. Las palabras debían quedar atadas a este cuerpo. De este modo, el registro lingüístico empleado, las fórmulas de referencia y las claves psicológicas-lingüísticas que encerraban estos relatos debían ser capaces de crear una identidad concreta para el cuerpo social al que se le asigna. Sin embargo, Perellós también se localiza políticamente en el grupo dirigente feudal próximo a los Papas y, por ende, el lenguaje y los patrones culturales que utiliza son característicos de la escatología de una cultura culta eclesiástica.³¹ Aquí se incluye la idea del Purgatorio. Por tanto, es un texto que fue generado dentro de la comunidad general, acumulando y reproduciendo los capitales simbólicos que operan en ella para influir en su propia transformación.³² Dejando a un lado el debate sobre la gestación de esta idea ultraterrenal, es interesante percibir cómo el vizconde se apoya en los conocimientos eclesiásticos para construir un relato feudal laico que atenta, en buena medida, contra su naturaleza significativa original.

En el fondo, el cambio de sentido³³ que está aconteciendo se ha especificado en una transformación del *significado* de esta obra literaria. De acuerdo con Mukarovsky, un objeto artístico que ha visto erradicada su función original (por ejemplo mágica o ceremonial) puede

³¹ Sin olvidar la proximidad del vizconde a la jerarquía eclesiástica, es interesante tener en cuenta que la Iglesia del s. XIV ya aceptaba la existencia del Purgatorio. En el II Concilio de Lyon (1274) se sentaron las bases dogmáticas del Purgatorio, entendido como estado del alma. El *Benedictus Deus* del Papa Benedicto XII consolida esta concepción aún más. Pero será en el Concilio de Florencia (1437) cuando su oficialización definitiva tenga lugar (HAINDL UGARTE, 2016, p. 65 y 66).

³² La comunidad intelectual condiciona factores internos y externos de la producción y recepción del conocimiento, más allá de la oposición tradicional entre el contexto social (externa) y la producción intelectual (interna). En términos bourdianos se podría decir que la acumulación de capital simbólico específico es un requisito para adquirir posiciones de autoridad en esta comunidad, caracterizada a su vez por la competencia y conflicto de legitimidad. (DAGFAL, 2004, p. 13-14).

³³ "Las revoluciones raras veces son también creaciones; suelen ser cambios de sentido. El cristianismo fue una revolución, o al menos un rodaje esencial dentro de una revolución. Se apropió el fuego divino que rejuvenece y vuelve inmortal, pero hizo de él no ya una creencia ligada a un rito, sino un atributo de Dios" (LE GOFF, 1985, p. 21).

adquirir una función estética que en principio fue secundaria.³⁴ Por lo tanto, la consideración socio-cultural de una obra variará a lo largo del tiempo. Mientras que previamente la Iglesia hacía un uso *principal* de la escatología como herramienta litúrgica, espiritual o hermenéutica, Perellós hace un uso literario que lo aproxima más a la *praxis política*, alterando de tal modo la función estética original. No quiere esto decir que previamente no existieran obras políticas que fuera copiadas, resignificadas y desarrolladas por la Iglesia. Ni siquiera que la obra de Perellós sea excepcional. Sino que este tipo de cobertura religiosa para la justificación política adquiere en estos momentos una relevancia particular ante las transformaciones sociopolíticas, económicas y escatológicas que están teniendo lugar. El surgimiento del Purgatorio supone una nueva forma de *vivir* la espiritualidad y, por ende, las implicaciones políticas son diferentes.

En suma, la reflexión que acompaña a la producción del texto, y que se produce por la comparación de la forma de vida presente con la tradición, habría acabado por producir una nueva forma de subjetividad ligada a lo caballeresco. Es todavía una literatura fantástica, tal y como dejan constancia los elementos artúricos. Sin embargo, la introducción del Purgatorio rompe con esta dimensión. A pesar de ser un lugar ultraterrenal, su propia funcionalidad ligada a los vivos y la introducción literaria de personas físicas y reales le dibuja un aura de materialidad muy espesa.

b) La manipulación de significantes y significados para introducir un “yo” escritor y un “yo” persona

Para descifrar el mensaje de fondo que se encuentra en el Purgatorio de Perellós, podemos recurrir a las herramientas proporcionadas por la estética de la recepción,³⁵ concretamente al pensamiento de Jauss.³⁶ En literatura, este horizonte de expectativas está

³⁴ Incluso es posible que una función como puede ser la religiosa no desaparezca del todo, pero cambie de perspectiva. De este modo, el código del receptor altera el del emisor original. Mencionado en SEGRE (2001, p. 12-14). Y, sin embargo, conserva en su seno todas las posibilidades de su ser experimentado. “La experiencia estética [...] completa el mundo incompleto, tanto al plantear futuras experiencias como al conservar las pasadas” (JAUSS, 1986, p. 40).

³⁵ La interpretación de textos tiene que ver con un “intercambio de experiencias”, con un “diálogo de preguntas y respuestas” (DAGFAL, 2004, p. 9-10).

³⁶ Jauss parte de la hermenéutica gadameriana basada en la comprensión de la obra de arte por parte del sujeto receptor *en* su historicidad. El *sentido* surge de la conjugación del horizonte de expectativas literario, residente en la obra, y del horizonte de expectativas del receptor, quien utiliza su comprensión del mundo y experiencia literaria (SÁNCHEZ ORTÍZ DE URBINA, 1989, p. 33).

marcado por los códigos estéticos de la época en la que se recibe la obra.³⁷ De este modo, se establece un marco epistemológico circular cuyo núcleo es la tradición, capaz de conciliar el texto y el lector en la interpretación.³⁸ En otras palabras, se abre la posibilidad de pensar dialécticamente las obras literarias, es decir, de observar tanto su contexto epocal como su contexto posterior, de tal modo que se tenga en cuenta tanto el objeto observado como el observador (BENJAMIN, 1966, p. 456 en ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 37). Para reforzar este método se observa el modo por el que la institución de la literatura se pone en contacto con las fuerzas y las relaciones de producción para evitar caer en el relativismo vacío de la interpretación literaria (HOHENDAHL; BREWSTER, 1983, p. 110-111). En este caso, se pretende situar a Perellós en su contexto histórico bajomedieval, concretamente en su figura de caballero y consejero próximo a la monarquía, inspeccionando cómo Perellós-persona (observador) emplea las fuentes literarias previas (objeto observado) en su materialidad histórica como agente social insertado en la malla feudal del momento. En efecto, el papel del lector es esencial para comprender la obra, reconociendo en esta su naturaleza histórica, es decir, afirmando que la literatura tiene lugar y se desenvuelve en una relación social (ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 40). Por esa razón, Kosik propone una teoría de corte hegeliana denominada teoría del reflejo, la cual niega la idea que asevera la ineffectividad del pasado en el presente.³⁹ El presente, se entiende, está en continua construcción porque todo pasado ha sido también presente y, por tanto, no se puede desligar. Así, la obra poseería una dimensión dual dentro de su unicidad; la obra de arte es al mismo tiempo expresión de la realidad y realidad nueva de la propia obra⁴⁰. En nuestro caso, Perellós es capaz de transformar la realidad presente empleando materias del presente-pasado. Sin embargo, esta acción simbólica provoca un proceso inverso y dialéctico, a saber, que la transformación del presente altera la concepción

³⁷ “El *horizonte de expectativas* se entiende en una doble dimensión: en primer lugar, como un *horizonte literario*, esto es, el mundo literario de un determinado momento histórico, que incluye el conocimiento, la formación, el gusto y las convenciones estéticas; además de, en segundo lugar, como un *horizonte de la praxis vital* u horizonte de expectativas de la vida histórica” (cursivas en el original). La interacción de ambos horizontes daría como resultado la *experiencia estética* (ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 155-156).

³⁸ Tanto Gadamer como Jauss entienden la tradición como un diálogo ininterrumpido entre un texto y otro a modo de pregunta y respuesta que haría posible una relación cognitiva entre el texto y el lector. El lector, como sujeto cognitivo histórico, está constituido por la tradición a través de la conexión entre su propia presencia y el conjunto diacrónico de textos anteriores elaborados a modo de diálogo (HAIDU, 1990, p. 672-673).

³⁹ “Antes al contrario, una visión dialéctica de la existencia y de la praxis humana entiende las distintas fases y etapas de la historia como realidades que se integran en épocas posteriores y por tanto también en el presente” (ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 41).

⁴⁰ La obra de arte es fruto de un proceso histórico en el que participa tanto el autor como la participación del receptor. (KOSIK, p. 206 en ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 41-42).

del pasado desde los moldes cognitivos de los estratos históricos que han pervivido. En consecuencia, la concepción escatológica pasada es renovada *aún* conservando su connotación de “pasado”, reforzándola y revitalizándola, pero insistiendo en su *presencia-presente*.

Cada lectura particular estaría pre-estructurada y condicionada por la existencia de otros trabajos que son comparados con el nuevo (intertextualidad) y por la oposición entre ficción y realidad.⁴¹ Esta dicotomía ya fue percibida y analizada por Stierle en la denominada estética de la recepción efectual. Tomando como oposición el texto pragmático (texto que describe una realidad que existe fuera de sí mismo), un texto de ficción tiene la finalidad de asignar un significado al significante correspondiente.⁴² Una vez establecidos los significados, continúa Stierle, debe llevarse a cabo lo que denomina “modalización”, es decir, la identificación de significados elaborados con acontecimientos. Un texto de ficción empieza, como en los textos pragmáticos, con una construcción de significado y, posteriormente, con una *perspectivización*.⁴³ Es, entonces, interesante considerar el método por el que Perellós conjuga este carácter ficticio tradicional, que ya posee un significado construido, con la asignación de una perspectivización pragmática a través de la cual los significados reales y maravillosos se entremezclan para crear esa sensación de aproximación al más allá.

Perellós manipuló indistintamente significantes y significados para componer un texto que en su esencia se diferencia de las versiones anteriores de esta leyenda purgatorial que, como hemos visto, bebe de numerosas fuentes cuyos orígenes son antiquísimos. Como ejemplo de la transformación de significantes para crear nuevos receptáculos destaca su propia figura, es decir, la inserción de un elemento pragmático en un texto ficticio-espiritual. La descomposición de la figura del autor en las palabras que componen el personaje es la razón que altera rotundamente el sentido de la trama. En contraste, la manipulación de significados de determinados significantes es perceptible en dos elementos esenciales. El

⁴¹ Jauss se sirve del concepto de horizonte de expectativas para relacionar la obra literaria con las convenciones literarias y sociales que intervienen en el proceso de comunicación literaria. De este modo, el estudio no se limita a la estructura del texto, sino que se extiende a las condiciones sociales e históricas (JAUSS, 1982, p. 24 en HOHENDAHL; BREWSTER, p. 113-114).

⁴² En un primer momento se configuran los significados elementales más generales y, a continuación, se elaboran significados más complejos a través de técnicas de reducción, catálisis y formación de contexto (STIERLE, 1975, 3-4, p. 345-387 en ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 209-210).

⁴³ A diferencia de los textos pragmáticos, la significación no tiene porque ser tan exacta. Además, en los textos de ficción esta corresponsabilidad con la realidad no existe, o al menos no es tan acusada (STIERLE, p. 345-387 en ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 212-213).

primero es la mutación del caballero anónimo o legendario que realiza un viaje ultraterrenal por la de un caballero que, aunque cristiano, se identifica con un personaje laico históricamente autenticado. Este hecho introduce una nueva utilidad del relato. El segundo es el propio significante del Purgatorio. Si bien la función fundamental es la misma, su control *literario* por parte de un laico en este contexto concreto supone una alteración de su significado original. Aunque la Iglesia trata de capitalizar su empleo escatológico, acontece un giro de contenido cuando un laico se adentra con suficiente autonomía en los lugares censurados a los vivos. Perellós-personaje continúa atado a los designios de Dios, pero Perellós-escritor es quien traza con su pluma los más favorables designios que han de acontecerle a su persona. Siempre dentro de los límites de la credibilidad inscrita en el horizonte de expectativas histórico general.

De tratarse de un texto puramente ficticio (como en el modelo ideal de Stierle), esta perspectivización no habría necesitado ser tan compleja ni tan precisa porque los límites de lo real son mucho más holgados. Pero su objetivo transformador directo exige cierta correspondencia con la vida. Para ello, los puentes difusos entre lo real y lo maravilloso emergen como herramientas de enorme utilidad y ayudan a nuestro escritor en su propósito. Podríamos resumir que Perellós lleva a cabo una modalización de significados ficticios pseudorreferenciales⁴⁴ con acontecimientos de naturaleza alternada, dando como resultado tanto la transformación misma de estos significados como la emisión de una atmósfera de confusión entre las fronteras de la realidad en un mundo donde estas ya eran de por sí muy frágiles. La cuestión es que determinados elementos narrativos que se han creado, y que únicamente tienen sentido en este mundo ficticio, pueden pasar a ser elementos constitutivos de nuevos significados en el mundo referencial, invirtiendo así su operancia natural. Estos nuevos significados encerrados en el nuevo significante, procederían a su vez, de otros significados ficticios previos. Por poner un ejemplo, para que el significante del Purgatorio tuviera sentido, previamente debía existir el significado de alma. Aunque la ficción esté marcada por la autorreflexividad, no quiere decir que no tenga ninguna conexión con el mundo real, sino que entre ambos mundos se da una relación marcada por la horizontalidad

⁴⁴ En el caso de la función pseudorreferencial, la referencia se produce en el interior del texto. La pseudorreferencialidad provoca que los textos de ficción se constituyan más allá de la recepción pragmática. En este tipo de textos, el significante es solo una excusa que sirve de horizonte de *significado* temático, siendo objeto de convertirse en un horizonte del *significante* temático mediante lo denominado como círculo hermenéutico (En ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 214-215).

mutua: “el mundo aparece como horizonte de la ficción, la ficción aparece como horizonte del mundo (STIERLE, p. 378 en ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 218)”.

Esta idea sugiere que ambas realidades se han situado a un mismo nivel y el receptor está obligado a moverse ininterrumpidamente entre las mismas porque, como ser en el mundo, solo puede aproximarse a lo ficticio a través de su propia experiencia vital.⁴⁵ Y viceversa. Al haber concretizado y subjetivado una obra literaria ficticia, la experiencia vital solo puede ser rastreada en clave maravillosa-ficticia debido a que el mapa mental de la época no entiende de esta distinción bajo los criterios de oposición lógica actual; lo maravilloso puede ser al mismo tiempo real y lo real puede guardar en su esencia lo maravilloso. Se podría decir que la dosis de realidad, concretizada en la historia con trazas de crónica personal, que se ha suministrado al texto ficticio clásico ha acabado por atraer el más acá al más allá, y viceversa, en un juego marcado por la interpelación trilateral entre lo referencial, lo autorreferencial y lo pseudoreferencial. De tal modo que lo auténticamente real se encontraría *entre* la ficción y la realidad referencial, la obra artística y el relato histórico; en el horizonte donde ambas realidades se atraen y repelen. Es decir, en la vida misma; en los cuerpos.

c) Comprensión de la función purgatorial de Perellós en relación con el pasado y presente

La interpretación del texto de Perellós debe tener en cuenta las realidades cognoscitivas del sujeto observante y el objeto observado, cuyas expresiones son los elementos y técnicas simbólicas que emplean. Por ejemplo, lo caballeresco o lo purgatorial. Para indagar cómo Perellós pudo aprehender un texto clerical escatológico, que además hunde sus raíces en fuentes muy antiguas y variadas, es preciso explorar tanto las resistencias como las innovaciones, las síntesis y las fracturas, de significantes y significados. Todo ello en un momento histórico de crisis y reformulación en el que el Purgatorio y la nueva temporalidad juegan un papel esencial, tal y como demuestra el uso que hace el vizconde de los mismos para dar forma a su presente con el pasado.

La resignificación de un texto procedente de un género más o menos desconocido, solo puede llevarse a cabo de forma cognoscible en relación con el sistema lingüístico y con las convenciones literarias (géneros y estilos) que el lector ya ha asimilado (CULLER, 1975, p.

⁴⁵ Pero el lector también posee una experiencia de la ficción porque, a nivel básico, está constituido por elementos lingüísticos derivados del lenguaje general que emplea en su vida social (En ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 219).

117 en HOHENDAHL; BREWSTER, 1983, p. 119-120). Por esa razón, no es casual la incorporación de elementos caballerescos en esta obra. En su ensayo *Semiotics as a Theory of Reading* (1980/81), Culler defiende que la interpretación textual depende de las ideologías de cada época histórica, así como de las relaciones convencionales entre sexos y otras instituciones (HOHENDAHL; BREWSTER, 1983, p. 121).⁴⁶ Aplicando estas teorías a nuestro personaje histórico, Perellós debió de aproximarse a esta narrativa espiritual de sustrato post-clásico y plenomedieval desde los parámetros ideológicos y literarios que le son propios. Esta actualización provocaría un desajuste identitario en esa contradicción autodefinitoria del significado original y su resignificación; entre la identidad de quien escribió el texto originario y la identidad del autor que ahora lo reescribe. En este sentido, la introducción de elementos caballerescos y de narrativas personales en el mundo purgatorial supone un cambio potencial del paradigma. La consecuencia es una nueva óptica en el horizonte de expectativas que concibe la posibilidad de salvarse con posterioridad a la muerte de un *particular*.

Este cambio de pensamiento funerario es posible gracias a la existencia de un sustrato artístico previo. El texto, como elemento primario constitutivo, no desaparece con las relaciones de producción que la engendró⁴⁷, sino que se transforma, conservando su aura y, por ende, su capacidad de apelar estéticamente al receptor. El pasado y el presente no *son* separados y, por consiguiente, aunque el lector se localiza al final de una cadena comunicativa, en el proceso de apropiación literaria del pasado él produce su propia historia literaria.⁴⁸ Aunque exista una transformación del significado, este sigue existiendo. En el momento en el que las relaciones entre las perspectivas no son claras y se desconocen las condiciones por las que se genera el objeto imaginado, surge un vacío que debe ser llenado por el lector.⁴⁹ Este vacío no es otra cosa que la indefinición de un espacio, el horizonte entre lo ficticio y lo real que pide ser pronunciado. Siguiendo a Mukarovsky, el vacío emerge cuando el receptor es

⁴⁶ Estas ideas guardan una estrecha relación con el horizonte de expectativas de Jauss.

⁴⁷ Si tenemos en cuenta la introducción a la *Critique of Political Economy* (1857) de Marx, no puede pasar inadvertida su referencia a la génesis y funcionalidad del arte clásico: "But the difficulty is not in grasping the idea that Greek art and *epos* are bound up with certain forms of social development. It lies rather in understanding why they still constitute for us a source of aesthetic enjoyment and in certain respects prevail as the standard and model beyond attainment" (MARX, 1971, p. 45 en HOHENDAHL; SILBERMAN, 1977, p. 53-54).

⁴⁸ Basado en el comentario de Marx recogido en *ibid.*, p. 55: "Historical development amounts in the last analysis to this, that the last form considers its predecessors as stages leading up to itself and always perceives them from a single point of view, since it is very seldom and only under certain conditions that it is capable of self-criticism" (MARX, 1971, p. 40).

⁴⁹ De este modo, estos espacios vacíos apelan a la imaginación del receptor para convertirse, al mismo tiempo, en creador de contenidos (TORNERO, 2011, p. 42).

apelado para activar su comprensión a causa de la apreciación del pasado que se tiene desde el presente y, por otra parte, en función a las semejanzas que el gusto contemporáneo puede tener con el gusto de otras épocas.⁵⁰

En este sentido, es probable que el vacío que trata de llenar Perellós desde la distancia interpretativa que el tiempo le otorga se haya localizado especialmente en el ámbito de la función purgatorial porque, a pesar de haber sido aceptado, aún se encuentra en construcción. No podría ser de otra forma porque sus extremidades cristianas del momento son radicalmente diferentes al origen subversivo del Cristianismo durante el Imperio Romano y su fase configurativa de la Alta Edad Media. Como Le Goff⁵¹ adelantó, la idea del Purgatorio se gestó a través de enormes transformaciones en las que numerosos grupos sociales participaron. Por tanto, su producción no puede ser disociada de la lucha de clases ni de las relaciones de poder en la que se inscribe. Un factor fundamental es la disputa interclasista por el control de una nueva forma de poder pro-disciplinario (en cuanto que atañe a un “cuerpo espiritual”) que emergía a la par que el artefacto estatal monárquico centralizado. En un mundo donde tanto la infraestructura económica como la superestructura han cambiado, los mapas escatológicos sufren modificaciones circunstanciales con la finalidad de coordinarse con los modos de vida cotidianos. Pero también al contrario, una nueva forma de vida puede alterar la infraestructura económica. La creación de un *espacio vacío histórico* entre la interconexión hermenéutica de la sociedad cristiana aristocrática altomedieval y la sociedad cristiana feudal bajomedieval motivó la creación de nuevos relatos ideológicos por parte de *intelectuales-intérpretes orgánicos*. Estos relatos ideológicos se habrían amalgamado sobre la indeterminación que se abría en una sociedad que se adentraba en la crisis bajomedieval y que ya no se entendía a sí misma bajo los parámetros anteriores. Una crisis que fue identitaria en cuanto a la formulación de la definición del sujeto y de su lugar ontológico.

Perellós es un sujeto que vive en una sociedad en crisis que se recompone de forma novedosa proyectándose hacia el futuro. El interés espiritual ya no se limita únicamente al pasado, es decir, a lo que ya se ha hecho, sino a lo que se está por hacer. Según Gadamer, la estructura de la comprensión se hace histórica cuando el sujeto integra el proceso del pasado

⁵⁰ Mencionado en SEGRE, 2001, p. 14.

⁵¹ El capital intelectual del que bebe el nacimiento del Purgatorio, de acuerdo con Le Goff, hunde sus raíces cristianas en san Agustín y Gregorio Magno, aunque desde un nuevo prisma interpretativo. Análisis en profundidad: LE GOFF (1985, p. 81-98, 104-113).

(hábitos y tradiciones) con las posibilidades futuras (GADAMER, 1975, p. 249 en ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 66). Perellós, como todos aquellos que habitaban en el malestar de una cultura no representativa, ha asimilado la tradición cultural que le precedía para reutilizarla adaptándola a los postreros objetivos enmarcados en la ventana de posibilidades que se abre en el horizonte contextual. Y es en esta resignificación de particularidades culturales previas a través de la cual una sociedad podría adquirir conciencia histórica de sí, unificando, de manera circular-lineal, los contenidos prefigurativos paradigmáticos con las relaciones de producción estructurales. Por tanto, se podría decir que la conciencia histórica se adquiere cuando se mantiene este nexo entre el pasado y el presente-futuro. Todas las sociedades son conocedoras de que les precede un pasado, ya sea más o menos realista o mitológico. Pero la concienciación se produce cuando se elabora una resignificación histórica desde el pasado hacia el presente, en contraste con los ideales milenaristas que prolongan el estado mitológico pasado hacia la contemporaneidad inmediata. El Purgatorio no deja de ser una herramienta por la que los vivos pueden interceder en las vidas ya pasadas de los fallecidos. Por tanto, se adquiere la conciencia de poder alterar el pasado y, con ello, el presente y el futuro. Esta idea no niega que previamente determinados sujetos y grupos hubieran modificado su pasado para satisfacer sus intereses presentes. Ya había ocurrido antes en la Edad Media. Pero ahora, la inclusión de una temporalidad funeraria controlada y medible por el ser humano rompe con el entramado ontológico precedente.

d) Vacíos, desajustes y negaciones. Una nueva forma de ser

Si entendemos con Gadamer que la comprensión es el “penetrar en un acontecer de tradición”, asumimos también que un acontecer provoca en todo momento el efecto del tiempo pasado en el presente, haciendo que progresivamente se acabe generando una comunidad unificada⁵². Es en este desequilibrio histórico cuando surgen nuevas narrativas en las que el efecto del pasado en el presente cambia sustancialmente y la comunidad pierde esa unicidad imaginaria. Así, a mayor grado de indeterminación, esto es, de “desajuste” entre la cosmovisión judeocristiana primitiva y la feudal del momento, mayor será el esfuerzo simbólico por salvar esa distancia y aproximar el *relato literario-histórico* a la *realidad material*

⁵² La realidad existencia humana requiere que todo acto cognoscitivo realizable esté anclado en la tradición como punto de partida. El sujeto que se encuentra en este *estado de tradición*, no se siente extrañado, sino familiarizado con su situación y, por ende, todo lo que experimenta lo imprime con este modelo (GADAMER, 1975, p. 266 en ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 70-71).

en sociedades aún con un elevado componente ideológico sobrenatural. Esta conjunción se activaría con el despertar imaginativo ante el desconocimiento de la otredad histórica. Un capital simbólico-imaginativo que se formula desde la barricada del horizonte de expectativas, punto de conexión entre la comprensión del pasado histórico y el presente-futuro histórico.

Cabe destacar que si se tratara de una desconexión mínima, sus huecos habrían acabado por normalizarse. Pero en el caso de Perellós, la distancia histórica ha sido lo suficientemente amplia como para producir un giro interpretativo. Siguiendo a Iser en el ámbito de la literatura, estaríamos más cerca de las denominadas “negaciones” que se desligan de la interacción entre el lector y el texto (TORNERO, 2011, p. 43). Las negaciones primarias son producidas cuando las normas sociales o las convenciones literarias sufren una transformación debido a que existe una variación que no se ajusta con las expectativas (TORNERO, 2011, p. 43). De tal modo, concluye, que no se produce un vacío, sino una modificación de la postura del lector. Es probable que el enorme dinamismo de la estructura económica feudal, así como las transformaciones superestructurales de los tiempos corto y medio que han acompañado y bebido de la misma, hubieran provocado una ruptura identitaria por el desajuste de la *mentalidad* medieval.⁵³

Efectivamente, no todo se desecha. Numerosos elementos tradicionales del mundo cultivado eclesiástico, e incluso previos, siguen siendo operativos por la inmanencia de las ideas históricas de la muerte que se apuntaban con anterioridad. Esta idea está en consonancia con Kracauer, para quien aquellos fenómenos históricos que tienen lugar de manera simultánea pueden tener naturalezas diferentes y, por ende, formar parte de procesos que discurren paralelos, aunque influenciándose.⁵⁴ Sin embargo, H. de Saltrey y Perellós aportaron con sus textos nuevas fórmulas para solventar esos vacíos y cambios de

⁵³ En este caso concreto es muy oportuno diferenciar ideología (coyuntural) de la mentalidad (prolongada). En la mentalidad se “integra lo que no está formulado, lo que sigue siendo aparentemente ‘insignificante’, como aquello que permanece muy enterrado en el nivel de las motivaciones inconscientes”. Cabe destacar que las mentalidades se insertan en la *longue durée* en cuanto que remiten a la tradición, el recuerdo y la memoria (VOVELLE, 1985, p. 15).

⁵⁴ Basándose en Kracauer, Jauss denuncia la idea hegeliana que concibe los acontecimientos históricos dentro de un proceso unitario formado por la suma de todos los momentos históricos individuales. En opinión de Kracauer, que dos sucesos tengan lugar simultáneamente no implica que sean de la misma naturaleza. Por esa razón, “se hace necesario llegar a la comprensión de los fenómenos, incluidos los literarios, a partir no sólo de la consideración del medio homogéneo del tiempo cronológico, sino también de cortes sincrónicos dentro de la diacronía” (KRACAUER, 1963, p. 50-64 en ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 134-135).

postura.⁵⁵ El primero, plasmando la revolucionaria transformación mental que tuvo lugar en su época con la inclusión de un Purgatorio ya bastante definido. El segundo, contribuyendo a fortalecer la materialidad de ese espacio al objetivarlo en su propia persona. Ya no se trata de una leyenda de naturaleza eclesiástica semejante a un tratado moral. Ahora, aunque conserva su aura legendaria y maravillosa, se ha personificado y se ha llevado directamente a la actualidad social y política. Se ha conseguido activar una función social literaria transformadora gracias a que la experiencia literaria del lector ha penetrado en el horizonte de expectativas de su propia experiencia vital⁵⁶. Pero este penetrar solo ha podido tener lugar con la superación de las negaciones que no permitían al lector entender la obra bajo los patrones sociales y literarios de su estado primigenio. La modificación de la postura ejemplificada por Perellós hizo posible una alineación entre el horizonte literario de la obra y el horizonte de la praxis vital del sistema interpretativo del nuevo lector-escritor. La resultante formulación de una experiencia estética renovada haría posible concebir la transustanciación escatológica en el mundo.

No necesariamente tuvo que suceder de esta forma, pero fue una posible solución que acabó por progresar por disolver las contradicciones acumuladas hasta provocar una crisis sistémica. Finalmente, la sociedad occidental bajomedieval encontró respuestas ideológicas funerarias, fundadas en los estratos más longevos de la mentalidad ultraterrenal, que se podían entrelazar con su realidad material. Las nuevas relaciones socioeconómicas encontraban su *representación* en un espacio espiritual que aterrizaba en lo que tanta repulsión había generado en la teología cristiana medieval: la usura, y todo lo que ello conlleva. No es inocente la progresiva monetarización a la que asistimos desde la Plena Edad Media⁵⁷. Previamente Marx ya analizó las transformaciones de la renta feudal y concluyó que

⁵⁵ Entiéndase siempre que cuando se hace referencia a la labor literaria-cultural de personajes históricos concretos, no se quiere decir que todo el efecto de sus aportaciones les pertenece únicamente a ellos. Ni siquiera que sus aportaciones son “puramente” suyas, sino que pertenecen a numerosos intelectuales del momento y del pasado próximo. Nos referimos, por el contrario, a que sus obras han sido capaces de ejemplificar y dar explicación a un proceso general y sustancial que también se percibe en otras obras literarias coetáneas.

⁵⁶ “La función social de la literatura sólo se manifiesta en su posibilidad auténtica allí donde la experiencia literaria del lector penetra en el horizonte de expectativas de la propia experiencia vital, preforma su comprensión del mundo e influye de esta manera en su comportamiento social” (JAUSS, p. 199 en ACOSTA GÓMEZ, 1989, p. 136).

⁵⁷ Es por esa razón que Dobb señala como elemento fundamental de cambio de la servidumbre al trabajo asalariado en la transformación de las rentas feudales (HILTON, 1987, p. 31, 84-85). En esta línea Marx describió el origen de la renta capitalista de la tierra, la cual guardaba relación con las rentas feudales y con la formación de capital mercantil posteriormente. El capital se formaba a partir del valor de trabajo y no, como hasta entonces se había defendido, del circuito de las inversiones. Por tanto, la renta se obtenía sobre la masa de producción agrícola, no sobre sus precios en el mercado (MARX, 1981, p. 996-997, 1002).

su última fase en renta monetaria fue esencial para comprender el desarrollo del capital mercantil pues, efectivamente, la renta monetaria y más tarde el régimen de aparcería y la propiedad parcelaria son capaces de generar nuevas particularidades estructurales que, a largo plazo, rompen con los privilegios señoriales de la clase dominante (MARX, 1981, p. 1004-1016). Los campesinos son capaces de invertir en sus tierras y de iniciar un “beneficio embrionario”⁵⁸ que desembocaría en una futura acumulación de capital.

Este proceso de aceptación del interés no es otra cosa que la expropiación del tiempo de las manos de Dios y, a su vez, de otros seres humanos. Esto es, un hacer del tiempo materia, cuantificable y medible en función al ser humano y, a continuación, mercantizable. De este modo, se podría decir que esta pre-reforma sentaba las bases de lo que sería la Reforma de la Edad Moderna, la cual supondría la promesa de un triunfo definitivo de la mercancía sobre Dios, pero también sobre el ser humano en su totalidad. Estas transformaciones supusieron una ruptura radical respecto a sus orígenes en lo que respecta a las formas de relación social. El desajuste fue siendo copado por el individuo en su estado atomizado y mediatizado por la mercancía, la cual adquiere el grado de núcleo de la nueva conformación de la forma-vida. Es decir, de la gestación a modo de causa y efecto de nuevos modelos de conducta.

Conclusiones

A lo largo de las páginas precedentes se ha tratado de exponer una serie de propuestas argumentales encuadradas en las profundas transformaciones que estaban teniendo lugar a finales de la denominada Edad Media. Una muestra de ello puede rastrearse en la contraposición entre la obra de H. de Saltrey y la respectiva de Ramon de Perellós. Aunque formalmente sean prácticamente idénticas, el modo de pensar el relato ha cambiado como producto del desarrollo histórico y de la particularidad circunstancial del autor. Esta grieta es consecuencia de la disparidad de planos de horizontes interpretativos que se configuran en un grupo social eclesiástico monacal del s. XII y en un grupo nobiliar-diplomático de finales del s. XIV, aún siendo conscientes de que ninguno de ellos es “puro”. La forma de ver el mundo y de ser en él han cambiado de un siglo a otro y de una clase social a otra y, por tanto, la forma de leer los relatos también. En ningún momento se plantea que la obra de

⁵⁸ Takahashi también indica la trascendencia del paso de renta trabajo a renta dinero señalando que esta transformación define unas reglas impersonales de producción marcadas por el dinero (En HILTON, 1987, p. 111-112, 114).

Perellós sea el punto culminante o rompedor de este proceso, sino una evidencia más del mismo. Quizás como una huella a medio camino entre las visiones cristianas de los siglos anteriores y la obra de Dante, aunque esta sea anterior en el tiempo. Estos flujos, como se argumentaba, no son puros ni unidireccionales, sino complejos, heterogéneos y multidireccionales. El despertar del individualismo, el modo de concienciación histórica, la aceleración del tiempo y la progresiva laicización de las élites del occidente medieval son algunos de los rasgos que pudieron emerger de estas luchas, resistencias y superaciones.

Las ideas individualistas que se esbozan en Perellós conviven con fórmulas feudales previas, tanto laicas como eclesiásticas. Sin embargo, estas últimas son apropiadas y resignificadas para reorientarlas estratégicamente al tiempo que absorben su legitimidad y prestigio intrínsecos. Perellós no rompe con la tradición, sino que la prolonga en un estado de *clasicismo* reconstruido bajo otros patrones. Por lo tanto, no hablamos de una tradición encaminada hacia un fin, sino de una fuente de recursos útiles para dar explicaciones en el presente a través de su reflejo en el presente-pasado. En este caso, hay dos elementos clave que Perellós emplea desde la tradición. Son la caballería y el Purgatorio. Dichos elementos presentan afinidades y fricciones. Por una parte, ambas destacan la figura del individuo como sujeto acotado y definido. Pero, por otra parte, el caballero feudal pertenece al reino de la materialidad, mientras que el Purgatorio lo hace al de la espiritualidad. Sin embargo, su combinación acentúa las contradicciones intestinas de cada concepto. Lo caballeresco, entendido como aspiración moral, refuerza ese estado de idealidad al penetrar en el mundo espiritual. Santificado, el caballero feudal refuerza y exalta su identidad. Lo purgatorial, escalón escatológico intermedio, se cubre de materialidad por su particular capacidad de conectar el estado espiritual con el mundo de los vivos. De este modo, ambas esferas se aproximan y retroalimentan.

Ramon de Perellós no ha creado el Purgatorio ni ha sentado las bases de la caballería. Pero *producir simbólicamente* lo caballeresco en este espacio espiritual a través de su propia persona supone un cambio con respecto a H. de Saltrey, un monje, recordemos, cuya modestia piadosa le relegó al anonimato voluntario. No olvidemos además que Perellós no es el único personaje real introducido en el relato. Tampoco es en absoluto innovador presentar una historia ultraterrenal como si se tratara de una experiencia personal. Pero es más peculiar que se trate, parcialmente, de una experiencia efectivamente real y de que se utilice con

objetivos de carácter laico-político. Por esa razón, el Purgatorio ya no es un tratado moral cristiano envuelto en un cuento fantástico, sino una máquina que, cada vez más terrestre y especializada, se funde con la realidad e interacciona con la misma. Si previamente el Purgatorio era un estado espiritual, una forma de explicar la buena moralidad, ahora se va convirtiendo en una herramienta hábil para la vida real. De hecho, esta instrumentalización es paralela a su progresiva definición, perfilación y acotación espacial, cada vez más precisa. Ya no es el Purgatorio quien influye en la realidad; son los individuos reales quienes penetran en él para cambiar, por sí mismos, la propia realidad. No solo a nivel espiritual, como puede ser a través de los sufragios, sino a nivel político, como es nuestro caso.

Tampoco supone una verdadera novedad la presencia de elementos caballerescos en la literatura ultraterrenal. Pero el contexto histórico en el que ahora tiene lugar y la figura social de Perellós son muy relevantes. Coetáneos a una sociedad en crisis endémica, el Purgatorio y lo caballeresco serán clave a la hora de dar respuesta a los interrogantes trascendentales que deben ser resueltos. La mutación feudal con la que se aplaca esta sensación de auto-desconocimiento irá acompañada de una reordenación sociopolítica en la que la nobleza buscará reforzar su posición. Así, lo eclesiástico y lo caballeresco son integrados como significantes cuyo interior será adaptado al nuevo horizonte de expectativas que pretende explicar la realidad del momento. Esta explicación puede ser una mera representación, es decir, ideología según el concepto clásico, pero puede dar respuesta a las indefiniciones que deambulan en ese momento. Mientras, la idea pseudorreferencial del Purgatorio contenida en este texto sirve para consolidar aún más su carácter pragmático, esto es, su “hacerse real” en la sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA GÓMEZ, L. A. *El lector y la obra*. Teoría de la recepción literaria. Madrid: Gredos, 1989.

ACOSTA, V. *La Humanidad prodigiosa: el imaginario antropológico medieval*. Vols. I-II. Caracas: Monte Avila, 1996.

ALEXANDRI, F. Ramon de Perellós i la llegenda del Purgatori de Sant Patrici. *Auriga*, 29, 2001, p. 14-19.

ARIÈS, P. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1983.

BENEDEIT, *Viaje de San Borondón* / MARÍA DE FRANCIA, *Purgatorio de San Patricio*. MUELA, J. (trad.). Madrid: Gredos, D.L., 2002.

BORETTI, M. *Teoria e prassi di filologia computazionale: aspetti, problemi, sperimentazioni*. L'edizione critica del Viage al Purgatory di Ramon de Perellos per la produzione dell'edizione elettronica sul Web con PinakesText. Tesi. Università di Pisa. Corso di laurea specialistica in Letterature e filologie europee, relatori M. Sofia Corradini e Andrea Bozzi, 2008/2009, in rete.

BOSWELL, C. S. *An Irish Precursor of Dante. A Study on the Vision of Heaven and Hell ascribed to the Eighth-century Irish Saint Adamnán, with Translation of the Irish Text*. London: Sign of the Phoenix Long Acre, 1908.

BRUNEL, C. *Le Viatge de Raimon de Perillos al Purgatori de sant Patrici et la legende du Mantel mautailié. Mélanges de linguistique et de littérature romanes à la mémoire d'István Frank*. Saarbrücken: Universität des Saarlandes, 1957.

CARPENTER, D. M. *The Journey of Ramon de Perellós to Saint Patrick's purgatory: the Auch manuscript*. Doctoral thesis (sin publicar). UCD, 1984.

_____. *The Pilgrim from Catalonia / Aragon: Ramon de Perellós, 1397*. En HAREN, M.; PONTFARCY, Y. (eds.), *The Medieval Pilgrimage to St. Patrick's Purgatory. Lough Derg and the European Tradition*. Enniskillen: Clogher Historical Society, 1988, p. 99-119.

CASTELLANE, M. *Voyage au Purgatoire de saint Patrice. Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France*, n. 1, 1832-1833, p. 51-72.

CAVALLERO, C. *El mundo ultraterreno en el Viatge del vescomte Ramnon de Perellós i de Roda fet al Purgatori de Sant Patrici*. Funcionalidad y maleabilidad de una creencia. *Entre el cielo y la tierra: escatología y sociedad en el mundo medieval*. Buenos Aires: Consejo Nacional, 2009, p. 39-74.

CLOVIS, B. *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*. Genève: Slatikine Reprints; Marseille: Laffitte Reprints, 1973 (1935 1ª ed.).

COLÓN, G. *Sobre els textos llengadocians i català del Viatge al Purgatori de sant Patrici. Medioevo Romano*, n. 1, 1974, p. 44-60.

CORRADINI BOZZI, M. S.; BORETTI, M. *L'edtion critique du 'Viage al Purgatory' de Ramon de Perellos entre tradition et innovation*. En ALÉN GARABATO, C.; TORREILLES, C.; VERNY, M.-J (eds.). *Los que fan viure e tresluisir l'occitan: Actes du Xe Congrès de l'AIEO, Béziers, 12-19 juin 2011*. Lemòtges: Lambert-Lucas, DI 2014, p. 213-225.

CURLEY, M. J. (ed.) *Saint Patrick's purgatory: a poem by Marie de France*. Binghamton, New York: Medie, 1993.

DAGFAL, A. *Para una 'estética de la recepción' de las ideas psicológicas*. *Frenia*, vol. IV-2-2004, p. 7-16.

DINZELBACHER, P. *The Way to the Other World in Medieval Literature and Art*. *Folklore*, vol. 97, n. 1, 1986, p. 70-87.

DUBY, G. et al. *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II): ciclo de conferencias celebrado del 15 al 19 de Abril de 1991*. Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1992.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J. M. *Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu*. *Papers: revista de sociología*, vol. 98, n. 1, 2013, p. 33-60.

FERRER I MALLOL, M. T. Activitats polítiques i militars de Ramon de Perellós, autor del Viatge al Purgatori de Sant Patrici durant el regnat de Joan I. *Medievo Hispano*. Estudios in memoriam del Prof. De Derek W. Lomax. Madrid: Asociación española de Estudios Medievales, 1995, p. 159-173.

_____. Novesdades per a la biografia de Ramon de Perellós, autor del Viatge al Purgatori de Sant Patrici. *Miscel-l nia en honor del doctor Casimir Martí*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 1994, p. 215-230.

FINAZZI-AGRO, E. Originale provenzale o catalano?: recenti contributi allo studio del *Viaggio al Purgatorio di sant Patrizio*. *Cultura neolatina*, n. 34, 1974, p. 163-179.

GARCÍA SÁNCHEZ, E. Libros de viaje en la península ibérica durante la Edad Media: Bibliografía. *Lemir* 14, 2010, p. 353-402.

Haidu, P. The Semiotics of Alterity: A Comparison with Hermeneutics. *New Literary History*, vol. 21, n. 3. *New Historicisms, New Histories, and Others*, 1990, p. 671-691.

HAINDL UGARTE, A. L. La Idea del Purgatorio en la Edad Media: Organización y definición de una tradición. *Rev. Hist.*, n. 23, vol. 1, enero junio 2016, p. 53-72.

HILTON, R. (ed.). *La transición del feudalismo al capitalismo*. Barcelona: Crítica, 1987.

HOHENDAHL, P. U. & BREWSTER, P. Beyond Reception Aesthetics. *New German Critique*, n. 28, 1983, p. 108-146.

HOHENDAHL, P. U.; SILBERMAN, M. Introduction to Reception Aesthetics. *New German Critique*, n. 10, 1977, p. 29-63.

JAUSS, H. R. *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Ensayos en el campos de la experiencia estética. Madrid: Taurus, 1986.

JEANROY, A.; VIGNAUX, A. '*Voyage au Purgatoire de St. Patrice*'. '*Visions de Tundal et de St. Paul*'. *Textes languedociens du quinzi me siècle*. Toulouse, Bibliotheque M ridionale, 1903.

LE GOFF, J. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus, D.L., 1985.

LESLIE, S. *St. Patrick's Purgatory: A Record from History and Literature*. London: Burns, Oates & Co., 1932.

LÓPEZ VILAR, M. *Dos viajes al más allá*. Madrid: ELR, 2004.

MARIE DE FRANCE. *Il purgatorio di San Patrizio*. LACHIN, G. (ed.), Roma: Carocci, 2003.

_____. *Il purgatorio di San Patrizio*. MAURA BARILLARI, S. (ed.), Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2004.

MARX, K. *El Capital: crítica de la economía política*. Libro tercero, El proceso global de la producción capitalista. Vol. 8, [Transformación de la plusganancia en renta de la tierra; los r ditos y sus fuentes]. Madrid: Siglo Veintiuno, 1981.

METGE, B. *Obras de Bernat Metge*. RIQUER M. de (ed., trad, notas y prólogo), Barcelona: Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, 1959.

MIQUEL I PLANAS, R. *Llegendes de l'altra vida*. Barcelona: Estampa Mestre Fidel Giró. – Biblioteca Catalana, 1914.

MIQUEL Y PLANAS, R. *Histories d'altre temps. Viatge al Purgatori de Sant Patrici per Ramón de Perellós seguit de les Visions de Tundal y de Trictelm y del Viatge d'en Pere Portes a l'Infern*. Barcelona: Fidel Giró, 1910 (reedición 1917).

MITRE FERNÁNDEZ, E. Muerte y memoria del Rey en la Castilla Bajomedieval. En DUBY, G. et al. *La Idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II)*: ciclo de conferencias celebrado del 15 al 19 de Abril de 1991. Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1992.

MORRERES i BOIX, J. M. Caballeros y renacentistas: la aventura ultramundana de Ramón de Perellós y el sueño humanista de Bernat Metge. *Historia* 16, 131, 1987, p. 28-36.

PACHECO, A. & BOVER I FONT, A. *Novel·les amoroses i morals*. Barcelona: Edicions 62, 1982.
_____. St. Patrick's Purgatory. The Waning of a Legend. *Catalan Review*, vol. XIII, n. 1-2, 1999, p. 173-188.

PACHECO, A. *Viatgés a laltre món: (dos relats dels segles XIV i XVII)*. Barcelona: Edicions 62, 1973.

PERELLÓS, R. *Viaje al purgatorio: relación del viaje del Vizconde Ramon de Perellós y de Roda al Purgatorio dicho de San Patricio en MCCCXCVII*. Blesa, L. (trad. e intro.). Lleida: Gran Format, 2012.

PÉREZ DE MONTALBÁN, J.; PERELLÓS, R. *Viaje al purgatorio*, TINAO MARTÍN-PEÑA, J. F. (ed.), Madrid: Olalla, 1997.

PINKERTON, W. Saint Patrick's Purgatory. Part III. Mediaeval History: Legends of Count Raymond of Perillos, and William Stauton. *Ulster Journal of Archaeology, First Series*, vol. 4, 1856, p. 222-238.

RALL, D. La teoría de la recepción: el problema de subjetividad. *Acta Poética*, n. 3, 1981, p. 181-206.

RIBERA, J. M. Una altra lectura de Ramon de Perellós prèvia a al seu viatge. Primera part. *Revista de l'Alguer* VIII, 1997, p. 233-251.

RIBERA LLOPIS, J. M. A propósito de Ramón de Perellós. *Actas XIII Congreso AHLM*. Valladolid, 2010, págs. 217-243.

RIQUER, M. *História de la literatura catalana*. II. Barcelona: Ariel, 1984.

SAMPOL, G. de la S. T. *La ploma de jonc: antología de la literatura catalana medieval (segles XIII-XIV): literatura sapiencial i historiográfica*, Muro: Ensiola, 2011.

SÁNCHEZ ORTÍZ DE URBINA, R. La Estética de la recepción desde la teoría platónica del arte. *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico*, n. 1, 1989, p. 33-40.

SEGRE, C. "La teoría de la recepción de Mukarovsky y la estética del fragmento", *Cuadernos de Filología Italiana*, n. 8, 2001, p. 11-18.

SOLALINDE, A. G. La primera versión española de *El Purgatorio de San Patricio* y la difusión de esta leyenda en España. *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*. Miscelánea de estudios lingüísticos literarios e históricos. 3 vols. Madrid: Hernando, 1925, vol. II, p. 219-257.

TIÑENA, J. (ed.) *Viatge al Purgatori*. Barcelona: Edicions 62, 1988.

TORNERO, A. Negaciones y negatividad en la estética de la recepción. *Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos*, n. 14, 2011, p. 38-46.

VINDEL, F. *Catálogo-Índice de incunables impresos en España existentes en la Biblioteca Nacional: con algunas observaciones sobre las bibliotecas públicas y sobre la adquisición de libros para las mismas*. Madrid: Sucesores. de P. Páez, 1935.

VOVELLE, M. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985.

WÜSTEFELD, W. C. M. Two versions of the Purgatory of Saint Patrick and their relation to Avignon. *Non nova, sed nove: mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen*. Groningen: Bouma's Boekhuis, 1984, (*Mediaevalia Groningana*; 5), p. 285-298.