Folklore, referencias histórico-sociales y trayectoria narrativa en la prosa castellana del Renacimiento

De Pedro de Urdemalas al "Viaje de Turquía" y al "Lazarillo de Tormes"

Augustin Redondo
Université de la Sorbonne Nouvelle

Los humanistas castellanos de la época de Carlos V manifiestan un *interés nuevo por el universo folklórico*, en relación con una concepción, *nueva* también, del hombre y de la literatura, la cual depende, asimismo, de un *nuevo* contexto histórico-social.

Es necesario pues que evoquemos primero, aunque con brevedad, las modalidades y las características de estos cambios.

El rápido desarrollo de las ciudades de Castilla, en plena expansión en la primera mitad del siglo XVI, ha provocado el afán de aristócratas, burgueses y letrados por un género de vida urbana más cómoda y refinada, que empalma con la vida de corte.

La *urbanitas* supone, de tal modo, una modificación de las mentalidades y la formación de un hombre diferente, moldeado por *Il Cortegiano* de Castiglione. Supone también nuevas formas de sociabilidad que estriban en los primores de la conversación, como lo subraya Antonio de Guevara, ese fervoroso cortesano, en la primera parte de sus *Epístolas familiares*, publicada en 1539 (Guevara 1950: 227, 278). Esta forma expresiva de la *humanitas* necesita ciencia y además *gracia y donaire*. Así lo ponen de relieve no sólo un experimentado palaciego como Castiglione sino un estudioso como Cristóbal de Villalón, al planear la formación de un "escholástico", hacia mediados del siglo XVI (Villalón 1967: 218).

El ideal del Renacimiento es pues – lo recordaba últimamente Antonio Prieto (1986: 17) – un *vir doctus et facetus*. Pero como se indica en *El Cortesano* – seguimos la traducción de Boscán publicada en 1534 – "las reglas que sirven para el hablar sirvan para el escribir" (Castiglione 1942: 68). ¿El escribir? Se trata de la prosa, y esencialmente de las epístolas, de esas cartas-coloquios de tono desenfadado que son el antecedente directo de la fórmula autobiográfica del *Lazarillo de Tormes*. Se trata también, y de manera complementaria, de los diálogos renacentistas que, remedando el modelo clásico, difundido por el humanismo del Norte con Erasmo y por el humanismo italiano, tanta importancia alcanzan en la Castilla del Renacimiento.

Estas relaciones entre oralidad y escritura, entre epístola y diálogo, por fin entre sustancia y donaire, en el contexto histórico-social de la primera mitad del siglo XVI, las recalca Juan de Valdés al principio de su *Diálogo de la lengua*, de los años 1535 (Valdés 1953: 5). De ahí que los *dicta et facta* de los hombres ilustres de la Antigüedad (con los *Apotegmas* de Plutarco y Erasmo al frente), tan frecuentemente recogidos, sean los que están llenos de "alta filosofía" pero asimismo los que son graciosos. Y para ajustarse a los consejos de Pontano en su *De sermone* (capítulo "*De*

urbanis et facetis") (Pontano 1954: lib. I, cap. XII), se multiplican entonces las misceláneas como las de Pedro Mexía y los cartapacios de facecias. El modelo de éstos fue el *Liber facetiarum* de Poggio, cuyo título adopta Luis de Pinedo. Las colecciones que se van constituyendo, desde las de Timoneda hasta la de Santa Cruz de Dueñas abarcan elementos muy diversos, que pertenecen a géneros diferentes. Los colectores toman en cuenta una doble tradición: escrita por una parte, oral y muchas veces folklórica por otra.

No hay que olvidar, en efecto, el interés que, con una óptica "nacionalista" favorecida por la emergencia europea de la Castilla del Renacimiento, manifiestan los humanistas españoles por las formas vernáculas de la sabiduría popular, a partir sobre todo de los años 1520-1530. Frente a los *Adagios* de Erasmo, están los refranes castellanos "tomados – indica Juan de Valdés – de dichos vulgares, los más dellos nascidos y criados *entre viejas tras del fuego, hilando sus ruecas*" (Valdés 1953: 15). No es pues la autoridad de los Antiguos la que sirve de referencia en este caso, sino la del pueblo, la de "esas viejas que hilan tras el fuego", como se mencionaba en el refranero atribuido al marqués de Santillana, cuya primera edición se remonta por lo menos al año 1508. No se trata de negar el amor por la cultura erudita, sino de subrayar el interés nuevo por la cultura popular a través de sus manifestaciones lingüísticas: "lo mejor que los refranes tienen – nota Juan de Valdés – es ser nascidos en *el vulgo*" (Valdés 1953: 15).

Basta con leer las cartas dirigidas por Hernán Núñez a Jerónimo Zurita, a partir de 1545, acerca de la colección de proverbios que está constituyendo, para darse cuenta de que una verdadera pasión por los refranes – él habla de *locura* (Ustarroz y Dormer 1878: 615) – se ha apoderado del Comendador griego. Es la que experimentan también el doctor Francisco de Espinosa, Sebastián de Horozco y Juan de Mal Lara.

Esta nueva atención prestada por los humanistas al universo folklórico la ilustran asimismo las *Relaciones topográficas*. Se trata de esa gran encuesta de carácter geográfico, económico y demográfico esencialmente, que, por orden de Felipe II, se verifica entre los años 1575 y 1580 por los pueblos de Castilla y hay que recordar que, a pesar del desarrollo de las urbes, en ellos vive el 80 % de la población castellana. Entre las preguntas dirigidas a los ancianos del lugar – verdadera memoria colectiva de la comunidad rural – e ideadas probablemente por el humanista Ambrosio de Morales, que ocupa el cargo de cronista real, figura una muy significativa:

> "[Se declaren y digan] las personas señaladas en letras o armas, o en otras cosas buenas o malas que haya en dicho pueblo, o hayan nascido o salido de él, con lo que se supiese de sus *hechos y dichos, y otros cuentos graciosos* que en los dichos pueblos haya habido" (*Relaciones de Ciudad Real* 1971: XVIII).

La mención de los dichos y hechos de los hombres señalados de la comunidad campesina por una parte, la de los cuentos graciosos de los pueblos por otra, nos sitúa de lleno dentro de la corriente que vamos evocando y al mismo tiempo dignifica la materia folklórica. Y como era de esperar, en varias partes de la encuesta aparecen

evocaciones de esas personas y de esos cuentos, a pesar de la sobriedad de la mayoría de las contestaciones.

La cultura oral, y más precisamente el folklore, alimenta pues no sólo la agradable conversación de los hombres del Renacimiento sino también, de manera directa o indirecta, esas epístolas y esos diálogos que escriben los humanistas. Es lo que subraya el autor de la *Carta de las setenta y dos necedades* (compuesta en la primera mitad del siglo XVI) al referirse a las consabidas "viejas":

> "¿Quién, una vez a lo menos en la semana, aunque viva sobre aviso, si quiere *contar novelas* o *cuentos*, o *decir donaires*, o *relatar historias*, no se atreve a alegar por sí: 'como dijo el otro' o 'cómo dijo la vieja'?" (1964: 226a).

Y al intentar definir donosamente quién es la vieja, remite al universo de los cuentos y leyendas populares:

> "La vieja chismera [...] es la mora encantada que duerme todo el año y recuerda la mañana de San Juan, y hay *rústicos* honrados que afirman que la vieron hogaño, antes que saliese el sol, a una fuente" (1964: 226b).

Como lo ha indicado Maxime Chevalier (1978: 77 ss.), es incuestionable que el folklore (y más directamente el cuento oral), utilizado con una finalidad placentera y hasta jocosa, ha desempeñado un papel importante en la elaboración de numerosos textos literarios del Renacimiento.

Pero, superando el entretenimiento al uso, los escritores más audaces y novadores han sabido, hacia mediados del siglo XVI, utilizar la materia folklórica de una manera distinta, sirviéndose del sistema de representaciones que implicaba y sin olvidar la *lección* que les proporcionaba, para entroncarla con las realidades histórico-sociales contemporáneas. Frente a un contexto desfavorable – el que ha de corresponder a la Contra-Reforma –, dominado por la ideología tradicional y represiva de los grupos dominantes, y en particular de la Institución eclesiástica y de la Inquisición, esos espíritus libres, valiéndose de las formas y temas folklóricos (y especialmente de los personajes folklóricos), que significaban amenidad y aparentemente restaban audacia a su intento, han sido capaces de *inventar* – concepto clave del Renacimiento, como lo ha puesto de relieve José Antonio Maravall (1966: 59 ss.) – un contenido semántico diferente que traduce el impulso de reformar el mundo degradado que les rodea, lo que les ha conducido muchas veces a modificar la trayectoria narrativa inicial. Desde este punto de vista, dos de las obras maestras del Renacimiento castellano, anónimas ambas, el *Viaje de Turquía* y el *Lazarillo de Tormes*, nos parecen muy significativas y pueden servir para ilustrar lo que vamos diciendo. Aunque no del mismo modo, emplean una y otra la técnica autobiográfica y corresponden a las dos modalidades literarias evocadas anteriormente: el diálogo y la carta-coloquio. Quisiéramos exami-

narlas con el enfoque que acabamos de definir, empezando por el *Viaje*, ya que el estudio del personaje principal, Pedro de Urdemalas, ha de facilitarnos el del *Lazarillo*. Sin embargo, tenemos que decir de antemano que, por falta de tiempo, centraremos principalmente nuestro estudio en el personaje de Pedro y que, por lo que hace al *Lazarillo*, sólo adelantaremos unas cuantas ideas generales y direcciones de investigación.

El *Viaje de Turquía*, por el cual se interesó tanto Marcel Bataillon (1958; 1966: 669-692), es uno de los frutos mejor logrados, en lengua castellana, del humanismo erasmista. Se debió de redactar entre 1553 y 1557 y no se publicó hasta el siglo actual. Sabido es que un clérigo embaucador, Juan de Voto a Dios, y su compañero Matalascallando mantienen una plática con un antiguo condiscípulo suyo de la Universidad de Alcalá, Pedro de Urdemalas, el cual regresa de Turquía donde ha sido cautivo y se ha hecho médico. Pedro cuenta a sus interlocutores las peripecias de su cautiverio y de su fuga y salen a relucir en la obra bastantes críticas acerca de las instituciones y de la religión españolas.

No obstante, para expresar tales críticas que, en la época anterior, el erasmismo había expuesto más de una vez con gravedad, el autor del *Viaje* maneja la ironía. Sirviéndose del folklore, ameniza el relato, lo que le da la posibilidad de decir crudas verdades, disfrazándolas con la máscara del donaire. ¿No había hecho lo mismo el Erasmo del *Elogio de la locura* y de los *Coloquios*? En particular, el autor de nuestro diálogo echa mano de los consabidos cuentecillos, pero este empleo no representa ninguna novedad con relación a las prácticas literarias de sus contemporáneos.

Lo que sí merece la atención es que los tres interlocutores del coloquio llevan nombres folklóricos. Y no tenemos que olvidar algo fundamental: según las teorías platónicas ampliamente difundidas en el Renacimiento y según la tradición judeo-cristiana, el nombre es un *signo*. Es lo que indica fray Luis de León en *Los nombres de Cristo*, al escribir: "el nombre es como imagen de la cosa de quien se dice" (1959: 398) y algo parecido apunta Correas en su *Vocabulario de refranes*: "el nombre sigue al onbre" (1967: 90b). Es decir que existen relaciones estrechas, para los hombres del siglo XVI, entre la onomástica y la manera de portarse y obrar. Es necesario comprender pues por qué escogió el autor tales apelativos folklóricos, lo que esto supone con arreglo al contexto histórico-social y examinar cómo utiliza y modifica la trayectoria predeterminada de los personajes, o sea cómo, a partir del folklore, inventa una semántica nueva y un recorrido narrativo diferente.

Si de engaños y burlas se trata, los Españoles del siglo XVI piensan en seguida en *Pedro de Urdemalas*. Por consiguiente, es indispensable que pongamos de relieve las características folklóricas de este personaje, aunque no sea más que a grandes rasgos, pero incluyendo en ellas una serie de aportaciones nuevas.

Como lo apunta Correas a principios del siglo XVII, Pedro es efectivamente uno de esos nombres que han cobrado mala fama ya que significa "taimado, vellako i matrero" (1967: 41b). Se han incorporado al folklore de Pedro unas cuantas particularidades de su santo patrono, quien ha negado o engañado al Señor. Y en varios cuentos populares españoles que pertenecen al ciclo de Pedro de Urdemalas, San

Pedro, que acompaña a Cristo en algunos de esos viajes míticos y cíclicos por tierra (sobre los cuales corrían varias leyendas) no se porta siempre muy bien – en particular se emborracha – ni siempre sale bien parado, como ello aparece en varios cuentos recogidos por ejemplo por Espinosa (1923-1926: 170) y por Cortés Vázquez (1979: 56-58). Paralelamente, unas cuantas historietas del siglo XVI, al jugar con las palabras del texto bíblico, lo presentan como lujurioso, lo que ha causado procesos inquisitoriales, algunas veces, contra los que las contaban. He aquí por ejemplo lo que había dicho uno de estos procesados, condenado por el tribunal de Granada en 1588:

> "Dixo que quería dezir un quento [...] y es que San Pedro hera muy amigo de mugeres y que dava en quantas topava y que un día estava con una muger y pasó Jesuchristo por allí y le dixo: '¿qué hazes Pedro?' y que San Pedro le respondió: 'Señor, multiplico' o 'multiplicar', una de estas dos palabras, y que Jesuchristo le dixo: 'acaba o haz presto'" (García Fuentes 1981: 386-387).[1]

Ya se comprenderá por qué en el folklore gallego San Pedro tiene a la madre en el infierno, aunque después ésta consiga abandonar el fuego eterno (González y Fernández Valdés 1977: 150).

Tampoco es extraño que Pedro sea el tipo mismo del mozo diabólico, andariego, astuto y ruin. Así lo presentan varios refranes recogidos por Pedro Vallés, Hernán Núñez, Francisco dé Espinosa, etc, en la primera mitad del siglo XVI:

- Ni mula mohina, ni moça Marina, ni poyo a la puerta, ni abad por vezino, ni moço Pedro en casa
- Pedro, con tí poco medro
- Ruyn por ruyn, estáte Pedro en casa
- Tanto es Pedro de Dios que no le medra Dios".[2]

Es tan agudo y malicioso que no puede sino *urdir* tretas diabólicas, es decir "bermejas", como escribe Juan del Encina, a finales del siglo XV (1928: fol. LV vº). Por eso indica un proverbio apuntado por Pedro Vallés y por el Comendador griego: "Allá va Pedro a parar lazos" (Vallés 1549: fol. aiiirº; Núñez 1555: fol. 5 rºb). Claro está que no puede ser de Dios sino del demonio y es lo que atestigua una vez más el folklore gallego en que Pedro designa al diablo en diversas expresiones (González y Fernández Vallés 1977: 149-150). Recuérdese también que Pedro Botero es Satanás. Por ello ha cobrado el sobrenombre de "Urdemalas" (o de "Malas Artes") y puede escribir Correas: "de Pedro de Urdemalas andan kuentos por el vulgo de ke hizo muchas tretas y burlas a sus amos i a otros" (1967: 467 a-b).

El recorrido folklórico de este personaje (que había intentado delinear Irma Cuña en 1964) se caracteriza de tal modo por un sin fin de posibilidades de transformaciones y de actividades que le dan la ocasión de lucir su astucia y su malicia para triunfar, por el engaño y la burla, de su amo, a veces tan malo como él – "Tan ruyn es Pedro como su amo" advierte un refrán de la colección de Espinosa (1968: 184) – o

de otras personas con las cuales sostiene un verdadero duelo, como lo ilustran los cuentos reunidos por Aurelio Espinosa (1923-1926: nº 163 ss.). En estos cuentos, Pedro de Urdemalas logra siempre vencer a su adversario y éste puede ser el demonio (o el que le sustituye, ogro o gigante). Así demuestra que "un punto sabe más que el diablo".

Pedro de Urdemalas viene a ser un verdadero Proteo – él mismo se define de tal manera en la comedia cervantina que lleva su nombre (Cervantes 1918: 211) –, como también lo es Guzmán de Alfarache y el pícaro en general, que tanto le debe a nuestro personaje. Es, además, el que permite la subversión, la transformación del orden establecido.

Atando cabos y utilizando las obras de Cervantes, Lope de Vega, Salas Barbadillo y Diamante, en las cuales aparece, podemos darnos cuenta de que la trayectoria de este Proteo supone unas cuantas ocupaciones básicas y humildes, que se van repitiendo: mozo de ciego, mozo de mulas, mendigo.[3] Por otra parte, su agudeza diabólica - "espíritu claro y sutil" escribe Cervantes y repite Salas Barbadillo en el título de su obra – le permite aprender fácilmente las oraciones, saber leer y escribir y hasta ser estudiante. Lo que le caracteriza asimismo es que se dedica muchas veces a actividades relacionadas con el mundo religioso, lo que ilustra hoy en día el folklore chileno de Pedro de Urdemalas (Laval 1925: 14-43)[4] o el folklore brasileño de Pedro Malasartes (Rodríguez García 1985: 248, 249), en que se vale de dichas actividades para llevar a cabo sus burlas y sus robos. Pues algo semejante pasa en las obras del Siglo de Oro a los cuales nos referimos ya que en ellas aparece como niño de la doctrina que roba las limosnas, clérigo o ermitaño estafador, cuestor embaucador que pide para las ánimas o la redención de cautivos. [5] Esta última particularidad no deja de hacer pensar en uno de los textos más antiguos en que se le nombra, la *Égloga o farsa del nacimiento de Nuestro Redemptor Jesu Christo* de Lucas Fernández, publicada en 1514. En efecto, dos pastores ven llegar a un ermitaño y se temen que tenga intención de "gallofear" o sea de sonsacarles comida y dinero. El primero lo define entonces como "echacuervo o buldero de cruzada" y el segundo como "Pedro de Urdemalas" (Fernández 1929: fol. Dii vºb).

Por fin, los refranes recogidos por Pedro Vallés y Hernán Núñez ponen de relieve que Pedro, siguiendo el ejemplo del San Pedro popular al cual nos hemos referido, siente cierta afición por las mujeres:

> "– Moças, cerrá las puertas, que Pericote anda sin sueltas
> – Pícame, Pedro, y yo que lo quiero
> – Pícame, Pedro, que nao me vea miña mai
> – Quando Marta hila y Pedro devana todo es nada
> – Todo es menester quando Marta hila y Pedro devana".[6]

No hay que perder de vista que Pedro es el *tejedor* – como ha de recordarlo Salas Barbadillo (1620: fol 1 rº) – pues las *urde* malas. Y todo el vocabulario relacionado con el *hilar* y el *tejer* es un vocabulario "marcado", que en un contexto adecuado toma un valor erótico, y así puede verse a las claras por ejemplo a través del libro *Poesía*

erótica del Siglo de Oro, publicado por Alzieu, Jammes y Lissorgues. Es necesario tener presente, asimismo, que Marta la hilandera es un ser ambivalente que remite no sólo a Santa Marta (la buena) sino a Marta la mala, invocada en los conjuros amatorios del siglo XVI:

> Marta, Marta,
> a la mala digo,
> que no a la santa:
> a la que por los aires anda,
> a la que se encadenó
> y por ella nuestro padre Adán pecó,
> y todos pecamos [...],
> la que descasas casados,
> la que juntas los amancebados...
> (Cirac Estopañán 1942: 131-132).

Y Pedro de Urdemalas aparece en efecto como el mujeriego en el folklore chileno, por ejemplo (Laval 1925: 16-17, nº IV).

Cuando por fin a Pedro le casan, no puede ser sino con una moza tan ruin como él: *Marihuela*. Es lo que indica un refrán recogido por el Comendador griego: "Casaron a Pedro con Marihuela, si ruyn es él, ruyn es ella" (Núñez 1555: fol 23 rºa), proverbio que Mal Lara comenta de la manera siguiente: "... De las mañas de Pedro diremos en su lugar, y de Marihuela, dize un refrán: 'Bien sé que me tengo en mi hija Marihuela'" (1568: fol. 62 vº).

Es esta tradición folklórica la qué conoce perfectamente el autor del *Viaje*, de modo que Pedro de Urdemalas debiera de habérsele impuesto para evocar una serie de estafas, *y particularmente los embaucamientos relacionados con la religión*, como será por ejemplo el caso en la comedia cervantina. En un principio, parece que el escritor sigue efectivamente la pauta del folklore: Pedro llega *disfrazado*, con un mal vestido de *monje* griego, con una barbaza de *ermitaño* y aparenta ser uno de esos peregrinos que, dirigiéndose hacia Santiago, van *mendigando* por el camino francés. Tiene tan pésimo aspecto que Mata y Juan lo identifican en seguida como el *diablo*, como un ser venido del Más Allá. Al verlo, el primero emplea, deformándola, la fórmula ritual: "Vade retro, Satanás" (p. 106)[7] y añade poco después: "Bien decía yo que éste era el diablo" (p. 108). Paralelamente, el segundo habla de "cosa mala" (= fantasma) y de "diablo" (p. 109). Pero esta definición del personaje como un ser demoníaco aparecerá luego muy pocas veces y más bien a modo de referencia de carácter general (cf. pp. 296, 479).

Por otra parte, la filiación que presenta el héroe desde los albores de la obra, cuando se refiere a "mi madre Maricastaña", lo inserta en la misma tradición folklórica ya que Maricastaña es la madre de todos los cuentos pues remite al "illud tempus" del mito en que, como lo escribe Correas, "hablavan los animales i las aves i aun peñas i montes i árboles" (1967: 744a). Pero también hay que notar que todos los

hipocorísticos de María (de Mariquita a Marimontón, pasando por Marihuela) que encierran los refraneros de Pedro Vallés y Hernán Núñez sirven para designar a mujeres de no muy buena reputación, de manera que una Maricastaña no será sino una tretera si nos fijamos en el viejo proverbio apuntado ya en la Edad Media: "Mañas hay como castañas" (O'Kane 1959: 154 b) y recogido por Francisco Espinosa bajo otra forma: "Muchas mañas hay en castañas" (1968: 74). Maricastaña es pues la madre que le cuadra perfectamente a un Pedro de Urdemalas. Y si éste es del linaje del San Pedro popular que hemos evocado – "hijo de la piedra" dice Cervantes, jugando con las palabras (1918: 139) – no puede ser sino hijo putativo, como lo subraya un refrán del *Vocabulario* de Correas: "Kada uno es hijo de su padre i Pedro de su madre" (1967: 376 a). Por ello podrá decir Mata que Pedro de Urdemalas es "hijo de partera, primo de barbero y sobrino de boticario" (p. 177), no sólo porque se hace médico sino porque las parteras tenían muy mala fama por ser andariegas – así lo dice un refrán que se refiere a las comadres (Núñez 1555: fol. 26 v^{o}; Correas 1967: 430 a) – y transformarse en verdaderas Celestinas, según lo escriben Gonzalo Fernández de Oviedo en sus *Quinquagenas* y Eugenio de Salazar en una de sus cartas.[8] Y asimismo barberos y boticarios tenían una reputación pésima: es lo que ponen de relieve la paremiología y el doctor Laguna en su *Dioscórides*.[9]

De las características folklóricas de Pedro de Urdemalas, el autor ha conservado las andanzas y la inventiva del héroe, esa capacidad que le permite cambiar de lugar, de actividad y de traje pues será sucesivamente estudiante, soldado, cautivo, médico, peón de albañil, médico otra vez, camarero del bajá, monje griego y peregino y pasará por Turquía, Grecia, Italia y Francia antes de volver a España. Sobre ello insiste Mata al principio de la obra, al referirse a Pedro: "Es él amicíssimo de *nuebos trajes* y *invenciones*" (p. 111).

Pero no es ninguna casualidad si la profesión con la cual el héroe va a tener más éxito durante su cautiverio y gracias a la cual va a poder salir de apuro es la de médico. Es que San Pedro es uno de esos santos curanderos invocado contra diversas enfermedades, como lo señala Louis Réau (1958-1959, 3: 1082). Y en efecto, en uno de los cuentos del ciclo de Pedro de Urdemalas, San Pedro, compañero de Jesús, se viste de médico e intenta resuscitar a una mujer muerta (Espinosa 1923-1926: nº 170). Además, en el folklore portugués, Pedro Malasartes viene a ser médico algunas veces, y en uno de los cuentos correspondientes, ello es posible porque se sirve de un libro que tiene (Leite de Vasconcellos 1966: 441-442, nº 660), lo que le pasa también al héroe del *Viaje* (p. 146). Por otra parte, no hay que olvidar que un refrán recogido por los diversos paremiólogos del siglo XVI afirma: "Con lo que Pedro sana, Domingo adolece".[10] Si se le da un sentido activo al verbo *sanar*, Pedro se transforma en médico. Esta tradición es la que sigue Cervantes ya que el doctor que se opone a que Sancho pueda comer lo que le apetece, cuando está de gobernador de la ínsula Barataria, se llama significativamente *Pedro Recio de Agüero* (Redondo 1978: 64). Por fin, y dejando de lado el problema de la autoría del diálogo, atribuida por Marcel Bataillon a un médico, el doctor Laguna (Bataillon 1958), otra razón, unida a las actividades de los discípulos de Juan de Dios, en relación con el contexto de los años 1553-1557 – ya lo veremos –, puede explicar la transformación a la cual nos referimos.

El escritor no olvida las tretas del personaje folklórico pues alude en varias ocasiones a sus "*ardides*" (pp. 170, 264), a sus "*astucias*" (p. 204), a su "*habilidad*" (p. 379), a sus "*mentiras*" (pp. 204, 338), a su capacidad de "*urdir*" y de "*tejer*" (pp. 173, 204, 264). Asimismo, la agudeza que caracteriza al Pedro de Urdemalas del folklore y que posee también el personaje del *Viaje* le da la posibilidad, cuando está entre los Turcos, de adaptarse rápidamente a todas las situaciones, de vencer las dificultades, de aprender la ciencia médica y varias lenguas. Como el personaje folklórico, es él quien triunfa de sus adversarios: es el caso, por ejemplo, con los médicos judíos (p. 208). Su ingenio de "agudo hablador", según la fórmula cervantina (Cervantes 1918: 218), le permite, en el coloquio, dominar a sus interlocutores, con mucha gracia e ironía, según la técnica de la facecia.

No obstante, el Pedro que ha vuelto a España no es el que corresponde a la primera visión que tenemos de él (máscara ésta que permite despistar al lector para que la ruptura aparezca con más fuerza). Efectivamente, ya no es el burlador, el embaucador, ese hombre que "empleaba mal" – o sea diabólicamente – la habilidad que tenía" (p. 379), según lo dicho por Juan para definir al compañero que había salido de Alcalá. Los peligros y los sufrimientos que ha conocido entre los Turcos, por pertenecer al mundo cristiano, han sido para él pruebas iniciáticas que han creado las condiciones de un cambio radical. Pedro se ha despojado del viejo ser diabólico y se ha transformado en un hombre nuevo que ha descubierto "la teología de Christo, que es el Nuevo Testamento" (p. 321), como lo dice él mismo. *Se ha convertido* en un cristiano auténtico, que ha alcanzado un cristianismo acendrado, en espíritu, sin formalismos, formulismos ni ceremonias inútiles. Esta transformación fundamental modifica completamente las perspectivas folklóricas e invierte la trayectoria narrativa predeterminada por ellas. El cambio del personaje es tan evidente que Mata se da cuenta de él rápidamente:

> "En verdad que venís tan *trocado* que dudo si sois vos. Dos horas y más ha que estamos parlando y no se os ha soltado una palabra de las que solíais sino todo sentencias llenas de philosophía y religión y themor de Dios" (p. 123).

Pedro es pues el que va a expresar la doctrina erasmista del autor (Bataillon 1966: 689 ss.). Gracias a la técnica autobiográfica (Ortolá 1983: 32-37) – la que le ha enseñado Lázaro de Tormes – puede, del punto de vista que es ahora el suyo, decir las verdades para el bien de la república cristiana, al reflexionar agudamente sobre la realidad histórica de la Turquía y de la España de mediados del siglo XVI, sobre las costumbres y comportamientos de los Turcos (o Griegos), acerca de los cuales tiene buena información (Mas 1967: I, 136 ss.) ya que, según sus afirmaciones, los ha observado como testigo de vista (pp. 90, 175, etc). Puede de tal modo confrontar el universo turco con el español. Y a pesar de los defectos que atribuye a los Otomanes, la oposición que establece entre *allá* (el imperio de Constantinopla) y *acá* (España) evidencia más de una vez la superioridad de allá, lo que no deja de ser audaz pues los

Turcos son los infieles y representan, después de los años 1550, un peligro constante para la Cristiandad, tanto en el Mediterráneo como en la Europa central.[11]

La máscara del folklore – pero Pedro de Urdemalas ya no es en realidad el personaje folklórico – y el donaire le dan la posibilidad al autor de poner en tela de juicio la orientación de la política imperial y el funcionamiento de ciertas instituciones españolas (justicia, ejército y galeras, enseñanza universitaria, formación médica, etc). Sobre todo, el antiguo esclavo toma por blanco de su crítica todo lo que en la religión católica se opone a ese cristianismo purificado preconizado por el erasmismo: formalismo religioso, dogmatismo supersticioso, vanidad de la teología al uso, predicación y confesión deficientes, vida depravada del clero, mala utilización de las limosnas con referencia a los hospitales y a la redención de cautivos, embaucamientos religiosos, etc. (temas, estos últimos, con los cuales estaba familiarizado el personaje folklórico, como lo hemos visto). El héroe aboga pues por una necesaria reforma del sistema católico, que ataña tanto a las creencias y prácticas como a los ministros del culto (sin olvidar al papa y a los cardenales) para volver a un cristianismo acendrado y legítimo. Tarea urgente que, como lo clamaban desde hacía tiempo Erasmo y sus seguidores, le incumbía al Concilio. Éste se ha reunido en Trento, por fin; no obstante, por conservadurismo y miedo al protestantismo, los padres conciliares no sabrán verdaderamente llevar a cabo la indispensable reforma.

Es muy probable que el autor esté pensando en el Concilio de Trento, cuando redacta su obra. Pero ¿hubiera podido publicarse un libro que, a pesar del disfraz folklórico y del donaire, era tan audaz, en una España en que imperaba, con más fuerza cada día, la ideología más tradicionalista?

Ya hemos subrayado que Pedro no es el embaucador. Este papel le corresponde a Juan de Voto a Dios. Efectivamente, si Pedro es el hombre nuevo, Juan es el hombre viejo.

Damos otra vez con un motivo folklórico, ya que si en el folklore Pedro es el malo, el hombre del diablo, Juan es el bueno, el hombre de Dios. Es lo que demuestra de manera significativa un refrán recogido por Pedro Vallés (1549: fol. h vi vº) y Hernán Núñez (1555: fol. 120 rºa) y comentado por Mal Lara (1568: fol. 44 rºa): "Si Dios quisiere y Juan viniere, echaremos a Pedro de casa". No hay que olvidar que San Juan Evangelista es el discípulo amado de Jesús y San Juan Bautista el precursor de Cristo. Además San Juan acompaña muchas veces al Señor y a San Pedro en esos viajes míticos por tierra a los cuales hemos aludido ya. Es lo que reflejan unos cuentos del ciclo de Pedro de Urdemalas (Espinosa 1923-1926: nº 168).

Pero Juan es tan bueno que raya en tonto y que a menudo es el bobo del teatro primitivo (Salomon 1965: 131-132) y de los cuentos populares (Espinosa 1923-1926: nº 181-186). Por ello puede decir Correas de él: "Xuan [se toma] por bonazo, bovo i deskuidado" (1967: 41b).

Con Pedro (el listo) constituye Juan (el tonto) una pareja folklórica de signo contrario y es lo que ocurre en muchos cuentos del ciclo citado en que el uno es el hermano del otro (Espinosa 1923-1926: nº 163, 164, 167). Y como son dos personajes opuestos y complementarios, puede aparecer la reversibilidad, la inversión de carac-

terísticas ya que en algunos de estos cuentos Pedro de Urdemalas se llama *Juanito Malastrampas* (Espinosa 1923-1926: no. 174). Es lo que pasa en el *Viaje de Turquía. Si Pedro es ahora de Dios, Juan no puede ser sino del diablo.*

Es este juego de reversibilidad a partir del folklore el que va a utilizar el autor de una manera atrevida, pues si Juan, el clérigo, el teólogo, es del diablo, por su nombre es de Dios. Se establece de tal modo una equivalencia semántica que huele a *blafemia*: Dios = el diablo. En realidad, esto significa que la religión de Juan no tiene nada que ver con la de Dios, que no es sino diabólica superstición y engaño demoníaco. Es lo que Mata pone de manifiesto al principio de la obra:

> "... por tener el nombre que tenéis os parece que no es menester creer en Dios ni hazer cosa que le parezca" (p. 104).

La verdadera religión de Dios es el cristianismo de los hombres nuevos, o sea de los erasmistas.

Ya se comprenderá por qué Juan tiene las características que debieran haber sido las de Pedro, o mejor dicho las del Pedro tradicional, anterior a la conversión. En efecto, Juan es el que idea una serie de tretas (aunque no ha perdido toda la necedad que el folklore le atribuía) para sacarles el dinero a los fieles valiéndose del universo religioso (peregrinaciones, reliquias, hospitales, confesión). Es el que miente descaradamente, simulando romerías a Jerusalén, cuando no se ha movido de España. Es el que vive amancebado (p. 286). Es el que, como hombre del diablo, ignora la caridad. Es, en toda la extensión de la palabra, el hipócrita religioso. Es el que ha blasfemado con el nombre de Dios, el que ha votado a Dios y por ello podrá llamarse *Juan de Voto a Dios.*

Pero al mismo tiempo, el nombre de este personaje no puede sino hacer pensar – como lo ha demostrado Marcel Bataillon (1958: 30 ss.) – en Juan de Dios, en el fundador del hospital granadino, en ese hijo espiritual de Juan de Ávila, que adoptó el apelativo de que tratamos, se despojó de todo lo que tenía para socorrer a los pobres y murió en 1550. Siguiendo el camino abierto por el gran hispanista, se puede ir todavía más lejos. En efecto, a Juan de Dios (como lo escribe su primer biógrafo, Francisco de Castro, en 1585) muchos de los habitantes de Granada lo consideraban como medio loco, por lo menos en los primeros tiempos, cuando salía por las calles, casi desnudo, descalzo, dando saltos y distribuyendo lo que poseía (Gómez Moreno 1950: 48). Es decir que aparecía verdaderamente como un Juan de Dios: el personaje histórico empalma de tal modo con el folklórico.[12]

Como es sabido, el futuro santo fue el fundador de la orden hospitalaria que lleva su nombre. Sus discípulos, allá por los años en que el autor del *Viaje* escribe su libro, no tienen muy buena reputación pues se les reprocha el malgastar las limosnas que reciben para los hospitales o el quedarse con parte de ellas, como ocurre en nuestro diálogo (Bataillon 1958: 26-29). Hay que añadir que Antón Martín, el compañero predilecto y el sucesor de Juan de Dios, erige en Madrid, en 1552, un hospital que está edificándose cuando muere unos meses después. ¿Se aludirá a este contexto preciso en el *Viaje de Turquía*, en que Juan se refiere a los hospitales que está fundan-

do en la Corte (pp. 112-113), ya que en 1552-1553 los cortesanos residieron efectivamente en Madrid, antes de trasladarse a Valladolid (Fernández Alvarez 1971-1979: III, 403 ss.)? Hay que añadir por fin que, según las instrucciones de Antón Martín, el hospital madrileño viene a ser, por estos años, una escuela práctica para formar a los cirujanos y barberos encargados de cuidar a los pobres (Russoto 1983: 91-92). ¿No será ésta, también, una de las razones por las cuales Pedro de Urdemalas, el personaje antitético de Juan, se transforma en médico y embiste con dureza contra cirujanos y barberos porque carecen de una formación suficiente?

De todas formas, este problema, el de los mendigos vagabundos y falsos peregrinos o el de los hospitales están directamente relacionados con el gran debate de los años 1545-1558 sobre pauperismo y mendicidad, animado en Castilla por reformadores como Alejo Venegas y Juan de Medina, que siguen las huellas de Juan Luis Vives y expresan su preocupación por racionalizar la beneficencia e introducir en el circuito de la producción manufacturera a los pordioseros válidos, aspiraciones que comparte el autor del *Viaje* y a las cuales se oponen los tradicionalistas como Domingo de Soto, defensores de las formas medievales de ayuda a los pobres (Cavillac 1975: LXXIV ss.) Recuérdese además que en 1556 Felipe II anula las ordenanzas de Ypres que reformaban el sistema de la beneficencia y habían sido el punto de partida de las modificaciones de dicho sistema, preconizadas en el reino castellano, en 1540, por el Consejo Real.

Una vez más el folklore enlaza con la más candente realidad.

Sin embargo, el personaje del *Viaje* que vamos estudiando no se llama Juan de Dios, sino Juan de Voto a Dios, ya que no hubiera sido posible decir las cosas tan directamente, y además es el que blasfema contra Dios, el que *vota a Dios*. Pero es preciso notar que, cuando se instruye el proceso de beatificación del fundador de la Orden Hospitalaria, un testigo ya anciano afirma en 1623 que "conoció de vista y trato a Juan de Dios, que por otro nombre le decían Joan de *Esperaendios*..." (Gómez Moreno 1950: 196). Y Juan de Espera en Dios es precisamente el otro apelativo del folklórico Juan de Voto a Dios, que conocemos mejor gracias al estudio que Marcel Bataillon ha dedicado a las peregrinaciones españolas del judío errante (1964).

Juan *Devoto a Dios* (*Devoto* en una palabra) parece haber sido en un principio el discípulo amado de Jesús y el devoto de Éste (o sea San Juan Evangelista). Una vieja leyenda, protoevangélica, referida por Alejo Venegas en 1543 (1911: 292b-293a), le presentaba en efecto como inmortal por insigne favor de Dios. Este personaje legendario, que es necesario relacionar con esos viajes míticos mencionados ya varias veces, aparece de vez en cuando y peregrina a Jerusalén y a la Fuen Jordán donde, al bañarse, puede remozar (se han confundido los dos santos, el Bautista y el Evangelista).[13] Además tiene siempre cinco blancas. Su longevidad y sus peregrinaciones explican su don de lenguas y su sabiduría, características a las cuales alude el autor de nuestro diálogo (pp. 100, 106, 107, 122).

Con esta leyenda se ha unido otra que penetra en la península ibérica, según parece, en la década 1530-1540. Se trata de la del judío errante, ese zapatero castigado por haber blasfemado contra Cristo, *votado* a Dios. En efecto, hubiera golpeado a Jesús, que subía al Golgotá, con la horma de un zapato, diciéndole además:

"Vaya, vaya, el hijo de María". Cristo le hubiera replicado: "Yo iré y tú te quedarás", condenándole, de tal modo, a errar sobre la tierra hasta el día del Juicio.

Como los dos personajes esperan a que venga el final de sus peregrinaciones, aunque por razones diferentes, Juan *de Voto* a Dios – se ha impuesto la figura del judío errante – se ha llamado también Juan de Espera en Dios y con este nombre juega el autor del coloquio cuando Mata se refiere a "lo que espera" Juan (p. 101).

En la Castilla del Renacimiento, en que dominan las mentalidades mágicas y en que tienen vieja raigambre las creencias mesiánicas, aparecen diversos apóstoles, profetas y saludadores marcados de la rueda emblemática de Santa Catalina o de la cruz, de la horma del zapato también en el caso de Juan de Voto a Dios. Y si el nombre de este personaje suena tanto en la Castilla de esta época es porque entre 1530 y 1570 varios estafadores lo han adoptado para engañar a la gente crédula y robarle el dinero, como lo revelan diversos documentos diocesanos e inquisitoriales. Las constituciones sinodales del arzobispado de Toledo, publicadas por la diócesis en 1536, ya hablan de estos embaucadores y hay rastros de Juan de Espera en Dios en la región toledana por los años 1545-1547 y todavía por los años 1560 en el obispado de Córdoba. [14] A estos fraudes y a la técnica empleada por estos *zarlos* se refieren el *Viaje de Turquía* (p. 105) y, de manera más explícita y pormenorizada, el contemporáneo *Crotalón* (1982: 142 ss.).

El folklore vuelve a empalmar con la realidad y la trayectoria narrativa se halla orientada de manera decisiva por este contexto, el del engaño religioso.

Nuestro Juan de Voto a Dios embauca a los fieles valiéndose de fingidas peregrinaciones a Jerusalén y de falsas reliquias, lo que Pedro critica, citando detalles precisos sobre el particular (p. 119 ss.). Pues hemos descubierto la fuente utilizada por el autor: es un viaje a la Tierra Santa publicado varias veces por esos años, al cual dedicamos un estudio aparte, en relación con el coloquio del cual hablamos.[15] Y precisamente en uno de los capítulos de este viaje, el autor alude a esos embaucadores, "hombres vagamundos que se fingen aver visitado los lugares sanctos y traer reliquias, como ellos y ellas sean falsedad y mentira" y menciona varios casos significativos.

El erasmismo del escritor se nutre, de tal modo, de ese juego dialéctico entre el folklore y el contexto histórico.

El tercer personaje del diálogo, Matalascallando, no lleva un verdadero nombre. Es la encarnación de un dicho. La fórmula completa, según Correas, es "Matalaskallando i tómalas a tiento; o i pálpalas a tiento, o a ziegas" (1967: 546a). Y añade el comentario siguiente: "Dízese del ke kon sosiego i sekreto haze sus kosas kautamente" (Correas 1967: 546a). Es interesante notar también que, en el *Sueño de la Muerte*, Quevedo, al animar a los dichos, representa a Matalascallando como "un hombre triste, entre calavera y hermitaño" (!972: 238). Es decir que, por su aspecto exterior, este personaje conviene perfectamente para acompañar a Juan de Voto a Dios, el clérigo hipócrita que llevará el hábito frailuno de los hospitalarios.

Además, Correas ha apuntado otro dicho relacionado con el primero: "Mátalas al buelo. Dízese de un gran mentiroso" (1967: 546a), lo que implica que Matalascallando

lleva en sí su propia reversibilidad, que el cauto y callado puede transformarse en un hablador gran *mentiroso*, el cual merece ser otra vez compañero de Juan el embaucador.

No obstante, el autor sólo ha seguido en parte la pauta que le proporcionaba el juego folklórico. En efecto, la reversibilidad conduce a otro tipo de solución: Mata será un hablador, pero un hablador que no vacila en afirmar:

> "la *verdad* es hija de Dios y yo soy libre, y nadie me ha de coser la boca, que *no la dexaré de deçir* donde quiera y en todo tiempo, aunque amargue ..." (p. 117).

El autor modifica de nuevo el esquema predeterminado por el folklore y Mata viene a ser un personaje intermedio, situado entre Juan y Pedro, aunque con frecuencia se aproxime a éste. Es él quien lanza al narrador, quien le empuja a proseguir el relato, quien hace preguntas acertadas y comenta lo que se dice con malicia y sorna. Orienta pues el diálogo, en más de una ocasión, y permite el equilibrio de esa compañía de tres que, según lo mencionado por Correas, puede ser de Dios o del diablo, es decir de Pedro o de Juan,[16] aunque Pedro, o sea el auténtico cristiano, acabe por triunfar.

El autor del *Viaje de Turquía* construye la obra a partir de elementos folklóricos, pero sabe dominarlos, orientarlos hacia otros cauces de manera a enlazarlos con el contexto histórico-social de la obra. El folkore adquiere entonces un significado diferente que provoca una modificación – cuando no una inversión – de la trayectoria narrativa, lo que crea una nueva dinámica literaria.

Es lo que ha sido capaz de hacer asimismo otro gran creador, el autor del *Lazarillo de Tormes*.

Es éste también un libro de *ficción y burla*, según la opinión expresada por Zurita en 1563 (Ustarroz y Dormer 1878: 183), un libro que, no obstante, figuró en el *Indice* de 1559, después del fuego de artificio de 1554, y no pudo volver a publicarse hasta 1573, año en que salió expurgado.

Hoy en día, después de los trabajos de diversos críticos, y en particular de Marcel Bataillon (1968) y de Fernando Lázaro Carreter, es ya evidente que "el *Lazarillo* emerge de un conjunto de narraciones folklóricas" (Lázaro Carreter 1972: 63).

Pero bastantes críticos, siguiendo al hispanista francés, han querido además que Lázaro fuera un personaje folklórico, cuyas aventuras existían antes de que se ideara la obrita, lo que otros críticos, como Francisco Rico, han negado por no encontrar pruebas fehacientes de tal existencia (Rico 1980: XXVI).

Sin embargo, en 1960, al comentar el libro de Marcel Bataillon que se había publicado en francés en 1958, Manuel José Asensio escribía que, al estudiar a Lazarillo:

> "... siempre acabamos desviados [...] principalmente hacia "Pedro" y hacia la figura del folklore hispano-portugués Pedro de Urdemalas ..." (Asensio 1960 : 248).

Y lo mismo ha sugerido Monique Joly, hace unos años (Joly 1982: 472-473).

Pues al revisar últimamente el refranero de Hernán Núñez, hemos dado con este refrán: "Desque la vieja no está de gana, *Lázaro friega y hace la cama*" (Núñez 1555: fol. 30v^{a}b).

Si no olvidamos que la colección del Comendador griego estaba constituida antes de que salieran a luz las primeras ediciones conocidas del *Lazarillo de Tormes*, podemos pensar que el héroe de la obrita ya tenía una existencia folklórica como mozo. Y efectivamente las actividades evocadas son las primeras que ejerce el jovenzuelo en el libro, cuando está con su madre en el mesón de la Solana: "iba a los huéspedes por vino y candelas y por lo demás que me mandaban" (p. 95).[17] Son también las que aparecen cuando está al servicio del escudero ya que éste le dice al muchacho: "Lázaro, mira por la casa en tanto que voy a oír misa, y *haz la cama*" (p. 136).

Sin embargo, es preciso añadir que Correas apunta uno tras otro los proverbios siguientes (1967: 443a):

- Kuando la moza no está de gana, *Lázaro zierne i haze la cama*
- Kuando la moza no tiene gana, *Pedro barre i haze la kama.*

Frente al gran número de refranes relacionados con Pedro – no ocurre lo mismo con Lázaro – aparece a las claras que el primero ha servido de modelo para el segundo y que Lazarillo de Tormes no es sino el hermano menor de Pedro de Urdemalas.

Esto tiene importantes consecuencias acerca de la elaboración de la obrita: las características básicas del protagonista y su recorrido están directamente influenciados por las peculiaridades y la trayectoria folklórica del gran tretero.

De ahí que Lázaro sea muy agudo, astuto y ruin. De ahí que esté sumido en un mundo demoníaco en que pueda urdir sus tretas, tejer sus "burlas *endiabladas*", como las llama el ciego (p. 98), de manera que con él sus amos – por lo menos los primeros – tienen "poco medro" y es lo que le dice el que no tiene vista al darse cuenta de que sólo recibe medias blancas: "En tí debe estar esta desdicha" (p. 99). De ahí también que el muchacho venga a saber "un punto más que el diablo" y que, en sus duelos con el demonio o sus representantes (el ciego y el clérigo de Maqueda) salga vencedor, en un principio (Redondo 1987). De ahí asimismo que sea el mozo andariego, al servicio de varios amos, con actividades en primer lugar de mozo de mesón, de mozo de ciego y de mendigo antes de tener sobre todo vínculos con el mundo de los clérigos (con el cual había empezado a estar en contacto cuando servía al ciego). De ahí por fin que tenga que ver con los embaucadores religiosos (el ciego, el cura de Maqueda, el fraile de la merced, el arcipreste de San Salvador y el buldero).

Y si Pedro es el *tejedor*, Lázaro será el molinero, o mejor dicho el hijo de los molineros, en virtud de una equivalencia entre los dos universos, como lo indica un ex-

presivo refrán recogido por Hernán Núñez: "Cient sastres y cient molineros y cient texedores son trezientos ladrones" (1555: fol. 82 vºb). De la misma manera, el jovenzuelo mantendrá relaciones con unas mujercillas toledanas, *hilanderas de algodón* (y éstas tenían muy mala fama),[18] las cuales se encargarán de su iniciación amorosa antes de encaminarle al pecaminoso fraile de la Merced (Ferrer Chivite 1983). Paralelamente, si Pedro es "hijo de su madre", algo parecido debe de ocurrirle a Lázaro por la malísima reputación que le corresponde a su propia madre, que es molinera y además se llama Antona (Redondo 1987). No es ninguna casualidad pues si ésta se hace moza de mesón – las mozas de mesón tenían también muy mala reputación (Joly 1982: 409 ss.; Redondo 1987) – y el autor juega con los diversos padres del niño (Redondo 1987). Por otra parte, si a Pedro le unen con Marihuela, algo semejante le pasa a Lázaro a quien casa el arcipreste de San Salvador con su manceba, otra Marihuela, simétrica de la madre del héroe. Verdad es que éste, al ser *vecino* del sacerdote ("hízonos alquilar una casilla par de la suya": p. 175) se encuentra en la situación de infamia evocada por un explícito refrán: "El abad y su vezino, todos muelen en un molino" (Correas 1967: 85a), refrán que, gracias a la disemia del verbo *moler* (Redondo 1987), enlaza el final del texto con el principio.

Asimismo hay que relacionar la actuación de Lázaro cuando está con el clérigo de Maqueda y las asechanzas al cofre con unos cuentos del ciclo de Pedro de Urdemalas, en que aparecen situaciones análogas (Laval 1925: nº 3; Espinosa 1923-1926: nº 164).[19]

Claro está que el autor se sirve del recorrido folklórico que hemos delineado con suma libertad. Es lo que ocurre, para no citar más que un caso, en el episodio del escudero en que invierte completamente la trayectoria narrativa que le proporcionaba el folklore (Redondo 1979: 432-435). En efecto, el mozo de "poco medro" que enlaza con el mozo "adevino" del refrán "A escudero pobre, mozo adevino" (recogido por todos los paremiólogos del siglo XVI que hemos citado) no sólo no le empobrece todavía más a su amo – lo que hubiera sido imposible porque éste no posee nada – sino que le ayuda. Esto le da la posibilidad al escritor de evocar el problema humano y social del escudero.

Utiliza además el autor, en la elaboración de la obra, otros temas folklóricos y otras estructuras de narración, de las cuales surge la técnica autobiográfica. Pero lo que nos importa subrayar aquí es que, valiéndose del donaire y de la máscara del folklore, puede entroncar directamente el relato con problemas candentes en la España de mediados del siglo XVI.

Por ejemplo, el gran debate sobre mendicidad y pauperismo al cual nos hemos referido ya aparece a las claras en los primeros capítulos del libro. En ellos figuran los tres tipos de pobres que se distinguían en la época: el legítimo (el ciego), el vergonzoso (el escudero) y el fingido (Lazarillo) y ninguno de los tres sale airoso del examen al cual los sosmete el escritor. No estará éste lejos de pensar con el toledano Alejo Venegas que a todos, a los ciegos inclusive, hay que insertarlos en el circuito de la producción (Venegas 1983: fol. CLV rº-vº). Y ¿no abogará con Juan de Medina por una secularización de la beneficencia, ya que los clérigos, como el de Maqueda, a quienes incumbe tradicionalmente esa tarea, son incapaces de ejercer la caridad pues parece que la laceria la han "anejado con el hábito de clerecía" (p. 114)? Los bienes

de la Iglesia, que son bienes de los pobres, se transforman en bienes personales del clero y éste, gracias a negocios y tráfagos, se enriquece todavía más.[20] Desde este punto de vista, los críticos no se han fijado en el significado de ese capellán de la catedral de Toledo que le confía a Lázaro un asno y cuatro cántaros para que eche agua por la ciudad (p. 170). Recuérdese lo que dice el protagonista:

> "Daba cada día a mi amo treinta maravedís ganados, y los sábados ganaba para mí, y todo lo demás, entre semana, de treinta maravedís" (p. 171).

Pues apoyándonos en documentos de mediados del siglo XVI, sacados de los archivos toledanos, podemos demostrar que el beneficio alcanzado por el capellán asciende por lo menos a un 300 % (Redondo 1988a) en un momento en que los teólogos-juristas españoles están debatiendo, con relación a las actividades comerciales, de nociones como "justo precio", "usura", "restitución" y en que el interés de los préstamos oscila generalmente entre un 6,5 y un 14,5 % (Bennassar 1967: 267-269).

El escritor, una vez más, ha modificado la trayectoria narrativa que le proporcionaba el folklore: el estafador no es Lázaro sino el capellán.

Nuestro autor, animado por un anticlericalismo que llama la atención, se inserta, de tal modo, en la gran corriente reformadora que recorre el humanismo español. Y lo que se percibe en la obra es el espíritu y la ironía de la *Moria* erasmiana.

A pesar de todo lo que se ha escrito sobre el *Lazarillo*, estos temas se podrían ampliar bastante – especialmente en relación con los embaucamientos religiosos contemporáneos de la obra – y se tendrían que volver a plantear a partir de nuevos documentos (lo que hemos empezado a hacer).

Hoy tan sólo hemos querido esbozar una nueva dirección de investigación sobre los temas folklóricos que sirven de base a la elaboración de la obrita y demostrar, con un ejemplo preciso, que la realidad histórico-social más conflictiva también la ha utilizado el autor para moldear el texto, entroncándola con el folkore.

Los humanistas castellanos del Renacimiento, al tener por dechado al *vir doctus et facetus*, se han interesado por la tradición folklórica para introducir en sus conversaciones, en sus epístolas y diálogos escritos, en sus obras literarias en general, diversos cuentos graciosos.

Pero, superando el puro entretenimiento, los escritores más audaces y más libres han sabido, con verdadero espíritu reformista, emplear la materia folklórica de una manera diferente. Frente a un contexto desfavorable que les impedía expresarse a las claras, la máscara del folklore les ha dado la posibilidad de decir las veras, valiéndose de las burlas. Para ello han orientado hacia cauces nuevos los elementos folklóricos que han empalmado con las realidades histórico-sociales contemporáneas. Han inventado de este modo un contenido semántico distinto, lo que les ha conducido a modificar, a veces profundamente, la trayectoria narrativa prevista. Han sabido ser auténticos *creadores*, y éste ha sido el caso del autor del *Viaje de Turquía* y del autor del *Lazarillo*.

NOTAS

1 El reo era un tal "Peri Juan, valenciano, soldado en la Torre de las Roquetas de Almería". – Algo parecido había dicho un campesino de Baza condenado por el tribunal de Córdoba en 1570: "dijo que hacer un hijo en una mujer enamorada, como fuese en servicio de Dios, que no era pecado. Y reprendido dello, dijo: "multipliquemos, que Dios lo manda". Y que había oído decir a predicadores que cuando Dios halló a San Pedro con una mujer, le había mandado que multiplicase" (Gracia Boix 1983: 54).

2 Vallés 1549: fol. f[viii]v°-gr°, g[v]v°, h[vi]v°; Núñez 1555: fol. 81 v°a-b, 94 r°b, 123 r°b; Espinosa 1968: 185

3 En Cervantes, Pedro de Urdemalas tiene las actividades siguientes: niño de la doctrina, grumete, mozo de soldado, gentilhombre de playa, vendedor ambulante, mozo de ciego, mozo de mulas, mozo de un fullero, mozo de labrador. Luego se disfraza de ciego, de gitano, de ermitaño, de estudiante y por fin de cómico. Cuando hace de ermitaño, pide por las ánimas y cuando está de estudiante, quiere convencer a un labrador que le dé un par de gallinas para la redención de cautivos. En Lope de Vega, Laura (que se transforma en Pedro de Urdemalas) se hace mozo de venta, alcahuete y ladrón, y más adelante, viene a ser rufián, mozo de ciego, esclavo y caballero. – En Salas Barbadillo, es sucesivamente mendigo, cura, astrólogo, caballero, alguacil, mozo de mulas, clérigo, ermitaño, maestro de esgrima, corchete. – En Diamante, Laura está disfrazada de Pedro de Urdemalas y va a ser gitano, ciego, soldado, caballero, demonio (véanse las obras correspondientes en la bibliografía).

4 Se trata de los cuentos nº III, V, XVI, XVII y XVIII. En el cuento nº III, Pedro de Urdemalas entra a servir a un cura muy cicatero, que siempre come fuera de casa mientras que él se queda sin comer. Gracias a su astucia, Pedro engaña al clérigo avaricioso y le roba el dinero. – En el cuento nº V, el héroe burla a un cura, vendiéndole "una correa de virtud". – Pedro, en el cuento XVI, engaña a un cura rico y a sus sobrinas, gracias al cambio de nombre. – El cuento XVII, "el cartero del otro mundo" presenta a Pedro de Urdemalas disfrazado de cartero de San Pedro. El protagonista dice que viene del cielo y estafa a una viuda que desea mandarle a su marido difunto no sólo una carta sino dinero, ropa y comida. Esta burla de Pedro no deja de hacer pensar en un engaño parecido de la comedia cervantina (Canavaggio 1977: 146, nota 191). El cuento XVIII, por fin, titulado "el saco", empieza significativamente de la manera siguiente: "Una tarde que Pedro de Urdemalas andaba vestido de fraile, haciéndose pasar por tal para que le dieran limosnas..."

5 Véase *supra* nota 3.

6 Vallés 1549: fol. g[vi] r°, i iiii v°; Núñez 1555: fol. 78 r°b, 94 v°b, 87 r°a, 100 v°b.

7 Utilizamos la edición de Fernando García Salinero (véase la bibliografía). Todas nuestras referencias remiten pues a esta edición.

8 Fernández de Oviedo escribe: "... siempre oý dezir en Castilla que la vezina que de noche ha de abrir la puerta ha de ser *partera* o panadera que, por razón de sus oficios, han de tener el aldava muy presta, e no perezosa. De manera quel oficio es el *alcahuete* ..." (1880: 183). – En una de sus cartas "para una vieja tripera y partera que se preciaba de hermosa", Salazar indica lo siguiente: "... como en insigne maestra y artífice que sois en las artes liberales de la tripería y *partería*, y aun *putería*, según muchos afirman, no se atrevería la justicia a ejectuar sentencia capital en vos, sin consultar al rey primero" (1968: 170).

9 He aquí dos significativos refranes acerca del barbero: "Barbero, loco o parlero" y "Escrivano, puta y barbero pascen en un prado y van por un sendero" (Núñez 1555: fol. 17 v°b, 51 r°a; López de Mendoza 1944: 79). – Acerca del boticario, cf. Laguna 1968: I, 4; Dubler 1954: 263. Véase asimismo Chevalier 1982: 41-42.

10 Vallés 1549: fol. b[vii] v°; Espinosa 1968: 215; etc. Véase, además, un explícito refrán apuntado por Hernán Núñez, que une a Pedro con el universo médico: "Tanto es Pedro de *bueno*, que hiede a *enfermo*" (1555: fol. 123 r°b).

11 Algo parecido había hecho don Beltrán de Guevara, en 1525, en un *Memorial* dirigido a Carlos V (Redondo 1985: 246-248).

12 Acerca de los diversos aspectos de la "locura", desde la simplicidad primitiva (o bobería) hasta la verdadera alienación, pasando por la locura simulada del bufón, véase Redondo-Rochon 1981.

13 De la creencia en la inmortalidad de San Juan Evangelista hasta el día del Juicio, hay un testimonio fehaciente en el célebre *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandavila, que se tradujo al castellano, se publicó en 1521 y se reimprimió por lo menos tres veces antes de mediados del siglo XVI (1984: 20b). – Sobre dicha leyenda, Alejo Venegas escribía en 1543: "Dicen [...] que no muere porque preguntando San Pedro a Nuestro Redemptor si Juan le había de seguir en el martirio, respondió Nuestro Redemptor: '¿qué tienes tú que ver con el martirio de Juan? Si yo quiero que quede así como está hasta que yo venga, ¿qué se te da a tí?' [...]. De aquí se divulgó la habla de unos en otros hasta que dio consigo en el vulgaje de las aldeas" (art. "Cizaña"). – La Fuen Jordán, el río en que San Juan Bautista bautizó a Cristo, representa el agua que da la vida espiritual porque quita los pecados y permite la renovación del alma. Pero el simbolismo de la muerte y de la resurrección rituales se ha trasladado del plano espiritual al plano físico y se ha creído que las aguas del Jordán tenían también un poder de rejuvenecimiento corporal. Tales creencias, que han de llegar hasta el Cervantes del *Retablo de las Maravillas*, aparecen a las claras en la traducción castellana del *Viaje de la Tierra Santa* de Bernardo de Breidenbach, que sale a luz en 1498, ya que encierra el trozo siguiente: "Ahún mereció ser santificado [este río] por lavar la carne del Redemptor; a cuyo medio tienen las aguas la fuerça suya regenerativa, si quier del engendrar" (1974: fol. LXXIII v°a). La confusión entre el Bautista y el Evangelista le atribuyó a Juan Devoto a Dios la posibilidad de rejuvenecer al bañarse en el río cada año o cada siete años.

14 Las *Constituciones sinodales de Toledo* de 1536 piden que los curas admonesten a sus parroquianos para que éstos no den crédito a "algunos *engañadores* que han andado y andan en estos reinos, specialmente en este nuestro arçobispado, so hábito de peregrinos, diziendo ser embiados para la salud de las ánimas, *imponiéndose falsos nombres y señales fingidas*, usando de otras muchas fraudes y cautelas para engañar a la gente ignorante e llevarles los dineros y otros bienes que les pueden sacar como lo han hecho en estos días, a los quales avemos mandado prender e castigar como sus excesos requieren" (fol. XVI r°). Las señales a las que se refieren las constituciones son la rueda de Santa Catalina que los fingidos apóstoles o saludadores llevaban en el brazo, o la cruz que exhibían en el paladar, o la horma del zapato que ostentaba Juan de Voto a Dios, el judío errante. Precisamente en 1546-1547, el tribunal de la Inquisición de Toledo procesa a uno de esos embaucadores llamado Antonio Rodríguez (o Antonio Ruiz), que se hacía pasar por Juan de Espera en Dios y, ayudado por un compañero, revelaba a los rústicos de los Montes de Toledo los pecados secretos que habían cometido (y no se habían atrevido a confesar al sacerdote). Les pedía dinero para que hiciera decir novenas en su nombre en Roma, Belén y Santiago, con el fin de que Dios les perdonara (el expediente, lo estudió Marcel Bataillon: 1964: 109 ss.) Otro documento, de la Inquisición de Córdoba, indica que en 1563 se llevó a cabo la causa instruida contra un tal Juan García, romero, que venía del arzobispado de Toledo y decía que era Juan de Espera en Dios (Gracia Boix 1983: 29). – Tanto el *Viaje de Turquía como el Crotalón* hablan de otros estafadores – o de los mismos – que se presentaban como apóstoles. Estos engaños, que es necesario relacionar con los viajes míticos a los cuales hemos aludido, dieron lugar a la aparición de los doce discípulos de Cristo, como lo atestiguan una relación con fecha de 1592 incluida en su obra por Matías Escudero (1982: 284-287) y lo que dicen Juan de Horozco en su *Tratado de la verdadera y falsa prophecía* de 1588, así como Pedro de Rivadeneyra en su *Tratado de la tribulación* de 1589 (Caro Baroja 1978: 38-39). En 1547, el tribunal de Logroño condena a Gregorio de Salcedo, natural de Soria, "porque andava como apóstol engañando los pastores y diziéndoles muchos herrores para les sacar dineros" (*Documentos de Inquisición* 1547). Y algo parecido ocurre en 1556, en el mismo tribunal, con un embaucador semejante (*Documentos*... 1556). En 1551, se había procesado, en la Inquisición de Toledo, a un tal Martín Páez, natural de Villarroya, en el reino de Aragón, que en el pueblo de Santa Cruz de Retamar se hacía pasar por uno de los doce apóstoles de la casa de Santa Catalina del Monte Sión (mostraba sobre el brazo izquierdo la rueda emblemática de ésta). Estafaba a las crédulas campesinas, enseñándoles su alma "negra como la pez" gracias a una superchería, y sonsacándoles y revelándoles sus pecados

secretos. Se pretendía enviado de Dios y les pedía dinero o ropa o alhajas para que hiciera decir misas por sus ánimas en Santiago, Roma y Jerusalén (*Documentos* ... 1551).

15 Este estudio se publicará en breve en el *Homenaje a Eugenio Asensio* (Redondo 1988b).

16 He aquí los refranes apuntados por Correas: "Kompañía de dos, kompañía de Dios"; "Kompañía de tres, no perseveréis"; "Kompañía de tres, kompañía es, kompañía de kuatro, dadla al diablo" (1967: 428a).

17 Utilizamos la edición de Alberto Blecua (véase la bibliografía). Todas nuestras referencias remiten pues a esta edición.

18 Recuérdese lo que hemos dicho anteriormente acerca del vocabulario relacionado con el *hilar* y el *tejer*, que es un vocabulario "marcado". Por otra parte, he aquí unos refranes significativos sobre el particular: "Cada puta hile y coma" (Vallés 1549: fol. b[v]r°); "Así la hiló la mal lograda" (Núñez 1555: fol. 15 r°b); "Hilandera la llevas Vicente, quiera Dios que te aproveche" (Mal Lara 1568: fol. 88 r°a). Acerca del algodón, el Comendador griego nota el proverbio siguiente: "Algodón cogió, qual la hallares tal te la do" y añade este comentario: "Las moças que andan por el campo corren peligro de ser forçadas" (Núñez 1555: fol. 5 v°a). Mal Lara glosa el refrán de una manera parecida (1568: fol. 53 r°a).

19 Por lo que hace a los cuentos recogidos por Ramón Laval, véase *supra* nota 4. Acerca del cuento incluido por Aurelio Espinosa en su colección, véase Redondo 1987.

20 Sobre el particular, véase lo que don Beltrán de Guevara le escribía a Carlos V en 1525 (Redondo 1985: 254-255).

BIBLIOGRAFIA

Asensio, Manuel José
1960 "Más sobre el *Lazarillo de Tormes*". *Hispanic Review*, 28: 245-250, Philadelphia.

Alzieu, Pierre, Robert Jammes, e Yvan Lissorgues
1984 *Poesía erótica del Siglo de Oro*. Barcelona.

Bataillon, Marcel
1958 *Le Docteur Laguna auteur du "Voyage en Turquie"*. París.
1964 "Peregrinaciones españolas del judío errante". En id.: *Varia lección de clásicos españoles*. Madrid.
1966 *Erasmo y España*. México-Buenos Aires.
1968 *Novedad y fecundidad del "Lazarillo de Tormes"*. Salamanca.

Bennassar, Bartolomé
1967 *Valladolid au Siècle d'Or*. París-La Haya.

Breidenbach, Bernardo de
1974 *Viaje de la Tierra Santa* [1ª ed.: 1498]. Madrid.

Canavaggio, Jean
1977 *Cervantès dramaturge: un théâtre à naître*. París.

Caro Baroja, Julio
1978 *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid.

Carta de la setenta y dos necedades.
1964 En *Sales españolas*. Ed. de Antonio Paz y Melia. Madrid.

Castiglione, Baldassare
1942 *El Cortesano* [trad. de Boscán: 1ª ed.: 1534]. Madrid.

Castro, Francisco de
1950 *Historia de la vida y sanctas obras de Juan de Dios y de la institución de su orden y principio de su hospital* [1ª ed.: 1585]. Madrid. (Véase Gómez Moreno 1950: 11-128).

Cavillac, Michel
1975 "Introducción" al *Amparo de pobres* de Cristóbal Pérez de Herrera. Madrid.

Cervantes, Miguel de
1918 *Comedia famosa de Pedro de Urdemalas*. En id.: *Comedias y entremeses*. Ed. Schevill-Bonilla, 3: 117-228. Madrid.

Chevalier, Maxime
1978 *Folklore y literatura: el cuento oral en el Siglo de Oro*. Barcelona.
1982 *Tipos cómicos y folklore. Siglos XVI-XVII*. Madrid.
1983 *Cuentos folklóricos españoles del Siglo de Oro*. Madrid.

Cirac Estopañán, Sebastián
1942 *Aportación a la historia de la Inquisición española. Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid.

Constituciones sinodales del arzobispado de Toledo.
1536 Archivo Diocesano de Toledo. Libro 399.

Correas, Gonzalo
1967 *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Ed. de Louis Combet, Burdeos.

Cortés Vázquez, Luis
1979 *Cuentos populares salmantinos*. 2 vols., Salamanca.

Cuña Cuña, Irma
1964 *Inmortalidad y ausencia de Pedro de Urdemalas*. México. (Tesis UNAM).

Diamante, Juan Bautista
S. XVII *Pedro de Urdemalas* (Comedia; copia de 1690). Madrid (Biblioteca Nacional de Madrid: Mss. 16 420).

Documentos de Inquisición (Archivo Histórico Nacional de Madrid).
1547 *Inquisición* (de Logroño), libro 833, fol. 51 rº: relación de causa: proceso de Gregorio de Salcedo, "apóstol".
1551 *Inquisición* (de Toledo), leg. 93, caja 1^1, exp. 1: proceso de Martín Páez, "apóstol".
1556 *Inquisición* (de Logroño), libro 833, fol. 82 rº: relación de causa: proceso de Jerónimo de Mendoza, "apóstol".

Dubler, César E.
1954 *La "materia médica" de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista*. Vol. 5: *Glosario médico castellano del siglo XVI*. Barcelona.

El Crotalón.
1982 Ed. de Asunción Rallo. Madrid.

Encina, Juan del
1928 "Almoneda trobada". En id.: *Cancionero* [1ª ed. 1496]. Ed. facsimilar: fol. LV rº - LVI rº, Madrid.

Escudero de Cobeña, Matías
1982 *Relación de casos notables ocurridos en la Alcarria y otros lugares en el siglo XVI*. Ed. de Francisco Fernández Izquierdo, Guadalajara.

Espinosa, Aurelio M.
1923-26 *Cuentos populares españoles*. 3 vols., Stanford.

Espinosa, Francisco
1968 *Refranero (1527-1547)*. Ed. de Eleanor S. O'Kane. Madrid.

Fernández, Lucas
1929 *Égloga o farsa del Nacimiento de Nuestro Redemptor Jesú Christo*. En id.: *Farsas y églogas al modo y estilo pastoril y castellano* [1ª ed.: 1514]: fol. D rº – D iiii vº. Madrid.

Fernández Álvarez, Manuel (ed.)
1971-1979 *Corpus documental de Carlos V*. 5 vols., Salamanca.

Fernández de Oviedo, Gonzalo
1880 *Las quinquagenas de la nobleza de España* [c. 1548-1556]. Madrid.

Ferrer Chivite, Manuel
1983 "*Lazarillo de Tormes* y sus zapatos: una interpretación del tratado IV a través de la literatura y el folklore". En: *Literatura y folklore: problemas de intertextualidad*, pp. 243-269, Salamanca.

García Fuentes, José María
1981 *La Inquisición de Granada en el siglo XVI. Fuentes para su estudio*. Granada.

Gómez Moreno, Manuel
1950 *San Juan de Dios. Primicias históricas suyas*. Madrid.

Gonzáles, y José Manuel Fernández Valdés
1977 "Pedro, nombre de seres personificados, imaginarios y sobrenaturales". En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 33: 143-150, Madrid.

Gracia Boix, Rafael
1983 *Autos de Fe y Causas de la Inquisición de Córdoba*. Córdoba.

Guevara, Antonio de
1950 *Libro primero de las Epístolas familiares* [1ª ed.: 1539]. Madrid.

Hurtado de Toledo, Luis
1963 *Memorial*. En: *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Reino de Toledo*. (Tercera parte). Ed. de Carmelo Viñas y Ramón Paz, pp. 482-577, Madrid.

Joly, Monique
1982 *La bourle et son interprétation. Recherches sur le passage de la facétie au roman (Espagne XVI-XVIIe siècles)*. Lille.

Laguna, Andrés
1968 *Pedacio Dioscórides Anazarbeo*. Ed. facsimilar de la de 1556, Madrid.

Laval, Ramón A.
1925 *Cuentos de Pedro de Urdemalas*. Santiago de Chile.

Lázaro Carreter, Fernando
1972 *"Lazarillo de Tormes" en la picaresca*. Barcelona.

Lazarillo de Tormes
1974 Ed. de Alberto Blecua. Madrid.

Leite de Vasconcellos, José
1966 *Contos populares e lendas*. Vol. 2: 407-443, nº 638-662, Coimbra.

León, fray Luis de
1959 *Los nombres de Cristo*. Madrid.

López de Mendoza, Iñigo (marqués de Santillana)
1944 *Los refranes que recopiló Yñigo López de Mendoza por mandado del Rey Don Juan agora nuevamente glosados. En este año de 1541.* En: *Dos refraneros del año 1541.* Ed. de Juan B. Sánchez Pérez, Madrid.

Mal Lara, Juan de
1568 *La philosophía vulgar.* Madrid (B.N.M.: R. 6456).

Mandavila, Juan
1984 *Libro de las maravillas del mundo* [1ª ed.: 1521]. Madrid.

Maravall, José Antonio
1966 *Antiguos y modernos.* Madrid.

Mas, Albert
1967 *Les turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or.* 2 vols., París.

Núñez, Hernán
1555 *Refranes o Proverbios en Romance...* Salamanca (B.N.M.: R. 4740).

O'Kane, Eleanor
1959 *Refranes y frases proverbiales españolas de la Edad Media.* Madrid.

Ortolá, Marie-Sol
1983 *Un estudio del "Viaje de Turquía". Autobiografía o ficción.* Londres.

Pontano, Giovanni
1954 *De Sermone.* Ed. de S. Lupi y A. Risicato, Lugano.

Prieto, Antonio
1986 *La prosa española del siglo XVI.* Madrid.

Quevedo, Francisco de
1972 *Sueño de la Muerte.* En id.: *Sueños y discursos.* Ed. de Felipe C. R. Maldonado, pp. 185-243, Madrid.

Réau, Louis
1958-1959 *Iconographie de l'art chrétien. Iconographie des saints.* 3 vols., París.

Redondo, Augustin
1978 "Tradición carnavalesca y creación literaria. Del personaje de Sancho Panza al episodio de la ínsula Barataria en el *Quijote*". En *Bulletin Hispanique*, 80: 39-70, Burdeos.
1979 "Historia y literatura: el personajè del escudero en el *Lazarillo de Tormes*". En: *La Picaresca. Orígenes, textos y estructuras*, pp. 421-435, Madrid.
1985 "Mesianismo y reformismo en Castilla a raíz de la batalla de Pavía: el *Memorial* de don Beltrán de Guevara dirigido a Carlos V (1525)." En: *Homenaje a José Antonio Maravall*, vol. 3: 237-257, Madrid.
1987 "Folklore y literatura en el *Lazarillo de Tormes*: un planteamiento nuevo (el "caso" de los tres primeros tratados)". En *Mitos, folklore y literatura* pp. 79-110, Zaragoza.
1988a "A propos des chapitres VI et VII du *Lazarillo de Tormes*: quelques données nouvelles". En *Hommage à Maurice Molho* (de próxima aparición), París.
1988b "Devoción tradicional y devoción erasmista en la España de Carlos V. De la *Verdadera información de la Tierra Santa* de fray Antonio de Aranda al *Viaje de Turquía*". En *Homenaje a Eugenio Asensio* (de próxima aparición), Madrid.

Redondo, Augustin, y André Rochon (eds.)
1981 *Visages de la folie (1500-1650).* París.

Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II.
1971 *Ciudad Real.* Ed. de Carmelo Viñas y Ramón Paz, Madrid.

Rico, Francisco
1980 "Introducción" a su ed. del *Lazarillo de Tormes*. Barcelona.

Rodríguez García, Isabel
1985 "Cuentos de Pedro Malasartes en el Brasil". En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 40: 239-257, Madrid.

Russoto, Gabriele
1983 *Saint Jean de Dieu et son ordre hospitalier*. París.

Salas Barbadillo, Alonso Jerónimo de
1620 *El subtil cordovés Pedro de Urdemalas*. Madrid (Biblioteca Nacional de París: 8º Yg. 2553).

Salazar, Eugenio de
1968 *Obras festivas*. Ed. de Alejandro Cioranescu, Santa Cruz de Tenerife.

Salomon, Noël
1965 *Recherches sur le thème paysan dans la "comedia" au temps de Lope de Vega*. Burdeos.

Ustarroz, Juan Francisco de, y Diego Dormer
1878 *Progresos de la Historia en Aragón y vida de sus cronistas desde que se instituyó este cargo hasta su extinción*. Zaragoza.

Valdés, Juan de
1953 *Diálogo de la lengua*. Ed. de José F. Montesinos, Madrid.

Vallés, Pedro
1549 *Libro de refranes copilado por el orden del A.B.C.* Zaragoza (B.N.M.: R. 2773).

Vega, Lope de
1930 "Pedro de Urdemalas". En *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española* (nueva edición). Vol. 8, pp. 392.428, Madrid.

Venegas, Alejo
1911 *Breve declaración de las sentencias y vocablos que en el 'Libro del tránsito de la muerte' se hallan* [1ª ed. 1543]. En N.B.A.E., 16: 259-318, Madrid.
1983 *Primera parte de las diferencias de libros que ay en el universo*. Ed. facsimilar de la de 1546, Barcelona.

Viaje de Turquía
1980 Ed. de Fernando García Salinero, Madrid.

Villalón, Cristóbal de
1967 *El Scholástico*. Ed. de Richard J. A. Kerr, Madrid.