

ARCHIVUM CALDERONIANUM

Fundado por Hans Flasche †

Editado por
MANFRED TIETZ

Tomo 11

Calderón y el pensamiento ideológico y cultural de su época

XIV Coloquio Anglogermano sobre Calderón
Heidelberg, 24–28 de julio de 2005

Actas editadas
por Manfred Tietz
y Gero Arnscheidt



Franz Steiner Verlag 2008

*Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Ruhr-Universität Bochum*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-515-08840-4

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

© 2008 Franz Steiner Verlag Stuttgart

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Printed in Germany

Peregrinación, mercado del mundo y la economía del auto sacramental: de Valdivielso a Calderón

Hanno Ehrlicher

1. Peregrinación y curiosidad en la primera modernidad

El concepto de *peregrinatio* concibe una relación con lo extraño de una forma topográfica: en el antiguo derecho romano designaba a la persona que venía *peregre*, de más allá de la propia cultura del *ager Romanus*, por lo que tenía que ser tratada – en contraste con el *cives* romano – según las leyes vigentes del lugar de proveniencia. Con la ampliación de los derechos civiles romanos a la totalidad del imperio bajo Caracalla (212 d.C.), lógicamente, lo extraño del *peregrinus* adquirió dimensiones más amplias, pues ya no designaba a una persona sólo relativamente extraña, sino una otredad total; es decir, que de ser forastero se pasa a ser alguien fuera de la cultura y del orden conocido.¹ El cristianismo mantuvo esta radicalización de la extrañeza del peregrino pero le dio un giro completamente nuevo y anticultural. Si la civilización romana imperial se identificaba con el territorio de la cultura en general, el cristianismo considera irrelevante esta cultura, precisamente por no ser más que parte del mundo. El peregrino queda ahora regido por una ley que está más allá de la ley del derecho y que es más poderosa, la ley de Dios. Según el cristianismo, cualquier hombre es necesariamente peregrino mientras habite el mundo, no importa el orden cultural al que pertenezca. Es extraño a su propia vida porque esta vida lo mantiene necesariamente lejos del orden verdadero que es ilocalizable en este mundo. «Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»² dice en este sentido san Agustín en sus *Confessiones*, considerando al hombre como un eterno viajero cuyo *telos* es el (re)encuentro con Dios en su propia alma. Al equiparar la *peregrinatio* con los límites de la vida, deja claro que aquella no puede realizar su último sentido como movimiento topográfico en el espacio exterior, sino tan sólo como

1 Para el concepto romano de *peregrinus* remito a *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*. Stuttgart: dtv 1979, T. IV, pp. 624ss.

Juergen Hahn, en la introducción de su estudio *The Origins of the Baroque concept of Peregrinatio* (Chapell Hill: Univ. of North Carolina Press 1973) ofrece de forma concisa una sinopsis de la historia del concepto desde la antigüedad hasta el barroco.

2 Véase Augustinus, *Confessiones* I,1. *Confessionum libri tredecim*. En: *Corpus Augustinianum Gissense*. Ed. Cornelius Petrus Mayer. Basel: Schwabe 1996, p. 1.

viaje hacia y en el espacio interior, esto es, viaje de vuelta y regreso espiritual – a Dios – *metanoia* o conversión.³

El agustinismo, con su concepto de peregrinación pesimista y radicalmente espiritual, se opuso constantemente al peregrinaje como viaje ritual religioso, el cual se fue convirtiendo en una práctica cada vez más importante a lo largo de la edad media.⁴ El *basso continuo* de la crítica de inspiración paulina y agustina acompañaba, pero no frenaba, la creciente institucionalización del peregrinaje como un recorrido por *loca sancta* basado en la movilización del cuerpo y en la creencia de que la presencia de lo sagrado se puede percibir con los sentidos y deja huellas materiales, las cuales se pueden recorrer y coleccionar.

No es este el lugar para detenerse en los detalles que se han ido acumulando a lo largo de los siglos en esta práctica ritual tan compleja y variada. Lo que aquí importa es la crisis que ésta sufrió con la entrada de la modernidad. Siempre sospechosa por su estrecha relación con la *concupiscentia oculorum*, la movilidad del peregrinaje se hizo definitivamente curiosa con el descubrimiento del Nuevo Mundo y su abundancia de riquezas. La trasgresión del antiguo *nec plus ultra*, gracias a las conquistas de ultramar, llevó a una desterritorialización del orden cristiano y disminuyó la importancia de los centros espirituales tradicionales (Jerusalén como centro de los centros junto con Roma y Santiago como los otros destinos de las peregrinaciones mayores). El libro de viajes de Juan de Mandevilla es, seguramente, el indicio más claro de este proceso, pues traslada la meta de su movimiento discursivo con finalidad religiosa al interés por maravillas profanas, sustituyendo Jerusalén y la *terra promissionis* por el exótico y mítico paraíso del este (las tierras del Preste Juan que, por cierto, el aventurero nunca llegó a conocer).⁵ Y aun en los casos en los que el relato de peregrinaje no se trasladó direc-

3 Para el concepto agustino de la peregrinación véase Paul G. Kuntz: «Augustine: From Homo Erro to Homo Viator», en Leonard J. Bowman (ed.): *Itinerarium: The Idea of Journey. A collection of papers given at the Fifteenth International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, Michigan, May 1980*. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1983, pp. 34-53.

4 La crítica contra el peregrinaje por su tendencia a la curiosidad es, desde luego, un viejo tópico que comenzó a agudizarse ya en la edad media tardía al establecerse una oposición entre la *peregrinatio vituperabilis* y la *peregrinatio laudabilis* y al desarrollarse el concepto monástico de una *peregrinatio in stabilitate*. Véase Klaus Schreiner: «*Peregrinatio laudabilis* und *peregrinatio vituperabilis*. Zur religiösen Ambivalenz des Wallens und Laufens in der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters» en Herwig Wolfram (ed.): *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau 8. Oktober 1990*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1992, pp. 133-163. Pero fue a partir de la Reforma cuando esta crítica rompió definitivamente el frágil equilibrio entre piedad interior y práctica ritual que se había mantenido hasta entonces.

5 Este cambio ocurre de una forma bastante brusca e inesperada en la mitad del libro, al principio de la segunda parte que en la traducción alemana de Otto von Diemerdingen de 1484 lleva por título «el otro libro» (*das andere Buch*), con lo que el giro hacia una otredad diferente de la meta anterior queda aún más marcado. Comienza así: «Nun, da ich euch von dem Heiligen Land und den Wegen, die dahin führen, erzählt habe, will ich von den Landen, Tieren und Menschen jenseits der Heiligen Stätten berichten» (*Die Reisen des Ritter John Mandeville durch das Gelobte Land, Indien und China*. Ed. Dr. Theo Stemmler. Stuttgart: Steingrüben 1966, p. 95). La traducción aragonesa del texto que data de fines del siglo XIV y es anterior a la primera versión castellana, reza así: «Or pues que yo vos he deusado e fablado desuso dela tierra santa e dela tierra d'environ e de muchos caminos por yr adaqueilla tierra e al mont de

tamente al relato de descubrimiento y aventura⁶, sí quedó afectado indirectamente por la novedad de los nuevos mundos lejanos. El «discurso pobre» del peregrinaje medieval se iba llenando paulatinamente de digresiones y rodeos que hacían perder el contacto directo con lo sagrado y se motivan por el valor intrínseco de lo novedoso.⁷ Pero el peregrinaje como práctica ritual no entró en crisis sólo por haberse contagiado de la otredad demasiado mundana y rica de las Américas, sino también por los efectos que iba causando el creciente empobrecimiento de ciertas partes de la sociedad española a lo largo del siglo XVI, lo que hizo aumentar el fenómeno de la otredad social en forma de marginados, delincuentes, vagabundos y pícaros que usaban y abusaban de las infraestructuras turístico-caritativas creadas entorno al Camino de Santiago. Arribas Briones documenta numerosos ejemplos de «falsos» peregrinos y peregrinos pícaros de esa época.⁸ Las repercusiones que tuvieron esos abusos se reflejan en la reacción del poder estatal que se vio obligado a imponer un sistema de control como, por ejemplo, la obligación de llevar pasaporte o la prohibición del traje romero decretada por una real pragmática de Felipe II en el año 1590.⁹ Me voy a limitar aquí a añadir tan sólo un ejemplo literario, por parecerme especialmente significativo, en el que se ilustra claramente cómo los pícaros se apropiaban por interés del ritual de la peregrinación, apropiación que se produce en este caso a un nivel discursivo y no por necesidad vital, sino por pura curiosidad y entretenimiento. Se trata del *Peregrino curioso y Grandezas de España* de Bartolomé de Villalba y Estaña, libro escrito poco antes de 1580 pero que no se llegó a publicar y no fue editado hasta finales del siglo XIX en una rara edición bibliófila.¹⁰ Ya el título indica que, en esta peregrinación

sinay e a babilonia la menor e a los otros logares dont yo he fablado por desuso, agora es el tiempo, si vos plaze, de vos fablar de la tierra, delas marcas, deslas yslas, delas diuersas gentes e delas diuersas bestias qui son vltra estas marças.» *Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandevilla*. Ed. Pilar Liria Montañés. Zaragoza: Caja de Ahorros de Zaragoza 1979, p. 83 (p. 39r del manuscrito original).

Stephen Greenblatt comenta este giro con acierto y habla de «an abandonment of the dream of a sacred center upon which all routes converge and a turning instead toward diversity, difference, the bewildering variety of «marvellous things»». *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*. Oxford: Clarendon Press 1991, p. 29.

6 La tendencia a este traslado queda patente en el estudio de Jennifer Bess: *Remodeling Eden in Early Modern Travel Narratives, Science and Poetry*, Diss. Michigan, Ann Arbor: Univ. Microfilms 1995.

7 Friedrich Wolfzettel ha analizado este proceso de carácter general y transcultural para el caso de Francia. *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit du voyage en France, du moyen âge au XVIII^e siècle*. Paris: PUF 1996, pp. 10-33. La invasión de la curiosidad en la literatura de peregrinaje la comprueba, además, el estudio de Christian K. Zacher, con ejemplos de la Inglaterra del siglo XIV: *Curiosity and Pilgrimage. The literature of discovery in fourteenth century England*. Baltimore/London: John Hopkins Univ. Press 1976.

La curiosidad no es sólo una simple consecuencia de los descubrimientos, sino también y al mismo tiempo su causa. Curiosidad y descubrimiento forman un complejo en el que ambos elementos se dinamizan mutuamente.

8 Véase Pablo Arribas Briones: *Pícaros y Picaresca en el camino de Santiago*. Burgos: Librería Berceo³ 1999.

9 Pablo Arribas Briones: *Pícaros y Picaresca*, pp. 50-51.

10 Véase Bartholomé de Villalba y Estaña: *El peregrino curioso y Grandezas de España*. Ed. Pascual de Gayangos. T. I-II. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles. 1886-1889. El término *ante quem* es de 1580 por ser la fecha en la que murió el Príncipe del Piemonte a quien

textual, la curiosidad no es ni un obstáculo ni un peligro que hay que evitar, sino la verdadera meta y la adecuada actitud receptiva que se le exige al lector:

ansí me he atrevido, prudente lector, á sacar á luz este viaje de un curioso Peregrino, donde hallarás hojas, flor y fruto. Siguiendo y leyendo sus pasos verás maravillas y grandezas de España, cosas notables de Reyes; las devociones y reliquias della, cuentos graciosos, historias raras, ciudades opulentas, trabajos, conversaciones variadas de diversas materias; atenido todo á la realidad del hecho, cuando refiriendo cuando explicando: que todo ha sido necesario para no andar reiterando una cosa dos veces. Pidote le lease como curioso. A nuestra Santa Madre Iglesia en todo y por todo le sujeto [...].¹¹

En este texto, la visita a los tradicionales lugares santos de España se ha transformado en un relato «peregrino» en el sentido más profano de la palabra, en una «cosa rara».¹² El gesto de sujeción que el autor mantiene ante la autoridad de la madre iglesia no parece muy convincente si se tiene en cuenta la desacralización sistemática del peregrinaje que se lleva a cabo en su obra. Lejos del ritual medieval, esta *mise en parcours* literaria del cuerpo peregrino pierde a su sujeto en una especie de selva de aventuras.¹³ De ahí que sea un producto muy típico de la literatura ibérica del siglo de oro, donde el concepto de la *peregrinatio* se fue alejando progresivamente de su dimensión espiritual para aplicarse a todo tipo de viaje y confluir, por ejemplo, con la crónica de viajes¹⁴ o con el género de la novela bizantina que se volvió a cultivar a finales del XVI y principios del XVII.¹⁵

Desde la perspectiva de una religiosidad agustina, sobre todo en su radicalización reformista, tal literalización secularizante de la idea de peregrinación tuvo

el autor dedica el libro. La licencia del libro data del 2 de Julio de 1577, la aprobación del 31 de diciembre del mismo año, pero no se imprimió y en la dedicatoria al «serenísimo señor» se menciona la muerte del infante Fernando de Austria ocurrida el 18 de octubre de 1578. Las circunstancias de producción de este texto, de cuyo manuscrito original sólo se han encontrado partes (8 de los 20 libros anunciados), quedan por investigar, como también la razón por la que finalmente no se llegó a publicar.

- 11 *El peregrino curioso y Grandezas de España*. T. I, pp. 77-78.
- 12 «Cosa peregrina, cosa rara» define Covarrubias la voz «peregrino» tras haber aclarado primero la tradicional aplicación: «el que sale de su tierra en romería a visitar alguna casa santa o lugar santo». *Tesoro de la lengua castellana*. Ed. Felipe C. R. Maldonado. Madrid: Castalia² 1995, p. 814.
- 13 Aludo, claro está, al título de la obra de Jerónimo de Contreras: *Selva de aventuras*. El cambio de la práctica medieval de localizar lo sagrado en un espacio performativo con base corporal a la *mise en parcours* textual en la modernidad lo analiza Jörg Dünne desde la perspectiva de una teoría espacio-medial. «Pilgerkörper – Pilgertexte. Zur Medialität der Raumkonstitution in Mittelalter und früher Neuzeit», en Jörg Dünne/ Hermann Doetsch/ Roger Lüdeke (eds.): *Von Pilgerwegen, Schriftspuren und Blickpunkten. Raumpraktiken in medienhistorischer Perspektive*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, pp. 79-97.
- 14 Ejemplo muy claro de esta confluencia es la *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, publicada por primera vez en 1614, pero escrita (en gran parte) posiblemente ya en 1569. Fue traducido al castellano por Francisco de Herrera Maldonado: *Historia Oriental de las peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto*, Madrid: Tomas Iunti, 1620.
- 15 Para el desarrollo del género en España véase Javier González Rovira: *La novela bizantina de la Edad de Oro*. Madrid: Gredos 1996 y Emilia I. Deffis de Calvo: *Viajeros, peregrinos y enamorados. La novela española de peregrinación del siglo XVII*. Barañáin: Eunsa 1999. La ampliación del concepto de *peregrinatio* y su confluencia con los géneros profanos lo documenta ampliamente Juergen Hahn: *The Origins of the Baroque Concept of Peregrinatio*.

que parecer síntoma de una apostasía, incluso diabólica, y signo de esa exteriorización y vaciamiento de la fe en el ritual católico contra los que se manifestó Lutero cuando contrapuso la práctica del peregrinaje y la lectura de la Biblia como «peregrinación verdaderamente cristiana»¹⁶ y cuando exigió un regreso a la sagrada escritura, lo que le llevó finalmente a romper con la iglesia católica romana. Evidentemente, el catolicismo también reaccionó por su parte a esas tendencias de mundanización, intentando establecer una devoción renovada llamada a encauzar los excesos materialistas de la tardía edad media mediante una interiorización de la religiosidad sin anular completamente, por eso, la fuerza y la necesidad del ritual.

Como es sabido, el auto sacramental presenta la forma genuina del siglo de oro español en ese intento contrarreformista de la re-espiritualización católica; por eso, ahora me gustaría mostrar mediante dos piezas, una de Valdivielso y otra de Calderón, cómo se llega a una mediación entre la concepción agustina del peregrinaje que apunta a una conversión mental, por un lado, y la curiosa experiencia vagarosa del mundo (en el sentido de *Erfahrung* como experiencia y viaje¹⁷) por otro. Lo que pretendo, tratando estos dos autores, es poner de relieve la aportación y el rendimiento genuinos de Calderón y la plusvalía que crea en comparación con Valdivielso. En un segundo paso, sirviéndome de la pieza *El gran mercado del mundo*, intentaré explicar la lógica económica de esa creación de plusvalía.

2. Peregrinatio sacramentalis en Valdivielso y Calderón: *El peregrino y El Año santo de Roma*

El auto sacramental, como espectáculo teatral, no se puede reducir, lógicamente, a una ascética crítica de los sentidos, sino que tiene que contar con la curiosidad del espectador y la «concupiscentia oculorum» tan criticada por san Agustín.¹⁸ Su función medial reside, precisamente, en trabajar los sentidos para salvarlos.

- 16 En *Sendschreiben an die Christen in Riga, Reval und Dorpat* de 1523, el ir de romería se considera «teuffels lere» («enseñanza del diablo») y «lesterung gottis» («blasfemia contra Dios») por ponerse demasiada confianza en el obrar del ser humano en vez de en la palabra y el obrar de Dios. Véase Martin Luther: *Werke*, Abt. 1, T. 12, p. 149. En uno de sus sermones de sobremesa del año 1537 opone a esta «falsa» peregrinación exterior la lectura de la Biblia como verdadera peregrinación cristiana: «Recht christlich walfart: Olim multae peregrinationes sanctorum fiebant Roma, Hierosolimam, Compostellam ad satisfactionem pro peccatis, sed iam veras peregrinationes praestare possumus in fide scilicet wen wir die psalmen, propheten, euangelia etc. mit vleysse lesen. Da wurden wir nicht durch die heylige stede, sondern durch ire gedancken vnd hertzen spaziren, das rechte gelobethe lant vnd paradis des ewigen lebens besuchen.» (*Werke*, Abt. 2: *Tischreden*, T. III, pp. 434s).
- 17 El *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm explica la primera acepción y el «sentido primario» de la palabra como *pervagatio* y remite al ejemplo del capítulo 66 del *Narrenschiff* de Sebastián Brant titulado «von Erfahrung aller Land».
- 18 *Confessionum libri tredecim*, Liber X, 54, p. 184. La crítica de la *concupiscentia oculorum* de san Agustín tiene su antecedente bíblico en Juan 2,16, y se aplica aquí directamente a su antiguo gusto por el teatro, tal y como quedó explicado ya en Liber III, 2: «Rapiebant me spectacula theatrica plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei» (p. 27).

Si el auto, en su origen, es una ampliación teatral del ritual del Corpus y remite, así, a una práctica religiosa medieval, esa práctica parte, sin embargo, de una dinámica ritual que contrasta claramente con la de la peregrinación. Mientras que ésta consiste en una performance corporal de sujetos en movimiento que recorren y acumulan diferentes puntos geográficos en búsqueda de un contacto directo y mimético con la presencia y la manifestación material de lo sagrado,¹⁹ la procesión del Corpus que precede al auto, moviliza el cuerpo de los participantes de una forma mucho más controlada, dentro de los límites del espacio urbano y en el marco de un desfile que representa la jerarquía de un orden social teocéntrico y estático mediante las distintas distancias que se mantienen frente al Corpus sagrado.²⁰ En el espacio escénico del auto mismo, formado por los carros y el tablado,²¹ el encuentro con lo sagrado se produce a distancia, de una forma discursiva y alegórica y orientado por un fin evidente, el sacramento de la eucaristía. El contraste con la práctica y la experiencia del peregrinaje medieval no puede ser, pues, más claro. La *peregrinatio sacramentalis* que se produce en y por el medio del auto sustituye la performance ritual corporal y exterior por el drama alegórico de una conversión mental e interior. Este proceso de interiorización se hace explícito en uno de los primeros autos que utiliza el concepto de la peregrinación como argumento para expresar su asunto eucarístico de forma paradigmática y con todas las consecuencias.²² Me refiero a *El Peregrino* de José de Valdivielso, pieza cuya

19 Jörg Dünne, «Pilgerkörper – Pilgertexte. Zur Medialität der Raumkonstitution in Mittelalter und früher Neuzeit», tiene razón al insistir que el espacio performativo corporal de la peregrinación medieval no estaba aún orientado estrictamente por un exclusivo punto final, sino que se constituía por una acumulación de localidades puntuales en las que se podía experimentar lo sagrado.

20 Sobre el significado social de la procesión, J. Portús apunta: «[...] la procesión del Corpus es ante todo un espejo del orden social que interesaba mantener, inmovilista, estático y profundamente jerarquizado. En ella, ya lo veremos, cada clase social ocupa exactamente el lugar que le corresponde dentro de la estructura del Estado. Los más débiles son los más alejados del Santísimo, mientras que los que mayor poder ostentan – empezando por el Rey – se encuentran junto a Él, con lo que se hace hincapié en el carácter profundamente teocéntrico de la sociedad y la organización política del momento [...]». Cita tomada de José María Díez Borque: *Los espectáculos del teatro y de la fiesta en el Siglo de Oro*. Madrid: Laberinto 2002, p. 227.

21 En la primera mitad del siglo XVII se solían representar durante la fiesta cuatro autos en un escenario formado por dos carros (llamados «medio carro») y un «carrillo» que servía de tablado. A partir de 1647 se cambia el sistema y se reduce a dos el número de los autos representados, mientras que el número de los carros utilizados para el escenario aumenta a cuatro. Ignacio Arellano/ J. Enrique Duarte: *El auto sacramental*. Madrid: Laberinto 2003, pp. 72ss. ofrecen un breve resumen del espacio escénico del auto y su evolución. Para el desarrollo del auto y su puesta en escena Norman D. Shergold/ John E. Varey: «Autos sacramentales en Madrid hasta 1636», en: *Estudios escénicos* 4 (1959), pp. 51-98 e íd.: *Los autos sacramentales en Madrid en la época de Calderón 1637-1681. Estudio y Documentos*. Madrid: Ediciones de Historia, Geografía y Arte 1961

22 Por supuesto, la alegoría de la peregrinación no es una novedad, ya se conocía en las *moralités* medievales de proveniencia francesa como, por ejemplo, la *Moralité du Pèlerinage de la vie humaine*, como constata Ángel Valbuena Prat en su *Historia del teatro español*. Barcelona: Noguer 1956, p. 19. Para la pieza de Valdivielso véase además pp. 337-341. Tampoco es nueva la alegoría del viaje y la problemática del *bivium* que se utilizaron en autos anteriores como, por ejemplo, en el *Auto da Alma* de Gil Vicente que data de 1508 (véase Frauke Gewecke: *Thematische Untersuchungen zu dem vor-calderonianischen auto sacramental*. Genè-

fecha de representación no se sabe con exactitud,²³ pero que fue publicada por primera vez en la antología *Doze actos sacramentales y dos comedias divinas* en 1622.²⁴ Ya desde el principio de la pieza se insiste en el carácter simbólico e intrapsíquico del conflicto dramático, al trasladar la disputa inicial entre TIERRA «madre» y PEREGRINO a un conflicto esquizoide que tiene lugar en el propio peregrino. TIERRA, origen del sujeto y polo opuesto a Dios como verdadera meta, es denominada «enemiga», sin embargo no puede ser entendida como objeto enemigo, sino como posibilidad inherente y perpetua del ser humano en cuanto ser carnal y marcado por el pecado original. Aprovechando la doble semántica de «partida» como abandono de un lugar y como división, Valdivielso configura el movimiento inicial de su pieza como escisión intra-subjetiva que remite a las escenas de ruptura del Génesis: a la partida del paraíso como consecuencia del pecado original (Gén. 3,19) y al primer homicidio entre hermanos que condena a Caín a errar por la tierra (Gén. 4,8-14). Vinculado con el pecado original, la «partida» del peregrino de Valdivielso está condenada desde el principio a no poder progresar. El peregrino no podrá dejar con éxito a la madre «tan partida que te hallaré en todas partes» (vv. 75-76) ni tampoco alejarse de lo que lleva en sí como un peligro permanente: «Y assí peregrino parto / de mí mismo peregrino / que el mismo con quien camino / viene a ser de quien me aparto» (vv. 97ss.). Privada de antemano, paradójicamente, de cualquier posibilidad de progreso, la «partida» del peregrino desemboca, por lo tanto, en la inmovilidad, en el sueño y en una visión que ofrece la «llaue» de la pieza (v. 109). El peregrino se acuesta y duerme en medio del escenario que, ahora, se convierte definitivamente en representación emblemática del *homo viator in bivio*²⁵ y en un espacio alegórico que concretiza una verdad esencial e inmaterial, la cual sólo la perciben «los ojos del alma / mientras duerme[n] los del cuerpo» (vv. 109-110). VERDAD aparece e interpreta el sueño del peregrino, ofreciendo una especie de *subscriptio* a la imagen alegórica del *bivium* que se muestra con dos carros de los que se descuelgan escaleras que llevan a

ve: Droz 1974, pp. 195-196, nota 2). La inovación de Valdivielso consistió en integrar el tema del *bivium* en un argumento sistemáticamente elaborado sobre la *peregrinatio*.

- 23 Hasta ahora, los intentos de la crítica de comprobar una fecha de representación exacta no han producido más que especulaciones: Miguel Martínez Aguilar identifica el auto de Valdivielso con la pieza *El peregrino disfrazado*, representada en 1605 en Salamanca por la compañía de Diego López de Alcaraz; Ignacio Javier de Miguel Gallo, por su parte, cree que se trata de la pieza titulada *El peregrino de Jericó* que se representó en Burgos en 1610. Ambas referencias están tomadas de Héctor Urzáiz Tortajada: *Catálogo de autores teatrales del siglo XVII*. T. II. Madrid: Fundación universitaria española 2002, p. 644.
- 24 José de Valdivielso: *Doze actos sacramentales y dos comedias divinas*. Toledo: Ruiz 1622. Cito, con el número de los versos, según la edición de Ricardo Arías y Robert V. Piluso: *Teatro completo*. Madrid: Isla 1975, pp. 387-425.
Aún no se ha investigado mucho sobre *El Peregrino* de Valdivielso. Aparte el capítulo dedicado a esta pieza en la monografía de Barbara J. Oberlander (*The Autos Sacramentales of José de Valdivielso: Their Dramatic Theory*. Diss., Ann Arbor: Univ. Microfilms 1970, pp. 282-315) hay que destacar el artículo de Ricardo Arías: «Reflexiones sobre *El peregrino* de José de Valdivielso», en: *Criticón* 56 (1992), pp. 147-160.
- 25 Para la tradición iconográfica de la alegoría del *bivium* véase Wolfgang Harms: *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*. München: Fink 1970.

«una boca de infierno» o a «un cielo» respectivamente, tal y como se describe en la acotación.

Desde la perspectiva teológica del catolicismo postridentino, que es «naturalmente» la de Valdivielso, el hombre, disociado consigo mismo y dividido por culpa del pecado, en esa situación de decisión está predeterminado y es, paradójicamente, al mismo tiempo libre, culpable *a priori* y completamente dependiente de la gracia de Dios, aunque también es responsable de sus actos y necesita utilizar su libre albedrío para poder decidirse a favor de Dios y en contra del pecado. La figura de la VERDAD incorpora esa paradoja cuando se define a sí misma, al final de la escena onírica, «libre, aunque muy sujeta» (v. 270). Si bien se presenta ofreciendo muchos detalles de sí misma, no obstante, aplaza y condiciona la ganancia de conocimiento que debería resultar del encuentro con ella al obligar al peregrino a seguir por su difícil camino: «por el camino sabrás / mejor quién soy, Peregrino / que verdad, vida y camino / en mí y en Dios la hallarás» (vv. 277-280). Tras la interrupción de su partida en la *epoché* del sueño, el peregrino, al final, sí se pone en movimiento, pero ahora el propio camino es la meta y, al contrario de lo que más tarde hará Bunyan en su elogio puritano del *pilgrims progress*,²⁶ no se trata de una lucha constante y exitosa contra las tentaciones que lleva a cabo un sujeto elegido y heroico, sino de la previsible caída en pecado del hombre falible (por quedarse en la ciudad del placer y probar de la comida vana que le ofrece DELEYTE, vv. 301-951), cuya salvación posterior será posible sólo mediante el Cristo salvador que se sacrifica para que los hombres obtengan la gracia del perdón, si bien es condición necesaria que cada uno se arrepienta antes de sus propios pecados.²⁷ El esquema de la conversión desde la caída, pasando por el arrepentimiento lleno de lágrimas hasta la elevación, sirve de modelo estructural básico prácticamente en todos los autos de Valdivielso,²⁸ pero en *El Peregrino* la conexión con el sacramento de la eucaristía resulta especialmente concreta e impactante a través de la figura de Cristo como samaritano dispensador de alimentos que bebe las lágrimas del pecador como si fueran agua, creando así una unión directa entre el arrepentimiento y el sacrificio salvífico de Cristo en una especie de economía de flujos que une el líquido de las lágrimas derramadas con el vino/sangre ofrecido en el acto de la comunión. La conversión interior del pecador por vía del arrepentimiento se configura, así, como una transustanciación de lágrimas en agua (acto que incluso le extraña a la misma VERDAD, v. 1099) en analogía con la transustanciación de la sangre en vino que se produce en la eucaristía.²⁹ El arrepentimien-

26 John Bunyan: *The Pilgrim's Progress* [1678 – 1684]. Ed. Roger Sharrock. London: Penguin Books 1987.

27 Para esta «vuelta al camino que lleva a la vida» véase Ricardo Arías: «Reflexiones sobre *El peregrino* de José de Valdivielso», pp. 156ss.

28 Ricardo Arías y Robert V. Piluso describen este «esquema fundamental» como «relación amistosa del hombre con Dios, caída del hombre, solicitud y llamada de Dios, respuesta y arrepentimiento del hombre, triunfo de la gracia sobre el pecado.» José de Valdivielso: *Teatro completo*. Introducción, p. 12.

29 Seguramente tiene razón Ricardo Arías al destacar el trato de las lágrimas que son motivo recurrente de Valdivielso en el *Peregrino* por su «concentrada intensidad». Sin embargo, no

to del hombre caído es la condición para que se produzca la salvación mediante el sacrificio de Cristo y el excesivo don de la gracia. Al final, este sacrificio y este don se celebran en el escenario colectivamente con un baile y una canción que encierra *in nuce* otra vez la lógica conversional con la que se fue organizando toda la obra: así como el vano alimento mundano del DELEYTE que tomó el PEREGRINO en la ciudad del placer³⁰ es sustituido, al final, por el alimento espiritual de la comunión, esa canción que representa una versión a lo divino de una serranilla muy popular (*La serrana de la Zarazuela*³¹) transforma la celebración del gusto corporal y erótico³² en el culto del amor espiritual que se produce en el ágape de Cristo.

Después de este rápido recorrido por el auto de Valdivielso, demos un paso más hasta llegar a Calderón, quien trata el concepto del peregrinaje en varias piezas, si bien es sobre todo en *El Año santo de Roma* en la que se perfila como tema principal y argumento consecuentemente elaborado. Como en Valdivielso, también el auto representado en 1650 con motivo del año santo escenifica un peregrinaje espiritual centrado en el sacramento de la transubstanciación. A continuación, me gustaría concentrarme en mostrar cómo Calderón refuerza el proceso de la interiorización y cómo, al mismo tiempo, enriquece y hace más compleja la forma alegórica. Esto último se observa en la estructura temporal del auto que, mediante referencias intertextuales, queda abierto al futuro y, a la vez, unido al pasado. Mientras que la disputa que mantienen GRACIA y NATURALEZA en la loa a propósito de la excelencia de sus obras se aplaza para ser resuelta dos años más tarde (en 1652) en la loa del *Año Santo de Madrid*, el propio auto se retrotrae a una pieza anterior, *La piel de Gedeón*, que, al parecer, ya se había representado en esa misma fiesta del Corpus.³³ De este modo, mediante un sistema referencial inter-

me parece convincente su argumento, según el cual el acto de beber las lágrimas sólo puede ser entendido metafóricamente: «Las menciones hasta ahora aludidas son de fácil transposición metafórica a nivel espiritual. La acción de beberlas se resiste. Y sin embargo, en una obra alegórica, es claro que se trata de una metáfora más (...) Sin metáfora, sería una aberración.» «Las Lágrimas en el Teatro de Valdivielso (1565-1638)», en: *Iberoromania* 53 (2001), p. 15. Puesto en contacto directo con la eucaristía, me parece más lógico entender la relación entre lágrimas y agua no de forma metafórica, sino transubstancial. De todas formas, el escándalo que esta acción significa para la propia VERDAD («Pues, no está muy limpio el vaso», v. 1.104) no se resuelve excluyéndose simplemente un sentido literal del enunciado.

- 30 Consiste en cuatro «platos cubiertos» que encubren diferentes objetos: en el primer plato se halla un pájaro que sale volando al abrirse la tapa y que simboliza «honra y dignidad» (vv. 808ss.), en el segundo «vnos carbones» como símbolo de la riqueza (vv. 825ss.), en el tercero «vna calauera» como símil de la hermosura (vv. 838ss.), y finalmente, el cuarto plato contiene la «nada» como colmo de la lógica del deleite (vv. 857ss.).
- 31 Ramón Menéndez Pidal reconstruyó esta antigua serranilla popular, anterior a 1420, en su trabajo: «Serranilla de la Zarzuela», en: *Studi Medievali* II (1905), pp. 263-270. Valdivielso utiliza esta canción para una versión a lo divino también el auto *Psiquis y Cupido, Teatro completo*, p. 271, vv. 865ss.
- 32 En la *serranilla*, la comida es una clara metáfora del acto amoroso: «Llegaos, caballero, / vergüenza no hayades; / mi padre y mi madre / han ido al lugar, / mi carillo Minguillo / es ido por pan, / ni vendrá esta noche / ni mañana a yantar; / comeréis de la leche / mientras el queso se hace. / Haremos la cama / junto al retamal; / haremos un hijo, / llamarse ha Pascual [...]»
- 33 «[...] compadecido / del miserable lamento / de los padres que clamaban / por el blando rocío tierno / de la aurora, que cuajado / vimos ya en sombras y lejos / en la piel de Gedeón» (vv. 359-365). Con mi argumento me apunto a la datación que proponen Ignacio Arellano y Ángel

textual se integra en el propio auto la sincronización entre pasado, presente y futuro de la historia de la salvación que, como principio alegórico del «a dos luces», se pone en relación con la eucaristía y se aplica al argumento de la pieza («De manera que a dos luces, / en dos sentidos tenemos / lo que fue y es y será / reducido a un argumento», vv. 489-492).³⁴ Luego, con Calderón el auto sacramental «gana» en autorreflexividad, pues la sincronía de la historia salvífica no sólo se explica como un contenido y un dogma teológicamente asegurado, sino que también se aplica como principio en la organización de la forma teatral: la estructuración temporal del auto transcurre análoga a la lógica temporal alegórica que impregna el evento cristiano de la presencia eucarística celebrada en él.

La ganancia conceptista y dramaturgica que Calderón produce en comparación con Valdivielso se hace patente también en la configuración alegórica de la figura del peregrino, la cual no se escenifica como una mera personificación del hombre en sí, sino que se escinde y pluraliza en varias representaciones parciales de sus virtudes. De este modo, aunque se mantiene la estructuración básica del peregrinaje mediante la emblemática situación de decisión ante el *bivium*, tal y como aparecía ya en la pieza de Valdivielso, ahora, esa decisión por un camino u otro se vuelve más compleja porque en ella participan e interactúan más instancias. A la introducción de ALBEDRÍO, como la instancia de la que depende en último lugar la toma de decisión del *homo viator*, siguen en serie AMOR, como figura «peregrina»³⁵ que acompaña al hombre en calidad de principio externo y cósmico, y TEMOR, CULTO DIVINO, PERDÓN, OBEDIENCIA, SEGURIDAD, CASTIDAD, DESPRECIO y HONOR, como virtudes internas y morales, todas ellas vestidas de peregrinos. La figura del peregrino se ha convertido en todo un colectivo cuya lograda interacción es decisiva para guiar los «pasos perdidos» (v. 84) del hombre hasta el buen camino. Esto se pone ya de relieve a nivel del enunciado a través de la ingeniosa cadena de eco, cuando las diferentes voces van entonando palabras sueltas con las que, una vez unidas, se obtiene la moraleja «Cual quiera año es santo para bien hacer y bien obrar» (vv. 691-722). Y ese principio de cooperación se vuelve a destacar cuando a HOMBRE le quitan colectivamente su vestido de pieles y le ponen el hábito de peregrino con todos sus componentes (vv. 785-829). Mediante la pluralización de las instancias que participan en el peregrinaje, Calderón puede escenificar también, como conflicto, la libertad de decisión del hombre que, en Valdivielso, no se dramatizaba como tal, sino que se daba por hecho. En vez de poner de relieve el falso camino y la ciudad de LASCIVIA para acentuar así,

L. Cilveti en la introducción de su edición crítica de *El año santo de Roma*, pp. 16-25. Cito esta edición con el número de los versos.

- 34 Sobre la figuración alegórica de la pieza, véase Gerhard Poppenberg: *Psyche und Allegorie. Studien zum spanischen «auto sacramental» von den Anfängen bis zu Calderón*. München: Fink 2003, pp. 44-48. Actualmente se está preparando una traducción española del libro que saldrá en 2008 en la editorial Reichenberger.
- 35 «Aun por eso, peregrino eres» dice HOMBRE a AMOR (vv. 193-194). En este caso, Calderón aprovecha la semántica más amplia de la voz «peregrino» en el sentido de «raro» para asociar AMOR con las virtudes ayudantes que aparecen en hábito de peregrino.

sobre todo, las consecuencias que conlleva la decisión equivocada, *El año santo de Roma* recibe su potencial dramático especialmente del conflicto de la decisión en sí. Mientras que HOMBRE, gracias también a los argumentos de sus virtudes, consigue primero dominar la inclinación de ALBEDRÍO hacia la posada de LASCIVIA, después lo sigue y se separa, con actitud egoísta, de sus acompañantes, a los que cree poder recuperar más tarde. Como en Valdivielso, el hombre, por haberse decidido mal, tiene que recibir primero una lección de desengaño para volver a encontrar el camino del bien mediante el arrepentimiento y la confesión, pero, al contrario que en Valdivielso, ese arrepentimiento no se indica con el signo exterior de las lágrimas sino que se escenifica como conversión y re inserción en la cadena del bien, como recuperación de un lazo y *re-ligio* con las virtudes perdidas que le vuelven a tender otra vez la mano (vv. 1606-1713). El movimiento interior de la conversión, que en Valdivielso se pone de manifiesto como conmoción emocional en el fluir de las lágrimas, en Calderón se representa como una cadena comunitaria, tanto dialógica como accional. Dinamizando la figuración de las instancias morales del hombre y elaborando la situación de decisión como conflicto intrapersonal que se dramatiza de forma interpersonal, Calderón va un paso más allá en la concepción del peregrinaje en cuanto conversión espiritual y, al mismo tiempo, enriquece la forma dramática del auto.

3. Conversión y cambio de moneda: la economía del auto sacramental

El enriquecimiento de la forma dramática y del contenido conceptual del auto que acabamos de analizar, comparando las piezas de Valdivielso y Calderón que utilizan el concepto de la *peregrinatio*, iba unido con una inversión económica cada vez más excesiva en el montaje del espectáculo. El crecimiento de los gastos para la fiesta aumentó vertiginosamente en las primeras décadas del XVII: entre 1601 y 1631 se puede constatar un aumento de 1.000 a 8.635 ducados, o sea más del 800% en 30 años en la inversión para las fiestas en Madrid.³⁶ Este crecimiento no se debe tan sólo a la inflación de la moneda, sino que es también producto de una creciente espectacularización de la fiesta. Y el hecho de que a partir de 1647 se redujera el número de obras representadas a favor de un aumento de carros, demuestra la importancia que se le daba a la apariencia ornamental y a lo ostentativo de la representación.

Si el auto sacramental tiene que mediar entre la curiosidad mundana y la piedad interior, como sugerimos ya al principio de este artículo, esta creciente espectacularización de la fiesta tenía necesariamente que poner en peligro el equilibrio entre el valor espiritual de la piedad interior y la riqueza material de la ostentación exterior. No me parece casual, por eso, que Calderón refleje el problema econó-

36 Véase Shergold/ Varey: «Autos sacramentales en Madrid hasta 1636», pp. 57-58.

mico ya en un auto temprano como es el *Gran mercado del mundo*.³⁷ El tema teológico central de la pieza es el libre albedrío del hombre y su posibilidad de llegar a la gracia. Para desarrollarlo se utiliza una vez más el motivo del *bivium* y, sobre todo, las parábolas bíblicas de los talentos (san Mateo 25:14-30) y de las diez minas (san Lucas 19:12-27). Aunque la alegoría del mundo como mercado no es nueva, pues Valdivielso, entre otros, ya la había tratado en *Las Férias del alma*,³⁸ lo específico de Calderón es haber desarrollado toda una lógica económica del comercio entre la materialidad e la inmaterialidad que se concreta en el empleo de los talentos, los cuales, finalmente, se convierten en «moneda imaginaria» (v. 966). Henry W. Sullivan ha estudiado con perspicacia este comercio y su relación con el complejo de la culpa espiritual que endeuda al hombre frente a Dios – una deuda que sólo puede ser saldada por el don excesivo del sacrificio de Cristo. En este análisis resalta también la posición ideológica de Calderón en consonancia con las doctrinas de Luis de Molina sobre la gracia y la importancia del libre albedrío y las buenas obras como factor decisivo para convertir la gracia suficiente en gracia eficaz en el concurso entre hombre y Dios³⁹ – en clara oposición con la doctrina de la predestinación, tal y como la mantuvo Calvino.⁴⁰ No quiero añadir aquí nada nuevo a la interpretación de la pieza en sí misma, sino sugerir otra explicación sobre su insistencia en el tema económico que se ha intentado entender como vehículo para una toma de posición ideológica⁴¹ o como reflejo de discusio-

37 La pieza se suele fechar a mediados de los años treinta aunque faltan documentos que atestigüen con seguridad tal datación. Véase Calderón de la Barca: *El gran mercado del mundo*. Ed. Ana Suárez. Kassel: Reichenberger 2003, p.17. Cito de esta edición señalando el número de los versos.

38 Valdivielso: *Teatro completo*. T. I, pp. 329-386.

39 La idea de una doble causalidad, o concausalidad entre Dios y el hombre que colaboran en un *concursum simultaneum* es el fundamento de la ciencia media de Molina. Sobre la posición de Molina y la importancia histórico-cultural de la disputa sobre la gracia en la primera modernidad véase Karlheinz Ruhstorfer: «Sola gratia. Der Streit um die Gnade im 16. Jahrhundert, seine Auswirkungen für die Neuzeit und seine Virulenz in der Gegenwart», en: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126 (2002), pp. 257-268.

40 Véase Henry W. Sullivan: «Imaginería comerciante y diabólica en el auto *El gran mercado del mundo*», en Hans Flasche (ed.): *Hacia Calderón*. X Coloquio Anglogermánico. Stuttgart: Steiner 1994, pp. 165-174. El mismo autor resume la disputa teológica acerca de la gracia que surgió también dentro de las filas del catolicismo y enfrentó al jesuita Miguel de Molina y sus seguidores con el dominicano Domingo Báñez. Sólo mediante la intervención del papa se consiguió cancelar esta disputa sin que se llegara por eso a un acuerdo. *Tirso de Molina & the Drama of the Counter Reformation*. Amsterdam: Rodopi 1976, pp. 28-34. Para la disputa véase además las explicaciones sobre la polémica *de auxiliis* y la Apología de Báñez de Juan Antonio Hevia Echevarría que le sirven de introducción a su traducción española de la obra de Báñez, *Apología de los hermanos dominicos contra la «Concordia» de Luis de Molina*.

41 Parece, sin embargo, que la posición ideológica de Calderón respecto al debate sobre la gracia no es nada clara si se considera el conjunto de su producción teatral. Al menos a esta conclusión llega el estudio de Raymond Borrachina: *El libre Albedrío en ocho Dramas Religiosos de Calderón*. Diss New York University, Ann Arbor: Univ. Microfilms 1980. En cuanto a la cuestión de si Calderón fue molinista o bañecista, constata: «La posición de Calderón no es bastante clara para catalogarle en uno o en otro bando» (p. 29).

nes económicas contemporáneas concretas.⁴² La alegoría del *Gran mercado del mundo* puede entenderse también como una *mise en scène* de la economía que fundamenta el auto en cuanto espectáculo teatral cada vez más costoso. La pieza, al exponerse en su argumento el cambio de talentos en moneda imaginaria, alegoriza y justifica también la inversión del dinero mundano del que se nutre, proveniente muchas veces de las sisas, precisamente sobre carne y otros alimentos⁴³, un dinero que se convierte, con la celebración de la eucaristía, en manjar espiritual y salvífico, de acuerdo con la lógica conversional y sacramental del auto. En vista de la ingeniosa tesis de Jochen Hörisch sobre la evolución de los medios, según la cual el dinero y, más tarde, los nuevos medios electrónicos heredan en la modernidad la función medial que antes había cumplido el sacramento de la eucaristía – la de producir una unión ontosemiológica entre ser y sentido⁴⁴ –, se podría incluso decir que el *Gran Mercado del Mundo* expone la nueva competencia entre dos medios ontosemiológicos y se decide a favor del «viejo» medio de la eucaristía contra la tendencia histórica de la modernidad.

De todas formas, Calderón refleja ya en una fecha relativamente temprana la implicación del auto sacramental en la economía comercial mundana que se manifestó plenamente una década más tarde, cuando el teatro entró en una crisis debido a las prohibiciones que se dictaron en Madrid entre 1644 y 1651 a causa, no sólo de lutos reales, sino también por razones morales.⁴⁵ No es casual que, precisamen-

42 Ana Suárez explica la vinculación de la pieza con los escritos económicos de su momento y, sobre todo, con la discusión sobre la ley de los mayorazgos. Pedro Calderón de la Barca, Pedro: *El gran mercado del mundo*. Ed. Ana Suárez, p. 17-29.

43 Los impuestos sobre la carne y otras comidas, llamadas «sisas» solían ser el principal medio de financiación de la fiesta del Corpus. Para el caso de Madrid véase Shergold/ Varey: *Los autos sacramentales en Madrid en la época de Calderón*, pp. XVII-XXXI. Covarrubias define la sisa en este sentido como «un pecho que se echa sobre las vituallas y provisión de comida». *Tesoro de la lengua castellana*, p. 898. En este contexto, «Pecho» hay que entenderlo como «cierto tributo que se da al rey». *Tesoro de la lengua castellana*, p. 810.

44 Hörisch resume su tesis sobre la base de la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann con estas palabras: «La teoría de los sistemas de Luhmann ha hecho plausible que los medios en general funcionen como «aquellos adelantos evolutivos que se aplican a los puntos de rotura de la comunicación y que tienen la función exacta de transformar lo improbable en probable» [cita de Niklas Luhmann: *Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984, p. 220]. Lo absolutamente improbable y, por eso, el punto de rotura controlada de cualquier comunicación es, no obstante, que el ser tenga sentido y que exista sentido. Esta improbabilidad la transforman la eucaristía, el dinero y los nuevos medios en probabilidad. Y lo consiguen al demostrar intersecciones entre el ser y el sentido: reales (en el caso de la eucaristía), funcionales (en el caso del dinero) o simuladas (en el caso de los medios electrónicos). Estas formaciones ontosemiológicas tienen en común el hecho de lograr su rendimiento ritualmente y de depender de una amplia acreditación» (*Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, p. 14). Hörisch ha desarrollado extensamente su tesis en una trilogía (*Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls – Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes – Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien*) y recientemente la ha resumido en una publicación que muestra la evolución de los medios ontosemiológicos ya incluso visualmente en la solapa del libro, donde, con gran ingenio, se establece una conexión entre una hostia, una moneda y un CD-rom: *Eine Geschichte der Medien. Von der Oblate zur CD-Rom*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

45 Aunque las prohibiciones comenzaron con el luto por la muerte de la Reina el 6 de octubre de 1644, no era ésta la única justificación. La prohibición de 1646 se basó en razones morales

te en estos años, los autos sacramentales se empezaran a representar en los corrales y se entrelazaran, así, directamente con el teatro comercial, ya que el teatro profano, por la presión moral, necesitaba la alianza con el teatro sagrado y su producción de valores inmateriales, su plusvalía espiritual, para hablar en términos económicos. Muy significativo en este sentido es la argumentación con la que la Villa de Madrid se dirigió al Rey tras la prohibición total de los espectáculos, en 1646, para pedir que se permitiera representar los autos sacramentales en los corrales en beneficio de los hospitales:

Señor: La Villa de Madrid diçe que los autos de las fiestas del Santissimo Sacramento deste año se hazen pagandose de las sisas hordinarias donde tienen su consignación y en que contribuye todo el pueblo mediante lo qual y no auerlos podido ber, esta con desconsuelo pues no tiene otro alibio ni fiesta: demas de lo qual las consignaciones de los Hospitales estan tan atrasadas que no se cunplen como se neçesita y lo que se les paga es faltando a pagar censos ynpuestos sobre las sisas. Por todo lo qual suplica a Vuestra Magestad la haga merced de dar liçencia para que los dichos autos se hagan en los corrales por vn mes con que se dara gusto al pueblo y tendra algun aliuiio y sera muy grande por lo que dello se sacara para los Hospitales de que neçesitan y especial[mente] aora el agosto que ay muchos enfermos que ... [hay unas palabras ilegibles] muy grande.⁴⁶

En esta petición se considera al auto sacramental la pieza clave dentro de una economía salvífica y conversional: el dinero que se obtiene de las sisas se invierte en las representaciones de teatro sagrado en los corrales para, con las ganancias de dicho espectáculo, abastecer a los enfermos de los hospitales. El auto deviene así parte del sistema de la producción teatral comercial y asegura la legitimidad de este comercio al garantizar su sentido salvífico. Si el derroche de los gastos en la fiesta cortesana se justifica por su función política de mantener la ilusión y la ficción necesarias de un estado todopoderoso con una riqueza infinita en contraste con el declive económico real de la Corona,⁴⁷ el teatro profano de diversión y sus instituciones necesitaban aliarse al auto sacramental para no parecer una empresa puramente vana. Puede ser que la entrada del auto en el teatro de corrales significara el principio de su fin y una lenta decadencia hasta «morir» finalmente «entre las cuatro paredes del corral», como insinúa José María Díez Borque.⁴⁸ Pero esta vinculación con la economía del espectáculo profano producía también un aumento de riqueza conceptual, necesario si el auto no quería perder su función mediadora entre la piedad interior y la curiosidad de los sentidos. Cuanto más se rela-

por lo que resultó especialmente difícil de alzarla. Véase Shergold/ Varey, «Datos históricos sobre los primeros teatros de Madrid».

46 Shergold/ Varey: «Datos históricos sobre los primeros teatros de Madrid», pp. 292-293.

47 Sobre el derroche de la fiesta cortesana y su función política, véase Miguel Morán Turina: Morán Turina, Miguel: ««Gastamos un millón en quince días». La fiesta cortesana», en *Calderón de la Barca y la España del barroco. Exposición Biblioteca Nacional de Madrid, 16. de junio – 15 de agosto*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales 2000, pp. 111-122.

48 *Los espectáculos del teatro*, p. 245. El proceso de este progresivo encerramiento en el corral lo resume en las páginas 236 y siguientes, basándose en sus propias investigaciones y los documentos de Shergold y Varey.

cionaba el auto con la curiosidad mundana, tanto más importante era para su economía conversional «enriquecer» la *mise en scène* del asunto eucarístico con argumentos y conceptos dramáticos cada vez más complejos para equilibrar, así, el balance entre inversión material y producción de valores inmateriales. Si el paso de Valdivielso a Calderón se caracteriza por tal enriquecimiento conceptual, como queríamos comprobar de forma paradigmática con el concepto de peregrinación, se debe seguramente y sobre todo al «genio» dramático de este último. Pero, en vista de la economía conversional que fundamenta el auto, este genio era de alguna forma necesario si se quería «salvar» la credibilidad del mensaje salvífico. Sin Calderón, la función mediadora del auto se hubiera quebrado ya mucho antes y no habría sido más que la repetición del mismo dogma en una forma cada vez más espectacular y, precisamente por eso, cada vez menos creíble.

Bibliografía

- Augustinus, Aurelius: *Confessionum libri tredecim*. En: *Corpus Agustinianum Gissense*. Ed. Cornelius Petrus Mayer. Basel: Schwabe 1996 (CD-Rom).
- Báñez López, Domingo: *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina* (1595). Ed. Antonio Hevia Echevarría. Oviedo: Pentalfa Ediciones 2002.
- Bunyan, John: *The Pilgrim's Progress* [1678 – 1684]. Ed. Roger Sharrock. London: Penguin Books 1987.
- Calderón de la Barca, Pedro: *El año santo de Roma*. Ed. Ignacio Arellano/ Angel L. Cilveti. Kassel: Reichenberger 1995.
- Calderón de la Barca, Pedro: *El gran mercado del mundo*. Ed. Ana Suárez. Kassel: Reichenberger 2003.
- Contreras, Jerónimo de: *Selva de aventuras*. Ed. Miguel Ángel Teijeiro Fuentes, facsímil de la edición de 1565. Zaragoza: Diputación de Zaragoza 1991.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de: *Tesoro de la lengua castellana o española*. Ed. Felipe C. R. Maldonado. Madrid: Castalia²1995.
- Deutsches Wörterbuch*. Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Frankfurt am Main: Zweitausendeins 2004 (CD-Rom).
- Luther, Martin: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Böhlau 1883ss.
- Mendes Pinto, Fernão: *Peregrinação*. Ed. José Manuel Garcia, facsímil de la edición de 1614. Maia: Castoliva 1995.
- Mandeville, John: *Die Reisen des Ritter John Mandeville durch das Gelobte Land, Indien und China*. Ed. Dr. Theo Stemmler. Stuttgart: Steingrüben 1966.

- Mandeville, John: *Libro de las maravillas del mundo de Juan de Mandevilla*. Ed. Pilar Liria Montañés. Zaragoza: Caja de Ahorros de Zaragoza 1979.
- Valdivielso, José de: *Teatro completo*. Ed. Ricardo Ariás y Robert V. Piluso. Madrid: Isla 1975.
- Villalba y Estaña, Bartholomé de: *El peregrino curioso y Grandezas de España*. Ed. Pascual de Gayangos. T. I-II. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles. 1886-1889.
- Arellano, Ignacio/ Duarte, J. Enrique: *El auto sacramental*. Madrid: Laberinto 2003.
- Ariás, Ricardo: «Reflexiones sobre *El peregrino* de José de Valdivielso», en: *Critición* 56 (1992), pp. 147-160.
- Ariás, Ricardo: «Las Lágrimas en el Teatro de Valdivielso (1565-1638)», en: *Iberoromania* 53 (2001), pp. 9-24.
- Arribas Briones, Pablo: *Pícaros y Picaresca en el camino de Santiago*. Burgos: Librería Berceo ³1999.
- Barrachina, Raymond: *El libre Albedrío en ocho Dramas Religiosos de Calderón*. Diss New York University, Ann Arbor: Univ. Microfilms 1980.
- Bess, Jennifer: *Remodeling Eden in Early Modern Travel Narratives, Science and Poetry*. Diss. Michigan, Ann Arbor: Univ. Microfilms 1995.
- Deffis de Calvo, Emilia I.: *Viajeros, peregrinos y enamorados. La novela española de peregrinación del siglo XVII*. Barañáin: Eunsa 1999.
- Díez Borque, José María: *Los espectáculos del teatro y de la fiesta en el Siglo de Oro*. Madrid: Laberinto 2002.
- Dünne, Jörg: «Pilgerkörper – Pilgertexte. Zur Medialität der Raumkonstitution in Mittelalter und früher Neuzeit», en Jörg Dünne/ Hermann Doetsch/ Roger Lüdeke (eds.): *Von Pilgerwegen, Schriftspuren und Blickpunkten. Raumpraktiken in medienhistorischer Perspektive*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, pp. 79-97.
- Gewecke, Frauke: *Thematische Untersuchungen zu dem vor-calderonianischen auto sacramental*. Genève: Droz 1974.
- González Rovira, Javier: *La novela bizantina de la Edad de Oro*. Madrid: Gredos 1996.
- Greenblatt, Stephen: *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*. Oxford: Clarendon Press 1991.
- Hahn, Juergen: *The Origins of the Baroque Concept of Peregrinatio*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press 1973.
- Harms, Wolfgang: *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*. München: Fink 1970.

- Hörisch, Jochen: *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Hörisch, Jochen: *Eine Geschichte der Medien. Von der Oblate zur CD-Rom*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.
- Kuntz, Paul G.: «Augustine: From Homo Erro to Homo Viator», en Leonard J. Bowman (ed.): *Itinerarium: The Idea of Journey. A collection of papers given at the Fifteenth International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, Michigan, May 1980*. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1983, pp. 34-53.
- Mayer, Cornelius «Peregrinatio bei Augustinus», en Xenja von Ertzdorff/ Dieter Neukirch (eds.): *Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und der frühen Neuzeit*. Amsterdam: Rodopi 1992, pp. 69-80.
- Menéndez Pidal, Ramón: «Serranilla de la Zarzuela», en: *Studi Medievali II* (1905), pp. 263-270.
- Morán Turina, Miguel: ««Gastamos un millón en quince días». La fiesta cortesana», en *Calderón de la Barca y la España del barroco. Exposición Biblioteca Nacional de Madrid, 16. de junio – 15 de agosto*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales 2000, pp. 111-122.
- Oberlander, Barbara J.: *The Autos Sacramentales of Jose de Valdivielso: Their Dramatic Theory*. Diss., Ann Arbor: Univ. Microfilms 1970.
- Poppenberg, Gerhard: *Psyche und Allegorie. Studien zum spanischen «auto sacramental» von den Anfängen bis zu Calderón*. München: Fink 2003.
- Ruhstorfer, Karlheinz: «Sola gratia. Der Streit um die Gnade im 16. Jahrhundert, seine Auswirkungen für die Neuzeit und seine Virulenz in der Gegenwart», en: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126 (2002), pp. 257-268.
- Schreiner, Klaus: «*Peregrinatio laudabilis* und *peregrinatio vituperabilis*. Zur religiösen Ambivalenz des Wallens und Laufens in der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters» en Herwig Wolfram (ed.): *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau 8. Oktober 1990*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 1992, pp. 133-163.
- Shergold, Norman D./ Varey, John E.: «Autos sacramentales en Madrid hasta 1636», en: *Estudios escénicos* 4 (1959), pp. 51-98.
- Shergold, Norman D./ Varey, John E.: «Datos históricos sobre los primeros teatros de Madrid: prohibiciones de autos y comedias y sus consecuencias (1644-1651)», en: *Bulletin Hispanique* LXII:3 (1960), pp. 286-325.
- Shergold, Norman D./ Varey, John E.: *Los autos sacramentales en Madrid en la época de Calderón 1637-1681. Estudio y Documentos*. Madrid: Ediciones de Historia, Geografía y Arte 1961.

- Sullivan, Henry W.: *Tirso de Molina & the Drama of the Counter Reformation*. Amsterdam: Rodopi 1976.
- Sullivan, Henry W.: «Imaginería comerciante y diabólica en el auto *El gran mercado del mundo*», en Hans Flasche (ed.): *Hacia Calderón. X Coloquio Anglogermano*. Stuttgart: Steiner 1994, pp. 165-174.
- Urzáiz Tortajada, Héctor: *Catálogo de autores teatrales del siglo XVII*. T. I-II. Madrid: Fundación universitaria española 2002.
- Valbuena Prat, Ángel: *Historia del teatro español*. Barcelona: Noguer 1956.
- Wolfzettel, Friedrich: *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit du voyage en France, du moyen âge au XVIII^e siècle*. Paris: PUF 1996.
- Zacher, Christian K.: *Curiosity and Pilgrimage. The literature of discovery in fourteenth Century England*. Baltimore/ London: John Hopkins Univ. Press 1976.