



Trabajo de Fin de Grado

Grado de Historia

Departamento de Historia

El viaje imaginario de San Amaro al paraíso

Laura Santiago de la Casa

Tutor: Israel Sanmartín Barros

Área de Historia Medieval

Curso 2024 – 2025

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar el viaje medieval de San Amaro en su historia manuscrita, en su difusión y en su análisis. Para ello, catalogaremos a San Amaro en relación a los libros de viajes medievales, para, a continuación situarlo en sus contextos histórico e historiográfico. A partir de ahí, buscaremos la arqueología del texto en relación a sus manuscritos, ediciones y fuentes. A continuación analizaremos a San Amaro en comparación con el viaje de San Brandán, con el que guarda algunos paralelismos. Por último, veremos como la leyenda ha pervivido en diferentes espacios geográficos.

Palabras clave: San Amaro, Paraíso, historiografía, San Brandán, viaje medieval, Intertextualidad.

Resumo

O obxectivo deste traballo é analizar a viaxe medieval de San Amaro na súa historia manuscrita, difusión e na súa análise. Para elo, catalogaremos a San Amaro en relación aos libros de viaxes medievais, para, a continuación, situalo nos seus contextos histórico e historiográfico. A partir de aí, buscaremos a arqueoloxía do texto en relación aos seus manuscritos, edicións e fontes. A continuación analizaremos a San Amaro en comparación ca viaxe de San Brandán, co que garda algúns paralelismos. Por último, veremos como a lenda ten sobrevivido nos diferentes espazos xeográficos.

Palabras clave: San Amaro, Paraíso, Historiografía, San Brandán, Viaxe medieval, Intertextualidade.

Abstract

The objective of this essay is to analyze the medieval voyage of Saint Amaro in its manuscript story, its diffusion and its analysis. With this objective, we will catalogue Saint Amaro in relation to medieval travel books and then place it in its historical and historiographical context. From there, we will explore the archaeology of the text in relation to its manuscripts, editions, and sources. Next, we will analyze Saint Amaro in comparison with the voyage of Saint Brendan, with which it shares some parallels. Finally, we will examine how the legend has survived in different geographical areas.

Key words: Saint Amaro, Paradise, historiography, San Brandán, medieval voyage, intertextuality

Introducción	2
1. El contexto de San Amaro dentro de la literatura de viajes	3
2. La historia manuscrita del viaje imaginario de San Amaro	5
2.1. El contexto histórico	5
2.2. Los manuscritos e impresos que se conservan	8
2.3. Las versiones del viaje	9
2.3.1. Variantes hispanas y su contenido	9
2.3.2. Variantes portuguesa y su contenido	10
2.3.3. Variantes hispanoamericana y su contenido	11
2.4. Una aproximación historiográfica	12
2.5. La influencia de San Brandán	14
2.6. La difusión y popularidad del viaje imaginario de San Amaro	15
3. La intertextualidad en San Amaro	16
3.1. Las influencias antiguas	16
3.2. Los elementos de la tradición irlandesa	17
3.3. Los aspectos de la tradición cristiana	19
3.4. La importancia del culto mariano	20
3.5. Lo maravilloso y la visión de Oriente	21
4. La difusión de San Amaro entre los siglos XVI y XX	22
4.1. El caso de Burgos	22
4.2. La continuidad del viaje en Galicia	24
4.3. Las representaciones del viaje en América Latina	25
5. La interpretación de San Amaro a través de los estudios brandianos.	26
5.1. San Amaro como un viaje de iniciación	26
5.2. Los modelos de salvación a través del viaje de San Amaro	29
Conclusiones	30
Bibliografía	34

Introducción

En la Edad Media se plantea un mundo finito, definido y cerrado, que lleva a hablar de otras realidades en las que se encuentra lo desconocido, y que da cabida a espacios no reales como las islas misteriosas o el Paraíso Terrenal¹. Esos viajes imaginarios repiten una serie de tópicos y símbolos que son identificables dentro de un contexto cultural. Esto nos lleva a plantear la existencia de una cosmovisión medieval². Escritos como el viaje de San Amaro se convierten en una representación de esta concepción del mundo medieval, vinculada especialmente a la tradición popular.

El objetivo de este trabajo es analizar el viaje medieval de San Amaro en su historia manuscrita, en su difusión y en su análisis. También se realizará una aproximación a los procesos de difusión y continuidad en el tiempo y en el espacio del viaje, llegando hasta el siglo XX. Con este objetivo, elaboramos un primer análisis del viaje, situándose dentro de la literatura de viajes medieval. Posteriormente se llevará a cabo un contextualización histórica e historiográfica del viaje además de explorar los diferentes manuscritos y ediciones que existen del texto. Tras ello, realizaremos un análisis del viaje en relación a los estudios ya existentes de San Brandán, explorando su intertextualidad y su simbología. Por último, abordaremos algunos de los fenómenos que nos remiten a la continuidad espacial y temporal del viaje, llegando hasta el siglo XX.

El eje temporal de este trabajo se expande desde la aparición del primer escrito del viaje, en el siglo XIV hasta la última recopilación del viaje que se conoce, que data de principios del siglo XX. Con respecto al eje espacial, hablamos principalmente de los reinos hispánicos y el reino portugués, aunque también se extiende hacia la América hispana, por la traslación del viaje a las colonias hispanas. Para la elaboración del trabajo, recurriremos a los diferentes trabajos académicos que se han realizado sobre el viaje de San Amaro, destacando las aportaciones de los filólogos Carlos Vega, Richard Kinkade y Fernando Gómez Redondo. También se recurrirá a la fuente medieval, el viaje de San Amaro según lo edita Carlos Vega³. Para poder realizar un análisis comparativo se emplearán trabajos relacionados al viaje de San Brandán, destacando las aportaciones que realiza Dolores Corbella.

¹ Rubio Tovar, Joaquín, "Literatura de visiones", *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, Alicante, 2009, <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcn87s3>>, [Fecha de última consulta: 30 de abril de 2025].

² Corbella Díaz, Dolores, "La caracterización del viaje iniciático en los textos medievales: El viaje al "más allá" desde "San Brandán" de Benedeit a "la Faula" de Torroella"" en *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada: Zaragoza, 18 al 21 de noviembre de 1992 (Vol. 2)*, Sociedad Española de Literatura General y Comparada, Zaragoza, 1994, pp. 331 - 332

³ Vega, Carlos Alberto, *Hagiografía y literatura. La vida de San Amaro*, El Crotalón, Madrid, 1987, pp. 95 - 118.

1. El contexto de San Amaro dentro de la literatura de viajes

Francisco López Estrada afirma que la literatura de viajes es un género dentro de la literatura. Estos escritos tienen un público, una intencionalidad y un objetivo determinado⁴. Dentro de este género se da cabida a diversas experiencias medievales que son puestas por escrito y que se han conservado, desde viajes de mercaderes hasta peregrinaciones. También se incluyen viajes imaginarios, embajadas diplomáticas o relatos de aventureros y exploradores. Algunos de los aspectos comunes dentro de este tipo de literatura son la existencia de un itinerario como base de la narración y un eje cronológico. Estas dos ideas están en la base del relato y su precisión depende de los autores de la obra. Otro aspecto común es la presencia de un orden narrativo de la obra dentro del itinerario propuesto, con descripciones de los lugares que se visitan o las experiencias de los viajeros. De igual forma podemos hablar de la inclusión de *mirabilias* dentro de los relatos, dando cabida a la introducción del imaginario medieval. Por último, el viaje se presenta, siguiendo una proyección lineal y continua, muchas veces con un protagonista único o un grupo reducido de protagonistas⁵.

Esta diversidad que hemos desarrollado suscita la necesidad de establecer diferencias en este tipo de literatura. Jean Richard propone una categorización de los libros de viajes medievales que ha servido como modelo para futuros estudios. En *Les récits de voyages et de pèlerinages* establece siete categorías: guías de viajeros, peregrinos o mercaderes, relatos de peregrinación, relatos de las cruzadas, relaciones de embajadores y misioneros, relatos de exploradores y aventureros, guías de mercaderes y viajes imaginarios⁶. Esta clasificación inicial de la literatura de viajes medieval ha sido adaptada o modificada por diferentes especialistas en función de diversos criterios. En el caso de la filóloga Anca Crivat, que la divide en dos campos: viajes reales y viajes imaginarios, afirmando que ambos son muy similares y empleando como criterio diferenciador la ficcionalidad de los mismos⁷.

La literatura de viajes castellana ha sido atendida y clasificada inicialmente por Pérez Priego⁸ y posteriormente de forma más exhaustiva por Rubio Tovar⁹. Este último autor incluye un libro de viajes imaginario dentro de su análisis, el *Libro del conocimiento*, definido por Beltrán Llavador como el *Mandeville* español. Dentro del *Libro del conocimiento* se incluyen

⁴ López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Madrid, Laberinto, 2003, p. 11.

⁵ Pérez Priego, Miguel Ángel, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, *Epos: Revista De filología*, N° 1, 1984, pp. 217 - 232, Beltrán Llavador, Rafael, “Los libros de viajes castellano. Una introducción al panorama crítico actual: ¿cuántos libros de viajes medievales castellanos?”, *Revista de Filología Románica*, N° Extra 1, 1991, pp. 137.

⁶ Crivat, Anca, *Los libros de viajes en la Edad Media Española*, Editura Universitatii din Bucuresti, Bucarest, 2003, p. 10, López Estrada, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, p. 13.

⁷ Crivat, *Los libros de viajes en la Edad Media Española*, p. 11.

⁸ Pérez Priego, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, pp. 217 - 239.

⁹ Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajeros medievales*, Madrid, Taurus, 1986.

pasajes vinculados a la tierra del Preste Juan, al Paraíso Terrenal y al mítico río de Oro en Egipto¹⁰, algo que contrasta con el carácter real del resto de viajes que se incluyen en el análisis de Rubio Tovar y de Pérez Priego. Por consiguiente, la literatura de viajes castellana no se restringe de forma exclusiva a aquellos viajes que tienen una traslación geográfica real.

Filgueira Valverde, siguiendo el análisis de otros especialistas sobre los viajes vinculados al paraíso que divide entre viajes al paraíso terrenal, viajes occidentales, viajes a un paraíso subterráneo y viajes al cielo. En este análisis enmarca el viaje de *San Amaro* entre los viajes al paraíso terrenal, y lo vincula al viaje de Alejandro Magno, los relatos de monjes y los viajes hacia Occidente. Así, se entiende junto a otros relatos como el de los monjes Teófilo, Sergio e Higinio que viajan a Mesopotamia con el objetivo de encontrar el paraíso terrenal¹¹ y aquellos relatos vinculados a la tradición irlandesa y las derivaciones de la literatura caballeresca¹². Uno de los autores que más ha tratado *La vida del bienaventurado San Amaro*, Carlos Vega, dice que se trata de un viaje “entre lo hagiográfico y lo literario”. En el viaje de San Amaro se reúnen diferentes aspectos como los viajes de ultratumba y al Otro Mundo, los sermones didácticos, la himnodia y el culto mariano. Debido a que el viaje es el resultado de diferentes influencias, ésta se ha encontrado inserta tanto en hagiografías como en escritos de diversas temáticas como puede ser el *Lucidario* de Sancho IV¹³.

La diversidad de aspectos que encontramos en *San Amaro* complica su inserción dentro de los diferentes subgéneros de la literatura de viajes. Rubio Tovar habla de *San Amaro* como un viaje imaginario que se podría incluir dentro de la literatura de visiones. Su argumentación para esta hipótesis se basa en la existencia de una intercesión por parte de la Santidad que da comienzo al viaje, la simbología inserta dentro del viaje y el propósito del viaje que alcanzar al Paraíso Terrenal. A pesar de esto, el autor señala que la intertextualidad característica de los escritos medievales al igual que otros aspectos vinculados a las visiones y a la tradición popular dificultan la categorización de este texto¹⁴.

Otro autor que ha estudiado la obra, Richard Kinkade, lo incluye dentro de los *immrama* y los *echtraí* de la tradición irlandesa, al igual que *Le voyage de Saint Brendani*. Afirma que *San*

¹⁰ Beltrán Llavador, “Los libros de viajes castellano.”, pp. 123, 126.

¹¹ Esta fábula es analizada en profundidad por Vladimir Acosta. Se trata de tres monjes greco-sirios que tienen como objetivo encontrar el punto de unión entre la Tierra y el Cielo, en el que se ubica el Paraíso Terrenal. Este viaje les lleva por Mesopotamia e India y en él viven todo tipo de aventuras y peligros. Se recurre frecuentemente a las plegarias y el ayuno para solicitar la intercesión de Dios. El viaje llega a su fin cuando se encuentran con San Macario, eremita que vive en los confines del mundo y que les informa de que nunca alcanzarán el Paraíso Terrenal. Acosta, Vladimir, *Viajeros y maravillas. Tomo III*, Monte Avila, Caracas, 1992, pp. 49 - 55.

¹² Filgueira Valverde, José, *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*, Edicions Xerais de Galicia, Vigo, 1982, pp. 25 - 28.

¹³ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 13, 19 - 20.

¹⁴ Rubio Tovar, “Literatura de visiones en la Edad Media románica”.

Amaro sería un viaje basado parcialmente en la historia de un monje irlandés que emprende un viaje en búsqueda del Paraíso Terrenal¹⁵. Esta hipótesis es propuesta inicialmente por Menéndez Pelayo y secundada posteriormente por la filóloga María Rosa Lida de Malkiel¹⁶. Dentro de una definición menor al hablar de la leyenda y no del viaje imaginario medieval, Leonardo Carré Alvarelllos, circunscribe la leyenda de San Amaro a la categoría de leyendas religiosas¹⁷. Esta disparidad en la concepción del viaje de San Amaro nos muestra la complejidad que supone abordar este escrito bajo un prisma único. El análisis de la obra permitirá entrever todos aquellos aspectos relacionados con otros tipos de literatura como pueden ser la literatura de viajes, las hagiografías, la tradición irlandesa o la literatura visionaria.

2. La historia manuscrita del viaje imaginario de San Amaro

El viaje de San Amaro nos remite a la existencia de viajes imaginarios al Paraíso Terrenal en el contexto peninsular medieval. Es un viaje imaginario que se encuentra tanto en el ámbito hispánico como en el portugués y ha tenido una continuidad a lo largo de los siglos, llegando hasta la época contemporánea. En el siguiente apartado abordaremos los estudios realizados sobre este viaje imaginario, las formas de transmisión y difusión del mismo y las diferentes versiones que existen sobre este viaje imaginario.

2.1. El contexto histórico

El primer manuscrito conocido del viaje de San Amaro por el momento pertenece a la tradición lusa y data del siglo XIV. el viaje se incluye dentro del *Codex Alcobacensis 266*, junto a otras vidas de santos como puede ser la de María Egipcíaca o las *Contemplaciones* de San Bernardo, representando algunas de las lecturas más populares y difundidas de la época¹⁸. Así, podemos hablar de un contexto bajomedieval para el desarrollo del viaje, período que López Estrada define como un “momento privilegiado” para la literatura de viajes por el aumento de la curiosidad dentro del occidente medieval europeo¹⁹.

Durante los siglos X y XI se produce una expansión del cristianismo como consecuencia de los avances hacia el sur peninsular ibérico y la inclusión de los pueblos eslavos dentro de la cristiandad. Este nuevo marco geográfico implica un aumento de las conexiones con “otros mundos”, gracias también a los crecientes contactos con Asia y el norte africano. Con respecto a

¹⁵ Kinkade, Richard, “La evidencia para los antiguos *immrama* irlandeses en la literatura medieval española”, Chevalier, Maxime, François Lopez, Joseph Perez y Noël Salomon (dirs.), *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas : celebrado en Bordeaux del 2 al 8 de septiembre de 1974*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Burdeos, 1977, pp. 511 - 512; Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 13.

¹⁶ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 37 - 39.

¹⁷ Carré Alvarelllos, Leonardo, *Las leyendas tradicionales gallegas*, Espasa-Calpe, Vigo, 1977, p. 9.

¹⁸ Vega, Carlos, “The early texts of the St. Amaro legend”, *La Corónica*, vol. 15, 1986, p. 30.

¹⁹ López Estrada, *Libros de viajes hispánicos medievales*, p.13.

Asia, podemos ver la apertura de nuevas rutas comerciales y por ende la circulación de ideas, culturas, manufacturas y personas entre Oriente y Occidente. Como consecuencia de esta reapertura de Asia se produce una redefinición de los “maravilloso”, con gran impacto dentro de la literatura de viajes²⁰. Contribuye también a este fenómeno el aumento de las misiones diplomáticas que se envían a los diferentes poderes asiáticos, como puede ser el caso de Gengis Khan en el siglo XIII²¹.

De igual modo podemos hablar de la importancia que tienen las Cruzadas como método de transmisión de información desde Oriente hacia Occidente²². Destacan también las peregrinaciones hacia Tierra Santa tras los diferentes acuerdos que legalizan y permiten el paso a los cristianos²³. A pesar de que aumentan los conocimientos reales sobre Asia, la escasa difusión de los textos escritos hace que las visiones legendarias sobre este territorio pervivan dentro del imaginario medieval²⁴. Es importante destacar que la información vinculada a los viajes y nuevos descubrimientos es recogida principalmente por bibliotecas monacales. Esto, sumado a la falta de alfabetización, hace que con frecuencia se recurra a la tradición bíblica, los conocimientos antiguos o las sagas para la representación de otros mundos²⁵.

Dentro del mundo religioso, podemos hablar de la especial relevancia de la santidad, un fenómeno que en la Edad Media “contribuye a la construcción de la comunidad en diferentes dimensiones, espiritual, teológica, religiosa, social, institucional y política”²⁶. Los santos pertenecen también a la cultura popular, atendiendo a las necesidades de las personas que van a recibir esta hagiografía y adaptándose a ellas²⁷. Algunos autores afirman que una de las principales motivaciones para emprender viajes a Oriente están vinculadas al entorno religioso durante los siglos XI - XII²⁸.

²⁰ Aznar Vallejo, Eduardo, “Introducción a los viajes medievales. Una mirada geográfica y cultural” en Iglesia Duarte, Ignacio de la (coord.), *Viajar en la Edad Media, XIX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2008*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 29 - 32.

²¹ Ladero Quesada, Miguel Ángel, *El mundo de los viajeros medievales*, Anaya, Madrid, 1992, pp. 24 - 26.

²² Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Mundo real y mundos imaginarios. John Mandeville” en Novoa Portela, Feliciano y F. Javier Villalba Ruiz de Toledo, *Viajes y viajeros en la Europa Medieval*, Lunwerg Editores y CSIC, España, 2007, p. 55.

²³ Rubio Tovar, *Libros españoles de viajeros medievales*, p. 11.

²⁴ Ladero Quesada, *El mundo de los viajeros medievales*, p. 78.

²⁵ Serena Mazzi, María, *Los viajeros medievales*, Mechado, Madrid, 2018, p. 10.

²⁶ García de Cortazar, José Ángel, “El *sanctus viator*: los viajes de los santos (venidas del más allá, difusiones de advocaciones, traslado de reliquias)”, en Iglesia Duarte, Ignacio de la (coord.), *Viajar en la Edad Media, XIX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2008*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, p. 52.

²⁷ García de Cortazar, “El *sanctus viator*: los viajes de los santos”, p. 63.

²⁸ López Estrada, Francisco, “Viajeros castellanos a Oriente en el siglo XV”, en García Guinea, Miguel Ángel (dir.), *Viajes y viajeros en la España Medieval. Actas del V Curso de Cultura Medieval celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 20 al 23 de septiembre de 1993*, Polifemo, Madrid, 1997, p. 61.

También se produce en estos momentos la aparición de uno de los grandes mitos del periodo medieval, el reino del Preste Juan. Esta leyenda sobre la existencia de un reino cristiano en Oriente desde el que combatir el islam se basa en las cartas que envió el Preste Juan al emperador de Constantinopla Manuel Commeno²⁹, al papa y al emperador de Occidente a mediados del siglo XII. El Preste Juan se convierte en una figura muy popular dentro del imaginario medieval y es buscado por viajeros como Marco Polo³⁰. Al mismo tiempo se produce un aumento de un determinado imaginario sobre Oriente, vinculado principalmente al *Libro de las Maravillas* de John Mandeville. La difusión e importancia que tiene el libro de Mandeville desde mediados del siglo XIV se aprecia en la conservación de más de doscientos manuscritos franceses de esta obra, además de traducirse a otras lenguas vernáculas europeas, como el inglés o el castellano³¹.

Así, llegamos a un siglo XV en el que convive un conocimiento real de la geografía asiática con toda una geografía mítica e imaginaria que pertenece al imaginario colectivo. Consecuencia de esto vemos como dentro de los escritos de Colón se hace referencia a la existencia de islas míticas o se mencionan relatos legendarios. Podemos incluir también aquí el viaje que emprenden algunos viajeros medievales en busca de las islas de San Brandán³².

En el caso del viaje portugués, algunos autores han explorado de forma más concreta el contexto histórico de la transcripción del viaje. El conocimiento sobre el lugar en el que se produce esta literaturización, el monasterio de Alcobaça, permite concretar algunos de los aspectos que nos ayudan a entender este viaje imaginario. Según Barros Almeida, el proceso de literaturización del viaje se produce entre los siglos XIII y XIV, pero no se transcribe este viaje hasta el siglo XV. Hablamos de contextos políticos, culturales y literarios muy diferentes en Portugal. El viaje entronca con los objetivos de la Iglesia en estos momentos, repoblar el territorio portugués y expandir el cristianismo. Así, se introducen versos que se cantan durante la misa como un “instrumento pedagógico de esclarecimiento y racionalización del propio culto”³³. Con respecto al contexto histórico del monasterio de Alcobaça, el siglo XIII es un momento de expansión de la producción escrita y de la traducción de textos al portugués, dentro de un proceso de consolidación de esta lengua. Esta misma autora asimila el mito de la búsqueda del Paraíso

²⁹ Ladero Quesada, *El mundo de los viajeros medievales*, pp. 76 - 77, Serena Mazzi, *Los viajeros medievales*, p. 205.

³⁰ Le Goff, Jacques, “Lo maravilloso” en Le Goff, Jacques y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*, Akal, Madrid, 2003, p. 473.

³¹ Ladero Quesada, *El mundo de los viajeros medievales*, pp. 78 - 80. Ladero Quesada, “Mundo real y mundos imaginarios”, pp. 56 - 59.

³² Ladero Quesada, *El mundo de los viajeros medievales*, pp. 84 - 87.

³³ Barros Almeida, Neri de, “Narrativa mítica e dimensões da unidade política cristã. A Vida de santo Amaro no contexto ibérico de sua literalização (séc. XV)” en Barros Almeida, Neri de y Cândido da Silva, Marcelo (dirs.), *Poder e construção social na Idade Média: História e Historiografia*, UFG, Brasil, 2011, p. 133.

con el contexto de la expansión cristiana hacia el sur, siendo un elemento más de consolidación ideológica tanto de la orden del monasterio, el Cister, como de la monarquía portuguesa³⁴.

2.2. Los manuscritos e impresos que se conservan

Solo se conservan dos manuscritos del viaje de San Amaro. Uno de ellos pertenece a la versión portuguesa del viaje y está inserto en el *Codex Alcobacensis 266* [124r a 137r] del siglo XIV, conservado en la Biblioteca Nacional de Lisboa. El prólogo de este manuscrito nos informa que la traducción de la obra fue realizada por un cisterciense llamado Hylário de Louinhaa. Dentro de este manuscrito se incluyen otras hagiografías medievales como pueden ser la de María Egipcíaca o las *Contemplaciones* de San Bernardo, algunas de las lecturas más populares y difundidas de la época. Con respecto a la versión hispánica, el único manuscrito que se conserva está inserto en una versión del *Lucidario* de Sancho IV del siglo XV. Este manuscrito forma parte de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (Ms. 1958). Su mal estado de conservación hace que sea una versión parcial del viaje, pero aquellos fragmentos que se conservan coinciden con versiones impresas posteriormente³⁵.

Con respecto a los textos impresos del viaje, el más antiguo data de finales del siglo XV. Se trata de una traducción del viaje *Aurea* de Jacobus de Voragine que se conserva en la British Library (IB.53312) en la que se inserta el viaje de San Amaro. Este texto será copiado de forma casi literal en las versiones impresas posteriormente del viaje³⁶. Durante el siglo XVI se producen y se conservan diferentes publicaciones del viaje de San Amaro tanto en España como en Portugal. En el caso luso, el viaje de San Amaro se incluye dentro del *Flos sanctorum* impreso por Hermao de Campos en 1513. El texto se conserva en la Biblioteca Nacional de Lisboa (Res. 157A). Este caso es interesante ya que, junto a *Leyenda Aurea*, serán los únicos libros hagiográficos que recogen la vida de San Amaro. Con respecto a este impreso, algunos autores afirman que se trataría de una traducción al portugués del viaje *Aurea* castellana. El texto no se conserva de forma íntegra ya que ha desaparecido la primera página, que describe como el santo emprende sus aventuras en búsqueda del Paraíso Terrenal³⁷. En el caso hispano, el siguiente ejemplo ha desaparecido. Se trataría de un impreso que data de 1520 y que pertenecía a la Biblioteca de Menéndez Pelayo. Fue impreso por Juan de Villarquín de Toledo y descrito posteriormente por Emilio Cotarelo³⁸.

En la Biblioteca de El Escorial (sign: 32-V-31/2) se conserva un ejemplar de *San Amaro* que se inserta en el *Verdadera información de la tierra sancta segun la disposicion en que este*

³⁴ *Ibid.*, pp. 132 - 135.

³⁵ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 18 - 19.

³⁶ Vega, "The early texts of St. Amaro legend", pp. 30 - 31.

³⁷ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 20 - 21.

³⁸ Vega, "The early texts of St. Amaro legend", p. 31.

año 1530 el auctor la vio y paseo de Fray Antonio de Aranda. Se puede asumir por el título de la obra y la tipografía que pertenece a los primeros decenios del siglo XVI. Lo único que se conoce de este libro es que fue donado por Felipe II. También en el siglo XVI encontramos la impresión en Valladolid por parte de Bernardino de Sancto Domingo. Es un ejemplar publicado en 1593 y que actualmente se encuentra en la Biblioteca de la Hispanic Society of America de Nueva York. En él se incluye también la vida de Santa Lucía, una combinación que se repetirá posteriormente³⁹. En 1552, Juan de Junta imprime el viaje en Burgos. De esta impresión existen ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid (R-10640) y en la Boston Public Library (D.204.29). Este texto se ha convertido el más citado dentro de los estudios sobre San Amaro a pesar de que no es el único del siglo ni la versión más antigua⁴⁰. Tras este siglo, las hazañas de San Amaro serán reimprimadas con frecuencia a lo largo del siglo XVII, XVIII y XIX según recoge Carlos Vega⁴¹.

2.3. Las versiones del viaje

La vida del bienaventurado San Amaro es un viaje imaginario de ámbito peninsular principalmente, pero ha trascendido también hacia América tras la llegada de los europeos⁴². Podemos así distinguir tres variantes geográficas del viaje, con particularidades dentro del texto, que hacen que se adapte al ámbito de difusión del viaje. Como se mencionó anteriormente, algunos autores proponen la existencia de un *urtext* latino que estaría en la base de los escritos portugueses e hispanos. Estas se habrían desarrollado de forma diferente tras la adaptación del texto latino a los contextos geográficos de cada región. La ausencia de este texto inicial no permite saber cuál de los textos es más antiguo⁴³.

2.3.1. Variantes hispanas y su contenido

En el caso hispano, hablamos de tres variantes. La primera sería la recogida por los manuscritos e impresos anteriormente mencionados. Hablamos del viaje de un individuo, Amaro, que parte desde la tierra de Alia, que posteriormente será transcrita como Asia, en búsqueda del Paraíso Terrenal. Se trata de un hombre cuya vida está llena de amargura, de ahí su nombre, y que anhela conocer el Paraíso Terrenal. Tras una anunciación, vende parte de sus bienes para poder comprarse una barca y dona el resto, dando comienzo al viaje por mar que le llevará hasta su destino. Este viaje lleva a San Amaro por diferentes escenarios, la Tierra Desierta, la Fuente Santa,

³⁹ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 23, 26.

⁴⁰ Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 20, 24. Burkhart, Louise M., “The Voyage of Saint Amaro: A Spanish Legend in Nahuatl Literature”, *Colonial-Latin American Review*, Vol. 4, Nº 1, 1995, p. 31.

⁴¹ El autor en su monografía sobre San Amaro recoge obras que datan de 1644, 1720, 1744, 1750, 1820, 1846, 1858 y 1875 que se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid y en la British Library. Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 27. Estas impresiones también son recopiladas por Richard Kinkade, quien recopila nueve obras impresas entre los años 1552 y 1875, además de un códice en letra gótica del siglo XV, Kinkade, “La evidencia de los antiguos *immrama*”, p. 516.

⁴² Burkhart, “The Voyage of Saint Amaro”, p. 29.

⁴³ Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 33.

el Mar Cuajado, la Isla Desierta, el monasterio de Val de Flores, el monasterio de Flor de Dueñas y finalmente el Paraíso Terrenal. A lo largo del viaje se enfrenta a diferentes aventuras y peligros, en el que aparecen con frecuencia aspectos maravillosos.

Posteriormente aparece la figura de San Amaro el Peregrino, un santo afincado en Burgos. En relación a este santo existe una capilla en Burgos en la que se conservan los restos del santo en las proximidades del Hospital del Rey, reedificada en 1614 por fray P. de Lazcano, aunque se desconoce la fecha inicial de construcción⁴⁴. Según han señalado algunos autores, resulta curioso que a pesar de que algunas de las impresiones del viaje de San Amaro en búsqueda del Paraíso Terrenal se realizan en Burgos, no haya ninguna mención a este santo peregrino que se afincó en la ciudad. Las primeras noticias de este santo están vinculadas al autor José de Barrio Villamor, un “autor de crédito dudoso” según Leonardo Romero Tobar. José de Barrio escribe sobre San Amaro a principios del siglo XVII, confirmando el relativo desconocimiento que existe sobre la historia del santo burgalés⁴⁵. Posteriormente, su historia es recogida en la *España Sagrada* del Padre Flórez. En este mismo escrito se menciona la existencia de doce pinturas que Flórez atribuye a Juan del Valle, un pintor del siglo XVII. Estos cuadros escenifican la historia que explica Flórez con respecto al santo. Se trata de un individuo que nace en Francia y peregrina hasta Santiago de Compostela. Dentro de esta peregrinación se aficiona a la ciudad de Burgos, por lo que en su camino de regreso hacia Francia decide afincarse en Burgos. En esta ciudad dedicó su vida al cuidado de los pobres y de los peregrinos hasta su muerte, que se produce en un contexto milagroso⁴⁶.

Por último hablamos del viaje vinculado al ámbito gallego, recogido a través de la tradición oral por Eugenio Carré Aldao y publicada en la revista *Nós* en 1925. Se trata de una versión muy parecida a la castellana y la portuguesa, aunque mucho más reducida. En ella desaparecen todos aquellos elementos vinculados al viaje marítimo de San Amaro y también se reduce significativamente la descripción del Paraíso Terrenal⁴⁷. Este viaje imaginario también es incorporada a la recopilación de leyendas gallegas que realiza Leonardo Carré Alvarellos⁴⁸.

⁴⁴ Arribas Carballera, Antonio, “San Amaro "El Pellegrino" ...: un patrón para todos los Hospitalera.” en *Cuatro pilares para un camino: actas del VI Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas.2002.*, Asociación Riojana de Amigos del Camino de Santiago, Logroño, 2005, pp. 61, 67.

⁴⁵ Romero Tobar, Leonardo, “Un San Amaro legendario en el Camino de Santiago” en Pierre Etienvre (Coord.), *El viaje: antropología, historia, literatura: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez = La légende: anthropologie, histoire, littérature: actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez: 10-11 - XI - 1986*, Universidad Complutense de Madrid: Casa Velázquez, Madrid, 1989, pp. 197, p. 200 – 201.

⁴⁶ Romero Tobar, “Un San Amaro legendario en el Camino de Santiago”, p. 198.

⁴⁷ Carré Aldao, Eugenio, “A lenda de San Amar o Pelengrino”, *Nòs*, N° 19, 1925, pp. 6 - 10.

⁴⁸ Carré Alvarellos, *Las leyendas tradicionales gallegas*.

2.3.2. Variantes portuguesa y su contenido

La tradición lusa parte del *Códex Alcobasense 266* ya mencionado y en esencia nos transmite el mismo viaje que en el caso hispano. Estamos ante un santo que realiza un recorrido marítimo por diferentes islas en búsqueda del Paraíso Terrenal. A pesar de que, a grandes rasgos, el viaje es muy similar, existen algunos aspectos que diferencian una tradición de la otra. Estas variaciones han sido estudiadas inicialmente por Otto Klob y posteriormente por Carlos Vega. La versión castellana recoge la etimología isidoriana del nombre de Amaro, haciendo referencia a una vida llena de amarguras y también menciona el lugar de procedencia del santo a diferencia de la portuguesa. También existen diferencias con respecto a las peticiones que realiza el santo para ver el Paraíso Terrenal, siendo la versión hispana mucho más elaborada en este sentido. Otro aspecto destacado son los acompañantes del Amaro, en la versión portuguesa son dieciséis mientras que en la castellana el número no se menciona.

De la misma forma vemos diferencias en la descripción del Paraíso Terrenal. El texto portugués es más extenso con respecto a la descripción del Paraíso y se centra en los detalles del castillo mientras que el castellano se centra en las tiendas de campaña. Vinculado a este episodio, San Amaro se lleva un puñado de tierra del Paraíso Terrenal en su camino de vuelta. En el texto luso se menciona que con esta tierra Amaro fertiliza los terrenos aledaños a la ciudad que fundó en las proximidades del monasterio de Flor de Dueñas. En el texto castellano no se menciona que hace Amaro con esta tierra⁴⁹. En definitiva, el texto castellano y el texto portugués nos pueden acercar a la hipótesis de la existencia de un texto anterior que da lugar a tradiciones muy próximas que se diferencian en detalles.

2.3.3. Variantes hispanoamericana y su contenido

Por último es necesario explorar la traslación del viaje hacia América. La antropóloga Louise M. Burkhart analiza dos manuscritos en náhuatl del viaje del santo y su viaje en búsqueda del Paraíso Terrenal. Al igual que el caso portugués y en el castellano, vemos cómo se introducen u omiten algunos aspectos con respecto a el viaje peninsular como consecuencia de la adaptación del escrito al contexto geográfico y cultural. Los dos manuscritos que se conservan son probablemente una traducción y adaptación del viaje impresa en Burgos en 1552 y se encuentran en la Biblioteca Nacional de México [*Sermones en mexicano*, n.d., 67 a 80] y en la John Carter Library en la Universidad de Brown [*Doctrina*, n.d., 116r a 123r]. Ambos escritos datan de la segunda mitad del siglo XVI y se insertan en volúmenes en los que se incluyen otros textos religiosos como pueden ser textos relacionados con la Virgen María o comentarios de la caída de Adán y Eva.

⁴⁹ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 33 - 36.

A través de la traducción que realiza la autora de los dos textos, centrándose en el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México por ser el más completo, podemos ver las ambigüedades que existen en el viaje. La primera diferencia con respecto al texto castellano es el nombre del santo, que se traduce por Amalo ya que el náhuatl no contempla el sonido fonético /r/, que se suele sustituir por /l/. También se pone de manifiesto la falta de familiaridad de los traductores con el castellano y con algunos de los motivos recurrentes dentro de la tradición cristiana. Así, el traductor aúna el saqueo de Jerusalén por parte de Roma en el 70 d.C. con el éxodo de los israelitas desde Egipto, confundiendo al emperador romano con el faraón. Existen otros casos que ponen de manifiesto las libertades tomadas con respecto a traducción del texto como puede ser la inclusión de plegarias a la Virgen en el episodio del Mar Cuajado que no se incluyen en el texto castellano. También se cambia el nombre de Baralides a Babilonia, sienta este nombre más familiar y sencillo para los nativos⁵⁰. En definitiva, esta traducción del viaje de San Amaro a la lengua local mexicana nos habla tanto de la capacidad de adaptación que tiene el viaje con respecto a su contexto geográfico y cultural como de la popularidad de San Amaro, cruzando el océano hasta América.

2.4. Una aproximación historiográfica

A pesar de la popularidad de la que gozó este escrito dentro del ámbito peninsular hispánico, lo cierto es que *La vida del bienaventurado San Amaro* ha recibido poca atención dentro de la historiografía⁵¹. Las principales aportaciones al respecto las realizan filólogos, siendo Carlos Alberto Vega uno de los mayores expertos al respecto. Realiza su tesis sobre este viaje imaginario, publicada en 1987 por la editorial El Crotalón bajo el título *Hagiografía y literatura. La vida de San Amaro*. Se trata de una fuente fundamental para adentrarse dentro del estudio del viaje de San Amaro. En esta monografía se recogen las diferentes versiones del viaje y se realiza una recopilación de los manuscritos hasta el momento conocidos. Vega analiza también algunas de las influencias que han podido contribuir al proceso de creación del viaje y edita el viaje según la transcripción de *San Amaro* que se incluye en la *Legenda Aurea* que data de finales del siglo XV. Dentro de la edición del texto, da cabida a las variaciones que existen en el texto con respecto a otros manuscritos conservados⁵².

⁵⁰ Burkhart, Louise M., "The Voyage of Saint Amaro", pp. 29 - 43.

⁵¹ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 13,18. Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana II El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 1962. Kinkade, "La evidencia para los antiguos "immarama"", p. 516.

⁵² Dentro de la edición del manuscrito principal Vega introduce a modo de nota al pie las posibles variaciones textuales de otras cuatro transcripciones conservadas. Uno de ellos es el manuscrito de Juan de Burgos que data de 1497. El segundo es un manuscrito suelto sin fecha y sin marca de impresor, que se puede datar de principios del siglo XVI y que se conserva en la Biblioteca de El Escorial. La tercera versión corresponde al ejemplar más citado, impreso en Burgos por Juan de Junta en 1552. Por último, se incluye dentro la impresión que data de 1593, impreso en Valladolid y atribuida a Bernardino de Sanctodomingo. Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 79 - 80.

Con anterioridad al análisis de Vega, también existen menciones que hacen referencia a este santo. Enrique Flórez en el siglo XVIII en la *España Sagrada* recoge el viaje de un santo de origen francés llamado Amaro que en su peregrinaje hacia Santiago de Compostela decide, a su regreso, afincarse en Burgos. En esta ciudad dedicó su vida al cuidado de los enfermos y realizó milagros hasta que falleció, siendo enterrado en una capilla dedicada al santo en Burgos. Menéndez Pelayo menciona el viaje brevemente dentro del *Origen de la novela*, haciendo referencia al santo en búsqueda del Paraíso Terrenal⁵³. Por tanto, los principales estudios sobre el viaje de San Amaro corresponden a la segunda mitad del siglo XX, de la mano de la iniciativa ya mencionada de Carlos Vega y de otros filólogos como pueden ser Richard Kinkade⁵⁴ o Fernando Gómez Redondo⁵⁵. A partir de estas aportaciones iniciales otros autores han continuado explorando la relación de San Amaro con la tradición irlandesa⁵⁶ y con San Brandán⁵⁷. Otros aspectos que se han estudiado de este viaje imaginario es su relación con respecto a la tradición burgalesa⁵⁸ o la existencia de manuscritos del viaje en América⁵⁹.

En relación a la tradición historiográfica del viaje de San Amaro dentro del ámbito portugués, el punto de partida será el artículo de Otto Klob. En 1901 Klob edita el texto que extrae de la *Codex Alcobacensis 266*, publicado en la revista *Romania* bajo el título “A vida de sacto Amaro”. Este autor plantea la existencia de un manuscrito latín que serviría como base para el viaje castellana y portuguesa y que explicaría las divergencias que existen con respecto a ambos escritos⁶⁰. Es una idea refrendada posteriormente por el medievalista Mario Martíns y secundada por otros autores como Vega para el ámbito hispánicos⁶¹ o Barros Almeida para el portugués⁶². Es precisamente la historiadora Neri de Barros Almeida quien da un importante impulso al estudio

⁵³ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 37, 68.

⁵⁴ Kinkade, “La evidencia para los antiguos *immrama* irlandeses”; Kinkade, Richard, “Mito y realidad en el mundo medieval español”, en Jones, Joseph R. (ed.), *Medieval, Renaissance and Folklore Studies in honor of John Esten Keller*, Juan de la Cuesta, Delaware, 1980, pp. 215 - 228.

⁵⁵ Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana*, pp. 1962 - 1971.

⁵⁶ Valante, M.A., “Reminiscences of Irish Motifs in the Spanish “Vida del Bienaventurado San Amaro””, *Hagiographica*, N°7, 2000, p. 269 - 284.

⁵⁷ Sánchez, Jean-Pierre, “San Borondón, san Amaro e o paraíso atlántico”, *Grial: revista galega de cultura*, N° 136, 1997, pp. 623 - 638. Caba, Susana, V., “Le voyage de Saint Brendan (Benedeit): perspectives y proyecciones en la Vida del Bienaventurado San Amaro” en Bolón, Alma (ed.), *Estudios en literatura comparada*, Unidad de Comunicación y Ediciones, Facultad de Humanidade y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 2019, pp. 27 - 34.

⁵⁸ Arribas Carballera, Antonio, “San Amaro “El Pellegrino””, pp. 59 - 78; Jabato Dehesa, María Jesús, “María Teresa León y Luis Gil de Vicario: Amaro “El Peregrino””, *Boletín de la Institución Fernán González*, Vol. 96, N° 225, 2017, pp. 443 - 473; Romero Tobar, “Un San Amaro legendario en el Camino de Santiago”, pp. 193 - 207.

⁵⁹ Burkhart, “The Voyage of Saint Amaro”, pp. 328 - 358.

⁶⁰ Barros Almeida, Neri de, “Peregrinação, conquista e povoamento. Mito e “realismo desencantado” numa hagiografía medieval portuguesa”, *Revista Brasileira de História*, Vol. 21, N° 40, 2001, pp. 198.

⁶¹ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 17 - 18, 33.

⁶² Barros Almeida, “Peregrinação, conquista e povoamento. Mito e “realismo desencantado””, p. 198.

de la variante portuguesa del viaje de San Amaro, vinculando el contexto político y religioso portugués con el proceso de redacción del viaje⁶³.

2.5. La influencia de San Brandán

La proximidad del contenido del viaje de San Amaro con respecto a *Le Voyage Sancti Brendani* ha hecho que en ocasiones se hable de San Amaro como la traslación peninsular del viaje del famoso monje irlandés. San Brandán emprende un viaje marítimo lleno de aventuras en búsqueda del Paraíso Terrenal, equivalente con las aventuras de San Amaro según el arabista Miguel Asín Palacios⁶⁴. Esta teoría podría explicar las pocas versiones de manuscritos del viaje de San Brandán en la península ibérica frente a la amplia difusión de esta tradición en el occidente medieval europeo⁶⁵. Siguiendo esta teoría, algunos autores argumentan que tanto el viaje de San Brandán como el viaje de San Amaro tienen como base la *Vitae Sancti Brendani*. La *Vitae* recoge el viaje en el que se embarcó el monje irlandés San Brandán de Clonfert en el siglo V con el objetivo de difundir el cristianismo por las islas del norte de Irlanda. Como aspectos en común entre San Amaro y San Brandán se puede señalar la existencia de un Mar Cuajado, la referencia a bestias marinas, la llegada al Paraíso o las similitudes en la descripción del mismo (que siguen los modelos bíblicos de la época)⁶⁶. Kinkade también fue un defensor de esta teoría, afirmando que el nombre de Amaro era una derivación de San Malo, la traducción francesa de San Machito o Saint Maclaw, fiel acompañante de San Brandán en sus aventuras⁶⁷. Este autor se refiere también a el viaje peninsular como una extensión del fenómeno brandiano en España⁶⁸.

A las similitudes entre el viaje de San Amaro y el de San Brandán se puede añadir también la semejanza en los acontecimientos relatados. Ambos describen la vida de un santo que recorre diferentes islas en las que se da cabida a todo tipo de seres maravillosos con un mismo objetivo, la búsqueda del Paraíso Terrenal. Durante el viaje el protagonista se debe enfrentar a una serie de aventuras y retos a lo largo de una travesía marítima. Este viaje será a su vez un viaje de

⁶³ Barros Almeida, “Narrativa mítica e dimensões da unidade política cristã”, pp. 127 - 157; Barros Almeida, Neri de, “Estratégias para a consideração de uma documentação isolada: ‘A vida de Santo Amaro’” en Costa, Milton Carlos, *Anais do XXI Simpósio Nacional de História da ANPUH*, ANPUH/UFF, Brasil, 2001, pp. 128 - 136; Barros Almeida, Neri de, “Um processo de conformação legendária: A ‘Vida de Santo Amaro’ durante a Idade Média (séculos XIII-XVI)” en Sáez, Carlos (Ed.), *Conservación, reproducción y edición. Modelos y perspectivas de futuro. VII Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita. Sección Iº.*, AACHE Ediciones de Guadalajara, Guadalajara, 2004, pp. 115 - 123.

⁶⁴ Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 37.

⁶⁵ Se conserva un manuscrito en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia del siglo XII, Kinkade, “La evidencia para los antiguos *immrama*”, p. 514; Margaret Burrell por su parte analiza una versión catalana del viaje que data del siglo XV y que se conserva en la Biblioteca del Escorial, aunque menciona al respecto que se trata de un manuscrito muy breve en comparación con otras variantes europeas del viaje, Burrell, Margaret A., “The Journey of St. Brendan: The Navigatio through Six Centuries of Augmentation and Reduction”, en Blacker, Jean y Taylor, Jean H.M., *Court and cloister: studies in the short narrative in honor of Glyn S. Burgess*, ACMRS Press, Arizona, 2018, pp. 194 - 197.

⁶⁶ Caba, “Le voyage de Saint Brendan (Benedeit)”, p. 29.

⁶⁷ Kinkade, “Mito y realidad en el mundo medieval español”, p. 216.

⁶⁸ Kinkade, “La evidencia para los antiguos *immrama* irlandeses”, p. 514.

preparación tanto físico como espiritual para la contemplación del paraíso, lugar en el que en ninguno de los dos casos permanecerán de forma indefinida⁶⁹.

En contraposición a esta postura, Vega afirma que “es difícil imaginarse un San Amaro sin un San Brandán, lo cual no es decir lo que se ha sugerido varias veces, que San Amaro equivale a San Brandán”⁷⁰. Lo cierto es que las similitudes que ambos autores señalan entre los dos viajes son considerables pero también lo son las ausencias. Con ello nos referimos a aspectos especialmente importantes dentro del viaje de San Brandán que no vemos en San Amaro. Un ejemplo de ello es la existencia de una isla-ballena a la que el monje irlandés y sus seguidores regresan de forma frecuente, ausente dentro del viaje de San Amaro. Otra diferencia es el planteamiento de un esquema tripartito (Infierno - Purgatorio - Paraíso) en San Brandán frente a la visión tradicional binaria que vemos en San Amaro⁷¹. También se puede incluir aquí la linealidad del itinerario del viaje peninsular frente al establecimiento de un recorrido circular vinculado al calendario litúrgico y que es visitado durante siete años antes de acceder al Paraíso Terrenal en el caso de San Brandán⁷².

2.6. La difusión y popularidad del viaje imaginario de San Amaro

Los ya mencionados impresos y manuscritos que se han conservado desde el siglo XV hasta el siglo XVIII del viaje del bienaventurado San Amaro nos hablan de la popularidad del santo. Este viaje imaginario se difunde a través de libros de cordel además de otras representaciones literarias como pueden ser las obras de teatro⁷³. Antonio de Torquemada, un escritor español del siglo XVI, critica la existencia de fábulas que representan el Paraíso Terrenal como San Amaro o aquellas en las que se representa el Purgatorio de San Patricio. Para justificar esta crítica, habla de la dudosa credibilidad de estos relatos⁷⁴. También en el siglo XVI el inventario de Juan de Ayala en 1567 apunta a la existencia de ochocientos cincuenta panfletos en los que se recoge el viaje del santo, hecho que contribuye a atestiguar la popularidad del mismo⁷⁵.

Dentro de las representaciones teatrales de Amaro, a pesar de que no se conservan los textos originales, sí que existen críticas con respecto a esta obra. Nicolás Fernández de Moratín, dramaturgo del siglo XVIII, menciona en sus escritos la crítica que realizan otros autores con

⁶⁹ Sánchez, Jean-Pierre, “San Borondón, san Amaro e o paraíso atlántico”, p. 634.

⁷⁰ Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 49.

⁷¹ Caba, “Le voyage de Saint Brendan (Benedeit)”, p. 30.

⁷² Barros Almeida, “Peregrinação, conquista e povoamento. Mito e “realismo desencantado””, p. 201.

⁷³ Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana II*, p. 1964.

⁷⁴ “si en mi mano fuese, no permitiría que se divulgasen algunas fábulas que del Paraíso terrenal se cuentan, como lo que se escribe en Ja vida de San Amaro, que estuvo tantos años en la puerta de él, y asimismo en un tratado del Purgatorio de San Patricio, en que se cuenta que un caballero que entró dentro, fue por él hasta el Paraíso terrenal, porque son estas cosas en que nadie habría de ser osado afirmar cosa ninguna que no fuese muy averiguada verdad” Torquemada, Antonio de, *Jardín de flores curiosas*, edición de Giovanni Allegara, Castalia, Madrid, 1983, pp. 221 - 222 en Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 22.

⁷⁵ Burkhart, “The Voyage of Saint Amaro”, p. 32.

respecto a la obra de San Amaro por su excesiva amplitud en el eje cronológico, al durar más de doscientos años. Otros autores que hacen referencia a la teatralización del bienaventurado San Amaro es Francisco Cascales, quien menciona en *Tablas poéticas*, un escrito que data de principios del siglo XVII, la inverosimilitud del relato⁷⁶.

Por último, como factores que nos hablan de la popularidad del viaje de San Amaro cabe mencionar los ejemplos ya explicados. La traslación hacia las colonias hispanas del viaje y su prevalencia dentro del contexto burgalés y gallego nos hablan de una tradición especialmente arraigada en el contexto castellano.

3. La intertextualidad en San Amaro

En el viaje de San Amaro se unen diferentes aspectos de la tradición medieval. Dentro de este “hibridismo temático” podemos hablar de la tradición cristiana bíblica y hagiográfica o la influencia del folclore céltico⁷⁷. También podemos encontrar los viajes de ultratumba, la tradición antigua, la importancia de los elementos célticos dentro de los viajes o la influencia de la *mirabilia* dentro del texto.

3.1. Las influencias antiguas

Entre los elementos que podemos rastrear a la tradición grecolatina encontramos la existencia de una isla de los bienaventurados⁷⁸. Un ejemplo de los escritos míticos que habla sobre el país de los bienaventurados es *El viaje de Zósimo al País de los Bienaventurados*, que aparece citado ya en el siglo III d.C. En este viaje se muestran muchos de los aspectos que encontramos también en el viaje de San Brandán o San Amaro. Se hace mención a un cristiano “ansioso” por conocer el País de los Bienaventurados y tras una anunciación emprende su camino hacia el este lugar. A lo largo de su viaje se encuentra frecuentemente con desafíos y peligros y la solución para enfrentarse a ellos es implorar a Dios a través de rezos o ayunos. Finalmente consigue llegar al País de los Bienaventurados, hablando de este lugar como la tierra de los santos, un espacio en el que no transcurre el tiempo y en el cual no existe la enfermedad ni el sufrimiento. Dentro de la tradición cristiana se realiza una relectura de los viajes al País de los Bienaventurados, asimilando este lugar con el Paraíso Terrenal. El viaje de Zósimo nos muestra la continuidad que tienen este tipo de viajes en la tradición cristiana oriental⁷⁹.

Aparecen por tanto algunos de los aspectos que vemos en el viaje de San Amaro. Entre ellos podríamos destacar la ausencia del paso del tiempo. Amaro permanece en las puertas del Paraíso Terrenal durante doscientos sesenta y seis años, sin envejecer (lin 573 - 575). También se

⁷⁶ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 28 - 29.

⁷⁷ Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana II*, p. 1964.

⁷⁸ Rubio Tovar, “Literatura de visiones en la Edad Media románica”.

⁷⁹ Acosta, *Viajes y maravillas. Tomo III*, pp. 46 - 49.

habla del País de los Bienaventurados como un lugar en el que no existen enfermedades ni envejecimiento, en el que la gente muere en paz y rodeados de tranquilidad⁸⁰. Esto mismo ocurre en la isla de Fuente Clara que visita San Amaro y sus acompañantes: “E aquella tierra era tan sana que nunca ombre allí adolescía ni avía ningún dolor e siempre eran sanos e alegres. E non muría ninguno por dolor, sinon por vejedad. E vivían todos comúnmente treziencos años” (lin 81 - 84).

Otro de los rasgos que presentan continuidad con respecto a la tradición antigua son los viajes a través del mar y las islas. Textos especialmente relevantes de la literatura grecolatina que nos muestran estos viajes son la *Eneida* de Virgilio o la *Odisea* de Homero⁸¹. Estos personajes itinerantes de la literatura grecolatina nos hablan también de la existencia de etapas dentro de la vida de los hombres. Estas etapas van a definir el viaje y en ellas se cuenta la lucha entre el bien y el mal o los orígenes de la humanidad⁸². Por otro lado, las islas son también bastante frecuentes dentro de estos viajes. Así podemos hablar de la isla de los bienaventurados de Hesíodo, la isla atlántida de Platón o los campos elíseos de la *Odisea*⁸³.

3.2. Los elementos de la tradición irlandesa

Los aspectos vinculados a la tradición irlandesa han sido especialmente estudiados por Richard Kinkade, aunque existen dificultades para estudiarlos por la ausencia de literatura irlandesa en el entorno peninsular⁸⁴. En esta argumentación cobra especial peso la vinculación que hacen algunos autores entre San Amaro y San Brandán pero también se destacan algunos elementos que pertenecen a la tradición de los *immrama* y que no aparecen en el viaje del monje irlandés. Entre estos factores podemos hablar de la indefinición temporal del relato de San Amaro. A pesar de que sí que se hace referencia a los días que transcurren en algunas islas o en el mar, en su conjunto no se habla de una duración determinada del viaje, al igual que en el caso de los *immrama*. Con respecto a los episodios que se desarrollan a lo largo del viaje, Kinkade los asimila al *immrama* de Malduino, por la ausencia de los abundantes elementos maravillosos que vemos en el caso de San Brandán⁸⁵.

⁸⁰ Acosta, *Viajes y maravillas. Tomo II*, pp. 48 - 49.

⁸¹ Vega, Carlos Alberto, “La vida del bienaventurado San Amaro and the Immram: A Relationship Re-examined” en Connolly, Jane E. (Ed.) y Deyermond, Alan David (Ed.) y Dutton, Brain (Ed.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanis Hagiography in Honor of John K. Walsh*, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, p. 122.

⁸² Carrizo Rueda, Sofia, “Símbolos, mitos y prodigios en el horizonte de los viajeros medievales”, *Quimera: Revista de literatura*, nº 246-247, 204, p. 12.

⁸³ Corbella Díaz, Dolores, ““El viaje de San Brandán”: una aventura de iniciación”, *Revista de filología románica*, vol. 9, 1991, p. 142.

⁸⁴ Valante, “Reminiscences of Irish Motifs in the Spanish”, p. 279.

⁸⁵ Kinkade, “La evidencia para los antiguos *immrama*”, pp. 522 - 523.

Como elemento de la tradición irlandesa la historiadora Mary A. Valante ha estudiado la figura de Baralides⁸⁶. En este sentido la autora explora no solo los *immrama* sino también los *echtrai* de la tradición irlandesa. Habla de Baralides como guía y vidente, sobre la que se proyectan diferentes elementos que son necesarios para el transcurso del viaje de San Amaro pero sin una personalidad propia. Este es uno de los rasgos de los personajes femeninos dentro de los *immrama*. Con respecto a la vinculación con los *echtrai*, la autora menciona los milagros que realiza Baralides y la alegoría que se hace entre el monasterio de Flor de Dueñas con la Tierra de las Mujeres como un espacio que separa el mundo real del Más Allá. A pesar de estos aspectos, la autora afirma que se trataría de una figura que ha sufrido la influencia de los viajes irlandeses pero que no pertenece a esta tradición. Esta hipótesis se basa en el hecho de que la vestimenta de Baralides no se menciona, la iniciación del viaje no se produce por la intercesión de Baralides, aunque sí que le indica el camino que tiene que seguir, y porque el objeto milagroso que porta no es depositado con Amaro sino con otro de los personajes, Leonatis⁸⁷.

Continuando el análisis de los personajes femeninos, Kinkade considera que Santa Brígida, la sobrina de Baralides, sería uno de los elementos que nos remiten a la influencia irlandesa sobre el viaje de San Amaro. El autor asocia este personaje a Brígida de Kildare, conocida dentro del mundo medieval por ser la fundadora del monacato femenino en Irlanda⁸⁸. Con respecto a esta argumentación Vega señala que es necesario tener en cuenta que Santa Brígida es una de las santas más populares de la Edad Media, por lo que su inclusión dentro del viaje no supondría un elemento propiamente irlandés, sino que se entienden dentro del contexto hagiográfico medieval. Además, es importante señalar que aquellos acontecimientos más importantes de la *vitae* de la santa no están presentes dentro del viaje y que se ubica a la santa en el Mar Rojo, alejada de las islas británicas⁸⁹.

Por su parte, Vega afirma que el único pasaje que acerca al viaje de San Amaro a la tradición irlandesa es la existencia de una isla en la que los animales se devoran entre sí la noche de San Juan. Además, pone de manifiesto todos aquellos elementos que alejan a San Amaro de los *immrama*, como el hecho de que el viaje finaliza por tierra y no por mar⁹⁰. También hace referencia a la brevedad del viaje y las aventuras que experimenta el santo en comparación con la

⁸⁶ Baralides es una santa con la que se encuentra Amaro en el monasterio de Flor de Dueñas, que ya ha visto el Paraíso Terrenal y del cual extrae una rama de árbol. Este objeto puede realizar milagros y es entregado a Leonatis, fraile natural de Babilonia que atrae leones (de ahí su nombre). Leonatis se encuentra con Amaro y tras su partida, Leonatis se queda en el árbol en el que le encontró el santo, donde se menciona su tristeza por la partida del santo. Posteriormente se produce el encuentro con Baralides, quien le regala la rama de árbol del paraíso terrenal, que realiza milagros y permite curar la tristeza de Leonatis. lin 220 - 319.

⁸⁷ Valante, "Reminiscences of Irish Motifs", pp. 274, 276 - 277.

⁸⁸ Kindade, "La evidencia para los antiguos *immrama*", p. 523.

⁸⁹ Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 45.

⁹⁰ Vega, "La vida del bienaventurado San Amaro and the Immram", pp.127 - 129.

tradición irlandesa, ya que el objetivo de San Amaro es llegar al Paraíso Terrenal, siendo esto el punto culminante del viaje. Otro de los elementos que pone de manifiesto las diferencias entre San Amaro y la tradición irlandesa es el viaje hacia el oeste frente a la colocación del Más Allá dentro de los *immrama* en el Atlántico.

3.3. Los aspectos de la tradición cristiana

A pesar de que la vida de San Amaro no se contempla dentro de las grandes hagiografías medievales, la creación de este escrito está influida por los *vitae sanctorum* y otros tópicos cristianos como puede ser el Jardín del Edén, que su ubicaba en Oriente⁹¹. No podemos olvidar que estamos ante un modelo cultural en el que la Biblia es la principal fuente de conocimiento. De la Biblia, más concretamente del Génesis, deriva la existencia física del Paraíso, que será reforzada posteriormente por otros autores como San Isidoro de Sevilla o San Agustín⁹². El Paraíso Terrenal se ubica en Oriente y toma forma de un jardín o huerto, en un lugar en el que confluyen los ríos Tigris, Fisión, Eufrates y Geon⁹³.

Se aprecian elementos que nos remiten al contexto religioso de la Plena y Baja Edad Media. En estos momentos la Iglesia busca reglamentar las representaciones del más allá, potenciando los elementos teológicos en detrimento de los fantásticos. Así podemos entender la importancia que adquiere en el viaje de San Amaro la inaccesibilidad del Paraíso Terrenal. San Amaro es el único que puede realizar el ascenso hacia el lugar donde está ubicado el paraíso, mientras que sus compañeros de viaje se quedan en la orilla, donde fundan la ciudad a la que posteriormente regresa San Amaro. También cabe destacar que San Amaro observa el paraíso desde sus puertas, ya que el propio Enoch afirma que ningún mortal puede acceder a este sitio⁹⁴.

La misma Baralides que se analiza con anterioridad también adquiere rasgos vinculados a la tradición cristiana. Entre estos aspectos encontramos su vinculación con la vida en el desierto, lugar del que procede, con la especial relevancia que tiene el Sinaí para la tradición cristiana. Algunas de las historias que se cuentan sobre Baralides se pueden asociar a muchas vidas de santos, como pueden ser las penitencias a través del desierto. En este sentido, se muestra Baralides como una penitente del desierto al igual que el caso de Santa María Egipciaca o Santa Pelagia⁹⁵.

Dentro de las hagiografías, van a ser un motivo común las anunciaciones. Es un aspecto que otros autores han vinculado también a los *immrama*, siendo por tanto un elemento común dentro de la tradición pan-europea. Las anunciaciones se muestran en San Amaro en varias

⁹¹ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp.41, 42, 67.

⁹² Serena Mazzi, *Los viajeros medievales*, pp. 186 - 188.

⁹³ Zierer, Adriana, ““Modelos de Salvação Medieval: São Brandão e Santo Amaro”, *História. Revista do Departamento de História da UFES*, Nº 9, 2001, p. 42.

⁹⁴ Barros Almeida, “Peregrinação, conquista e povoamento. Mito e “realismo desencantado”, p. 204.

⁹⁵ Valante, “Reminiscences of Irish motives”, p. 280.

ocasiones. Una de ellas se aprecia en el hecho de que la llegada de Amaro es anunciada a Leonatis a través de una visión. También pertenece a la tradición hagiográfica según el análisis de Vega el lamento que expresa Leonatis cuando Amaro parte para continuar su camino. Este motivo se puede ver también en la vida de San Alejo. Continuando con el análisis de Leonatis, su vinculación con los leones y el poder que tiene sobre ellos es un elemento presente también en la vida de San Onofre o en la vida de San Macario de Roma, quien acoge a dos leones tras la muerte de su madre⁹⁶.

3.4. La importancia del culto mariano

Algunos autores afirman que este texto se puede interpretar como uno profundamente mariano, con habituales menciones a la Virgen⁹⁷. Se hace alusión a su presencia en el episodio del Mar Cuajado y también dentro del Paraíso. Con respecto al pasaje sobre el Mar Cuajado, San Amaro y sus acompañantes acaban atrapados en un mar con siete barcos que son atacados por bestias marinas, las cuales sacan los cadáveres de los barcos para devorarlos. Ante el peligro, los tripulantes de la barca sucumben al miedo mientras que Amaro implora a la Virgen. Para ello, procede a realizar toda una serie de ruegos pertenecientes a la Virgen María⁹⁸. Gracias a las súplicas del Santo, la Virgen aparece con un séquito de damas que visten vestidos rojos y blancos y que portan coronas de flores. Estas doncellas se puede rastrear en otras hagiografías como puede ser el caso de Santa Oria o en las *Cantigas* de Alfonso X⁹⁹.

Este episodio se debe contextualizar en un momento de especial popularidad del culto a la Virgen María a partir del siglo XII¹⁰⁰. Existen otros episodios de intercesión de la Virgen dentro de las representaciones literarias medievales como puede ser el caso de las ya mencionadas *Cantigas* o el *Libro del Caballero Zifar*¹⁰¹. Podemos realizar una conexión entre la aparición de la Virgen en el Mar Cuajado y la descripción más común del Paraíso Terrenal. Según relata Rubio Tovar se trata de un lugar en el que se respira “un perfume maravilloso y puede oírse una música

⁹⁶ Vega, “La vida del bienaventurado San Amaro and the Immram”, pp. 125 - 126.

⁹⁷ *Ibid*, p. 130.

⁹⁸ “Madre de mi Señor Jesu Christo nazareno Rcyna de los altos cielos Estrella del mar Alavada de todas las gentes Medecina e conorte de todos los pecadores Luz e lumbr e de los cuytados Castillo e abastamiento de todo bien Abognda de los cuytados c mezquinos fijos de Eva Bendira e alabada sobre todas las mugeres Corona de las vírgines Flor preciosa de buenos olores Esperança de los cuytados Tálamo noble de las cámaras de los cielos Emperatriz de las vírgenes e de las otras santas e santos mártires Fija e muy leal esposa del Rey de los ángeles Finiestra de claridad Acorro e ayuda de los que están en tribulación e en tiniebra Nuestro galardón Reccordança de los que te sirven Señora fermosa e mansa e humilde “ lin 115 - 28 en Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 57 - 58.

⁹⁹ Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 60.

¹⁰⁰ García de Cortazar, “El *sanctus viator*: los viajes de los santos”, p. 78.

¹⁰¹ Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 61.

bellísima entonada por ángeles”¹⁰². En este caso, las doncellas que acompañan a la Virgen portan unas flores con grandes olores y cantaban “a tan altas bozes a un son tan dulce”¹⁰³.

Continuando el análisis sobre la influencia del culto mariano en la descripción del Paraíso Terrenal, éste tradicionalmente es un espacio vinculado a Enoch y Elías. Frente a esto, el Paraíso Celestial está reservado a aquellos personajes más sagrados dentro de la cristiandad, como la Virgen María. A pesar de esta tradición, la representación del Paraíso Terrenal en San Amaro, que en líneas generales sigue la tradición bíblica, difiere por la importancia que se le concede a la Virgen en este entorno. Se habla de este lugar como un entorno creado para “servir de escenario de glorificación de la Virgen María”. Es un aspecto contradictorio, ya que el guardián de la puerta del paraíso menciona la existencia de un paraíso superior al que ve Amaro cuando muera¹⁰⁴. Cabe destacar que aquellos elementos maravillosos se encuentran también asociados a la figura de la Virgen María. Tanto el episodio de las bestias marinas del Mar Cuajado como aquellos elementos que anteceden y forman parte de la descripción del Paraíso Terrenal¹⁰⁵.

3.5. Lo maravilloso y la visión de Oriente

La Baja Edad Media es un momento privilegiado para lo maravilloso¹⁰⁶, con creencias en criaturas y *mirabilia* que se extienden también a comienzos de la época moderna¹⁰⁷. Estos seres tienen una importante carga visual dentro del mundo medieval ya que forman parte de la Creación de Dios¹⁰⁸. A pesar de los cambios que se produce con respecto al conocimiento de la geografía a finales de la Edad Media, se mantiene dentro del imaginario colectivo la imagen de personajes y escenarios legendarios¹⁰⁹ que permiten la continuidad de viajes imaginarios como el de San Brandán o San Amaro.

Las fuentes de lo maravilloso son estudiadas por Jacques Le Goff. Entre ellas encontramos la tradición antigua, con personajes históricos que se convierten en legendarios, como puede ser el caso de Alejandro Magno o Virgilio. También tiene una fuerte vinculación con la Biblia, pasajes como los relacionados con el arca de Noé, el Mar Rojo o los monstruos marinos se convierten en parte del imaginario medieval. Otra fuente de lo maravilloso es la mitología celta y escandinava, que recoge la existencia de objetos mágicos¹¹⁰. Oriente alberga un lugar especial

¹⁰² Rubio Tovar, “La literatura de visiones en la Edad Media”.

¹⁰³ Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 60.

¹⁰⁴ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 62 - 63.

¹⁰⁵ Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana II*, p. 1968.

¹⁰⁶ Crivat, *Los libros de viajes en la Edad Media española*, p. 160.

¹⁰⁷ Martínez García, Pedro, “Esto yo non lo vi, pero dicho me fue: lo maravilloso y lo monstruoso en el relato de viajes medieval”, Carceller Cervino, María del Pilar (coord.), *Viajes y viajeros en la Edad Media*, Ergástula, Madrid, 2021, p. 115.

¹⁰⁸ Martínez García, “Esto yo non lo vi, pero dicho me fue”, p. 119.

¹⁰⁹ Ladero Quesada, *El mundo de los viajeros medievales*, pp. 87 - 88.

¹¹⁰ Le Goff, “Lo maravilloso”, pp. 470 - 471.

dentro del imaginario medieval, al albergar el Paraíso Terrenal, custodiado por Enoch y Elías. Según los escritos bíblicos tiene también una especial relevancia dentro de la espiritualidad por ser el origen de la luz¹¹¹. Las islas también son un elemento privilegiado de lo maravilloso dentro del imaginario medieval¹¹².

En este sentido, y como se ha reflejado anteriormente, todos estos elementos se encuentran insertos dentro del viaje de San Amaro, con toda una serie de maravillas que confluyen y que se entienden dentro del mundo medieval. Así, y recogiendo las palabras de Le Goff, “los viajes son también representación de estas maravillas y de las necesidades de búsqueda de los hombres medievales de estas maravillas”¹¹³. También encontramos elementos maravillosos en los episodios de aparición de la Virgen María¹¹⁴. Podemos así hablar de las bestias marinas que devoran los cuerpos de los navegantes en el pasaje del Mar Cuajado. Este episodio apunta a la falta de líneas entre lo real y lo imaginario que introducen las maravillas¹¹⁵.

4. La difusión de San Amaro entre los siglos XVI y XX

Los viajes de los santos y su relevancia dentro de la Edad Media hace que se reflejen en la hagiotoponimia de la época. El estudio de la hagiotoponimia nos permite rastrear geográficamente la difusión de las vidas de los santos o de las representaciones escritas y orales vinculadas a ellas, un fenómeno que se consolida a partir de la segunda mitad del siglo XII¹¹⁶. Es algo que vamos a ver con respecto a San Amaro tanto en Burgos como en Galicia y la América hispana para el caso hispano pero también en Portugal y Brasil para el caso portugués¹¹⁷. Especialmente relevante por su continuidad histórica es el hecho de que se hayan publicado impresos del viaje hasta finales del siglo XIX, que nos habla de la popularidad de este escrito. Las publicaciones de los siglos XVIII y XIX están vinculadas a los “libros de cordel”, algo que reforzaría la hipótesis de la popularidad del escrito a lo largo de los siglos por ser formatos altamente difundidos. Kinkade realiza una comparación entre las impresiones de 1552 y la de 1875 (la última copia impresa del viaje que se conoce) y concluye que solo se han producido adaptaciones de lenguaje para hacer más comprensible el viaje¹¹⁸.

¹¹¹ Corbella, “El viaje de San Brandán”, pp. 140 - 141.

¹¹² Crivat, *Los libros de viajes en la Edad Media española*, p. 105.

¹¹³ Le Goff, “Lo maravilloso”, p. 474.

¹¹⁴ Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana II*, pp. 1969 - 1970.

¹¹⁵ Carrizo Rueda, “Símbolos, mitos y prodigios”, p. 16.

¹¹⁶ García de Cortázar, “El *sanctu viator*”, p. 81.

¹¹⁷ Romero Tobar, “Un San Amaro legendario en el Camino de Santiago”, pp. 194 - 195.

¹¹⁸ Kinkade, “La evidencia para los antiguos *immrama*”, pp. 516 - 517.

4.1. El caso de Burgos

En el caso de Burgos la continuidad del viaje está relacionada con el caso de San Amaro Peregrino. La existencia de una capilla dedicada a este santo en la ciudad ha hecho que su culto haya sido bastante popular a lo largo de los siglos. Esto se refleja en ofertas devotas y novenas que se han dedicado al santo¹¹⁹. Entre ellas encontramos la “Oferta devota al Peregrino San Amaro en verso” de Eugenio Melendo que se publican en 1862 o la “Novena del Peregrino San Amaro” del mismo autor, que se publica por primera vez en 1907, con publicaciones periódicas hasta 1966¹²⁰. A principios del siglo XXI se mantenía el culto a este santo, con la realización de una eucaristía y una novela entre abril y mayo y con oraciones concretas dentro de la novena que “resalta los valores humanos y espirituales de San Amaro y solicita para los asistentes las mismas cualidades”¹²¹.

El fenómeno de San Amaro Peregrino también ha tenido continuidad dentro de la tradición literaria burgalesa. María Teresa León Goyri, escritora de la Generación del 27, y el ilustrador burgalés Luis Gil de Vicario publicaron en 1926 en la revista *Por esos mundos* un escrito ilustrado que llevaba por título “San Amaro “el peregrino””. En esta publicación se recoge el viaje de San Amaro como peregrino del camino de Santiago que decide finalmente afincarse en Burgos, siguiendo su vocación de asistencia a los peregrinos del camino y realizando milagros en esta ciudades. A pesar de esto, podemos apreciar también la introducción de algunos motivos vinculados al santo en búsqueda del Paraíso Terrenal. Así, el santo no procedería de Francia como en el viaje burgalesa de Flórez, sino de Oriente. También se da gran importancia al culto mariano, a través de las ofrendas que se realizan a la Virgen y la aparición de la Virgen ante el santo, que nos recuerda al episodio del Mar Cuajado. Las ilustraciones hacen referencia a las diferentes etapas de la vida de este santo peregrino, que buscan resaltar su dedicación al servicio de los peregrinos que pasan por la ciudad.

De forma coetánea a María Teresa León, el burgalés Eduardo de Ontañón publicó en la revista *Estampa* un artículo sobre el santo, haciendo referencia a la popularidad del santo y a su conexión con la primavera y la apertura de su ermita. En este escrito se hace referencia a la existencia de exvotos colocados por aquellas personas que van a rendir culto al santo en la ermita¹²². Según recoge de forma más reciente Leonardo Romero Tobar, en la ermita también se

¹¹⁹ Arribas Carballera, “San Amaro “El Pellegrino””, p. 64.

¹²⁰ Jabato Dehesa, “María Teresa León y Luis Gil de Vicario”, p. 456.

¹²¹ Arribas Carballera, “San Amaro “El Pellegrino””, p. 71; Hernando Garrido, José Luis, “De Amaro a Cristóbal: Santos hospitalarios, camineros y peregrinos en la España medieval”, *Biblioteca. Estudio e investigación*, Vol. 34, 2019, pp. 245; Romero Tobar, “Un San Amaro legendario en el Camino de Santiago”, pp. 203 - 204.

¹²² Jabato Dehesa, “María Teresa León y Luis Gil de Vicario”, pp. 469 - 472.

encuentran pequeñas pinturas que hacen referencia a curaciones milagrosas atribuidas al santo, además de los exvotos ya mencionados e inscripciones bordadas¹²³.

Esta versión del viaje, que nos remite a un San Amaro peregrino del Camino de Santiago, sólo predomina en Burgos a partir del siglo XVII mientras que con anterioridad solo se conoce el viaje de San Amaro en búsqueda del Paraíso Terrenal. Fernando Rodríguez Pascual propone que este cambio se debe a la existencia de un nuevo contexto, ya que la literatura de viajes en búsqueda del Paraíso Terrenal estaba en declive, desplazada por las novelas de caballería. A esto contribuye el auge de las peregrinaciones hacia Santiago y la existencia de una ermita dedicada a un peregrino en búsqueda del sepulcro del apóstol¹²⁴. Es una hipótesis defendida también por Romero Tobar, ante la falta de noticias con respecto al santo peregrino, vinculada principalmente al escrito de Flórez y debido a la importancia que tiene el escrito publicado en Burgos en 1552 del viaje de San Amaro en búsqueda del Paraíso Terrenal¹²⁵.

Francisco Rodríguez Pascual propone dos hipótesis sobre la ermita dedicada a San Amaro en Burgos. Por una parte, San Amaro llega al Hospital del Rey, edificio próximo a la ermita, para asistir a los enfermos y peregrinos y finalmente muere ahí. Frente a esto, propone que el Hospital se edifique frente a una ermita ya existente dedicada a un peregrino que en su vida buscó el Paraíso Terrenal¹²⁶. En ambos casos, el viaje de San Amaro peregrino sería una deformación del viaje original de San Amaro en búsqueda del Paraíso. en todo caso, hasta el momento, no se conoce ninguna noticia que atestigüe la existencia de este santo ni los milagros que realizó¹²⁷.

4.2. La continuidad del viaje en Galicia

La importancia del viaje en Galicia está vinculada principalmente a su continuación a lo largo del tiempo. La vida de San Amaro fue recogida por Eugenio Carré en 1925 de la tradición oral de Figueroa, Abegondo, A Coruña. Esta versión de la vida de San Amaro se publica en la revista *Nós* en 1925 y recoge una representación mucho más reducida del viaje, simplificando las aventuras ya que no recoge las diferentes islas que recorre en Santo en su búsqueda del Paraíso Terrenal. Tampoco recoge la rica descripción del Paraíso que se realiza en el viaje impresa. Esta adaptación reflejaba la adaptación del viaje a un nuevo contexto cultural en el que todos los episodios vinculados a las islas no tendrían cabida¹²⁸. A través del ejemplo gallego podemos ver

¹²³ Romero Tobar, “Un San Amaro legendario en el Camino de Santiago”, pp. 197 – 198.

¹²⁴ Rodríguez Pascual, Fernando, “Las leyendas de San Amaro: un santo hispano-luso”, *Brigantia: Revista de cultura*, V. VIII, 1988, pp. 45 - 46.

¹²⁵ Romero Tobar, “Un San Amaro legendario en el Camino de Santiago”, pp. 202 - 203.

¹²⁶ Rodríguez Pascual, “Las leyendas de San Amaro”, pp. 49 - 50.

¹²⁷ Romero Tobar, “Un San Amaro legendario en el Camino de Santiago”, p. 202.

¹²⁸ Barros Almeida, “Narrativa mítica e dimensões da unidade política cristã.”, p. 151.

como el viaje sufre un proceso de reducción a lo largo de los siglos, vinculado a la tradición oral en este caso, y que tiene como resultado el viaje recogido por Carré.

Este fenómeno también se puede apreciar en el caso del viaje de San Brandán, estudiado por Margaret Burrell. Esta autora destaca cómo en la traducción del latín hacia otras lenguas vernáculas, el viaje de San Brandán va perdiendo elementos y acortando pasajes mientras que otros se omiten directamente¹²⁹. Es algo que se puede aplicar al caso gallego del siglo XX. Las necesidades para la pervivencia del viaje hacen que se simplifiquen muchos elementos que ya no tienen cabida dentro de la tradición popular. Así se eliminan todos aquellos pasajes que contienen componentes y personajes poco realistas según los nuevos estándares, con la excepción de Enoch. Es algo que sucede también con el viaje de San Trezenzonio a lo largo de la Baja Edad Media. Es importante tener en cuenta que todos estos elementos, las islas llenas de maravillas y los viajes marítimos en búsqueda del Paraíso, existen dentro de un determinado sistema de creencias medievales. La confianza en la existencia de este tipo de fenómenos hace que con frecuencia se envíen embajadas en búsqueda de las Islas Afortunadas o las Islas de San Brandán y que su existencia se integre dentro de las cartas cartográficas de la época¹³⁰. Otros pasajes se cambian, ya que, frente a la procedencia de Asia del santo, este aparece en

Vinculado a la hagiotoponimia del santo, dentro de Galicia existen varias aldeas que llevan su nombre. Existen dos en Coruña, cuatro en Pontevedra, una en Lugo y un municipio en Ourense que lleva su nombre, además de dos montes que llevan también su nombre¹³¹. Especial relevancia tiene la capilla que hay dedicada a San Amaro en Salnés. Ramón Cabanillas en 1925 escribe desde Mondariz un poema dedicado al santo, ilustrado con estampas de Castelao. A pesar de que tienen el mismo nombre, la historia de San Amaro es bastante diferente a la del peregrino en búsqueda del Paraíso Terrenal. Cuenta la historia del caballero de Arentéi, San Amaro, a quien se rinde culto en la capilla de Salnés¹³².

4.3. Las representaciones del viaje en América Latina

Por último, es necesario explorar las continuidades que ha tenido el viaje dentro de América Latina. La relevancia del viaje está vinculada a los dos manuscritos que han aparecido en náhuatl anteriormente mencionados. El filólogo José Manuel Pedrosa Bartolomé ha propuesto que el viaje de San Amaro es la fuente de inspiración del cuento mexicano *El joven que llegó a*

¹²⁹ Burrell, "The Journey of St. Brandan", pp. 195, 210.

¹³⁰ Ribera Llopis, Juan Miguel, "Viajeros peninsulares a Ultratumba", *Revista de Filología Románica*, Vol. 10, 1993, pp. 36 - 38. Vigneras recopila toda una serie de iniciativas que se ponen en marcha para encontrar este tipo de islas desde la Edad Media hasta el siglo XVIII. Vigneras, L. A., *La búsqueda del Paraíso y las legendarias islas del Atlántico*, Casa-Museo de Colón, Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1979, p. 25 – 50.

¹³¹ Rodríguez Pascual, "Las leyendas de San Amaro: un santo hispano-luso", p. 39

¹³² Cabanillas, Ramón, *O bendito San Amaro*, Akal, Madrid, 1975.

las escaleras y puertas del cielo. Para ello, se basa en las similitudes de los episodios y los motivos que mueven a ambos personajes. Entre ellas menciona que ambos protagonistas son jóvenes santos y puros que reciben indicaciones a través de anunciaciones para iniciar su camino. Otras semejanzas son la forma de aproximación y llegada al paraíso terrenal y el hecho de que ambos se quedan a las puertas de éste o la existencia de un barco sin guía que lleva a los protagonistas por los diferentes lugares de su viaje¹³³. Con respecto a la hagiotoponimia, Romero Tobar destaca la existencia de lugares dentro de Cuba y Perú vinculados a este santo¹³⁴.

5. La interpretación de San Amaro a través de los estudios brandianos.

El viaje de San Amaro ofrece una ventana a los testimonios orales que nos permiten apreciar la forma en la que se busca transmitir a la población el culto, actualizando ciertas prácticas espirituales. De esta forma, San Amaro contiene toda una serie de elementos simbólicos que son entendidos por la población dentro de un contexto cultural, religioso y literario determinado, además de satisfacer ciertas necesidades con respecto a lo maravilloso¹³⁵. La simbología del viaje ha sido abordada por Fernando Gómez Redondo dentro de su estudio sobre la literatura castellana medieval¹³⁶. Dada la proximidad entre San Amaro y San Brandán y la falta de mayores estudios sobre la simbología de San Amaro, procederemos a hacer un análisis de su simbología a través de los existentes para San Brandán. El viaje nos remite a las diferentes etapas de la vida de los hombres, con toda una simbología asociada a ellos que es comprensible dentro de un contexto¹³⁷. Esto implica que el lector conoce toda una serie de elementos, espacios y tradiciones, que ahora tenemos que decodificar para poder entender lo que estos representaban dentro de su imaginario y cosmovisión¹³⁸.

5.1. San Amaro como un viaje de iniciación

Los viajes de iniciación se caracterizan por representar un rito por el que la persona pasa de lo profano a lo sagrado, con toda una serie de símbolos y ritos que van a permitir dar este paso. Al igual que en el caso de San Brandán, San Amaro muestra toda una repetición de elementos simbólicos dentro del mundo medieval, como pueden ser las islas, la navegación o el agua. Estos elementos permiten a los viajeros adentrarse de forma progresiva en el mundo irreal¹³⁹. El centro del viaje, en este caso, es el encuentro con lo sagrado, con el Paraíso Terrenal. Este objetivo es el

¹³³ Pedrosa Bartolomé, José Manuel, “La búsqueda del paraíso: la Vida de San Amaro medieval y el cuento nahua mexicano de El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, Vol. 16, 2010, pp. 332, 337- 344.

¹³⁴ Romero Tobar, “Un San Amaro legendario en el Camino de Santiago”, pp.194 - 195.

¹³⁵ Vega, *Hagiografía y literatura*, pp. 76 - 77.

¹³⁶ Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana II*, pp. 1962 – 1971.

¹³⁷ Carrizo Rueda, “Símbolos, mitos y prodigios”, p. 12.

¹³⁸ Corbella Díaz, ““El viaje de San Brandán””, p. 135.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 133.

que organiza los espacios, los tiempos y las localizaciones que San Amaro visita, con una preparación a través de los mismos que le permitirá finalmente acceder a la contemplación del Paraíso Terrenal. Hablamos de un viaje de iniciación en el que se muestra un peregrinaje moral y que cuenta con diferentes “grados de aproximación”¹⁴⁰.

El carácter iniciático se muestra en el modo en el que el viaje comienza. San Amaro es un hombre deseoso de conocer el Paraíso Terrenal. Por ello, y tras haber preguntado a toda persona que pasaba por su ciudad por ello, decide “ayunar fuertemente, e fazer muchas oraciones afincadamente a Dios” (lin 28 - 29). Finalmente recibe una anunciación a través de una voz que le indica los pasos a seguir para comenzar su viaje hacia el Paraíso Terrenal. Es un proceso similar al que vemos en el caso de San Brandán¹⁴¹. Como parte del proceso de iniciación, al igual que sucede en el caso de San Brandán, San Amaro renuncia a todos sus bienes a través de la donación o la venta¹⁴², quedándose solo con lo necesario para comenzar la navegación (lin 46 - 47). El viaje se convierte en el hilo conductor del viaje, que permite al santo tanto progresar en el espacio como reafirmar sus creencias. Este motivo sigue la idea del hombre como un *homo viator*, con un viaje físico que representa también la trayectoria del ser humano a lo largo de su vida. Dentro de este viaje existen diferentes etapas que preparan al protagonista para su objetivo. Estas etapas van a marcar progresivamente el paso de lo profano a lo sagrado, con una dialéctica de deseo y obstáculo que van a marcar al personaje y le preparará para su objetivo¹⁴³.

Estas diferentes etapas han sido definidas por Gómez Redondo, hablado de siete espacios: la tierra de Alia, la Tierra Desierta, la Fuente Clara, el Mar Cuajado, la Isla Desierta, el Val de Flores y la Flor de Dueñas. Este autor identifica el Mar Cuajado como el punto de inflexión entre dos etapas que marcarán este paso hacia lo sagrado. En las primeras etapas, que incluye los episodios de Alia, Tierra Desierta y Fuente Clara, las descripciones son mucho más breves a pesar de que las estancias en estos lugares son más largas. Frente a esto, los pasajes de Isla Desierta, Val de Flores y Flor de Dueñas son mucho más elaborados y más pausados, con una preparación física y espiritual para la contemplación del Paraíso Terrenal. Los primeros tres espacios representan aspectos negativos. En el caso de la tierra de Alia, el lugar de partida de Amaro, se presenta como un lugar en el que el protagonista, a pesar de sus buenas acciones, no puede alcanzar la plena felicidad ya que ésta reside en conocer el Paraíso Terrenal. Con respecto a Tierra Desierta, en ella se presentan los engaños corporales a través de la representación de belleza de las mujeres. En el caso de Fuente Clara los peligros son más sutiles, vinculado al modelo de vida

¹⁴⁰ Caba, “*Le Voyage de Saint Brendan*”, p. 32.

¹⁴¹ Ruíz Baños, Sagrario y Antona M^a Muñoz Caravaca, “El viaje en la literatura medieval”, en Iglesias Duarte, José Ignacio de la, *Viajar en la Edad Media, XIX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2008*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2009, p. 368.

¹⁴² Corbella, “El viaje de San Brandán”, p. 135.

¹⁴³ Corbella, “La caracterización del viaje iniciático”, p. 333.

superior de su habitantes. Se entiende como un pasaje que pone de relieve las tentaciones que trae consigo una vida de placeres, “Ca después de esta tu compañía oviere usado esta tierra e visto los vicios que en ella son, no querrían della salir e desampararte-hán aquí” (lin 88 - 90).

Dentro de la segunda parte del viaje el primer espacio que visita San Amaro es Isla Desierta. Se trata de un espacio lleno de bestias pero en el que aparece el primer reducto espiritual que permite proteger a los hombres, una abadía con altos muros. También se realiza una mención al día de San Juan, momento en el que las bestias se devoran entre sí y dejan tras este momento un hedor profundo. En esta isla Amaro se encuentra con un ermitaño que le indica que debe navegar hacia el lugar donde sale el sol, pasaje que enfatiza la importancia de Oriente como referente para el mundo espiritual cristiano. Posteriormente San Amaro llega al Val de Flores, espacio en el que se encuentra con Leonatis, conocido con este nombre por el dominio que tenía sobre los leones. Según el análisis que realiza Gómez Redondo, aquí se realiza una comparación entre los cinco leones que aparecen para recibir la bendición por parte de San Amaro y las cinco ciudades que aparecen en Isla Desierta, como una forma de dominación de la naturaleza y uno de los primeros pasos hacia lo sagrado. Tras la obligada “cuarentena penitencia”(cita literal) que debe realizar, Leonatis le indica el camino que debe seguir. Por último, San Amaro llega a Flor de Dueñas, donde es recibido por Baralides. En este pasaje, San Amaro deberá bañarse y someterse a una “cuarentena”(son 17 días, volver a explicar) y es vestido con nuevas ropas hiladas por Santa Brígida, la sobrina de Baralides. Así, terminaría el proceso que le permitiría adentrarse en el Paraíso Terrenal¹⁴⁴.

Entre los elementos característicos de los viajes de iniciación podemos hablar del mar como símbolo de vida, de muerte, de transición, de purificación y de renacimiento¹⁴⁵. Dentro del viaje, el mar es el punto de partida de las aventuras de San Amaro (lin 35) además del medio principal de transporte de San Amaro y sus acompañantes. A diferencia del caso de San Brandán, vemos que la llegada al Paraíso Terrenal se realiza por tierra, ascendiendo una montaña hasta llegar a las puertas de éste. También podemos hablar de las barcas, un elemento de mucha importancia dentro de la tradición bíblica, vinculada al Diluvio y a Noé, símbolo de la vida espiritual y del viaje¹⁴⁶. En este sentido, dentro de muchas culturas, la navegación, el mar y el agua se identifican con procesos del Más Allá y la navegación como un proceso de regeneración¹⁴⁷. La isla, como elemento alejado del resto del mundo, se convierte también en un elemento privilegiado de los viajes de iniciación. También es un elemento que está vinculado a la

¹⁴⁴ Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana II*, pp. 1965- 1969. Esto se atestigua viendo que desde la presentación de Amaro hasta su llegada al Mar cuajado transcurren 100 líneas de texto (lin. 1 - 100) mientras que desde el episodio del Mar Cuajado hasta que se despide de Baralides para comenzar el ascenso en búsqueda del Paraíso Terrenal transcurren 350 líneas (lin. 100 - 450).

¹⁴⁵ Corbella, “El viaje de San Brandán”, pp. 137 - 138.

¹⁴⁶ Corbella, “El viaje de San Brandán”, p. 138.

¹⁴⁷ Zierer, Adriana, “Modelos de Salvação Medieval”, p. 46.

tradición antigua como vimos con anterioridad. Un aspecto también vinculado a las iniciaciones con las montañas como “arquetipo de la ascensión del esfuerzo verticalizante, en algunas culturas es el eje del mundo”¹⁴⁸. Es preciso destacar este elemento por ser el último espacio que recorre San Amaro antes de llegar al Paraíso Terrenal, “ovo de subir por una sierra arriba” (lin 450 - 451).

5.2. Los modelos de salvación a través del viaje de San Amaro

Una de las grandes preocupaciones de la Edad Media es la vida después de la muerte, algo que se traslada a la búsqueda de la aproximación al reino celeste. Por tanto, los santos son unas figuras fundamentales dentro de la cristiandad medieval, ya que permiten entrelazar lo natural y lo sobrenatural dentro del imaginario medieval¹⁴⁹. Estos santos se convierten en personajes privilegiados por efectuar acciones como acceder al Paraíso Terrenal, convirtiéndose este lugar en el *locus amoenus* de la literatura medieval¹⁵⁰. Esto es algo que podemos ver en el texto, cuando uno de los ermitaños con los que se encuentra el santo dice: “Amigo, a poco se demuestra [en referencia al Baralides, conocedora de la ubicación del Paraíso Terrenal], sino a los santos ombres” (lin 352 - 353). En este caso, San Amaro “representa la búsqueda continua de Dios para obtener la salvación del alma, el objetivo de todos los hombres en la Edad Media”. Para comenzar su viaje, se debe desprender de su identidad anterior, tanto material, a través de la donación de sus bienes, como espiritualmente, emprendiendo un viaje basado y guiado por la fe de dios. Uno de los elementos que representan este paso hacia la salvación es el Mar Cuajado según Gómez Redondo, un espacio de “muerte simbólica”. Se trata de un mar en el que se encuentran siete naves llenas de cadáveres que están siendo devorados por monstruos marinos. El autor relaciona este número con los siete pecados capitales y el remedio para evitar el mismo destino que el resto de los barcos es rezar a la Virgen¹⁵¹.

Otra forma de obtener la salvación dentro del cristianismo, especialmente popular en los primeros siglos de la edad media es el alejamiento con respecto a la sociedad, los eremitas. Un espacio privilegiado de alejamiento es el desierto, aunque en este caso, al igual que ocurre con Sab Brandán, podemos ver que también el mar es un elemento de aislamiento. También vemos como los eremitas juegan un papel importante dentro del viaje, orientando a San Amaro en su camino. (lin 204 - 208, 344 - 357). En este segundo encuentro, al igual que ocurre en el caso de San Brandán, notifican a San Amaro de su proximidad con respecto al Paraíso Terrenal a pesar de desconocer su ubicación exacta.

Como diferencia con respecto al modelo de salvación que presenta San Brandán, San Amaro no puede entrar en el paraíso terrenal, consecuencia del pecado original, mientras que San

¹⁴⁸ Cobrella, “El viaje de San Brandán”, pp. 142 - 143.

¹⁴⁹ García de Cortazar, “El sanctu viator: los viajes de los santos”, p. 53.

¹⁵⁰ Ruiz Baños en Iglesia, Ignacio de la, p. 374.

¹⁵¹ Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana II*, p. 1966.

Brandán sí que se adentra en el paraíso. En todo caso, ambos viajes tienen el objetivo de difundir aquellas prácticas que permitirían acceder a la salvación del alma, siguiendo los ejemplos de los santos¹⁵². En este sentido, y vinculado al pecado original, el regreso al paraíso terrenal supone una redención por parte del hombre, que en este caso se asocia también a la gloria de la Virgen por su papel principal dentro de la espiritualidad del viaje. Así, el hombre logra la salvación gracias también a la intercesión de la Virgen María¹⁵³.

Conclusiones

Como hemos visto, la literatura de viajes ha sido explorada y clasificada por diferentes autores. Dentro de esta clasificación, el viaje de San Amaro es un texto que se puede incluir dentro de la literatura de viajes imaginarios. A pesar de esto, no existe unanimidad entre los diferentes autores que han estudiado este texto debido a las diferentes influencias y motivos que aparecen. Algunos autores incluyen este viaje dentro de la literatura de visiones mientras que otros consideran que se debe estudiar como parte de la tradición irlandesa de los *immrama* y los *echtraí*. Esta diversidad dentro de la clasificación del viaje nos remite a la necesidad de explorar las diferentes influencias y tradiciones dentro del viaje que llevan a los especialistas a clasificarla dentro de una u otra categoría.

A través del análisis de la historia manuscrita de este viaje imaginario podemos observar los diferentes estudios que se han realizado con respecto al viaje de San Amaro. Estos han favorecido el estudio de las relaciones entre el viaje de San Amaro y el viaje de San Brandán, dada la proximidad que existe entre ambos escritos. Esto se fundamenta en la similitud que existe entre algunos de los pasajes presentes en ambos viajes o la existencia de un motivo común, la búsqueda del Paraíso Terrenal. A pesar de esto, existen diferencias que impiden hablar de San Amaro como el equivalente peninsular del fenómeno de San Brandán. Estos viajes imaginarios medievales se desarrollan en un contexto histórico en el que se produce un auge de las maravillas y en el que cobran cierta presencia los santos dentro de la cultura popular. A esto se suman toda una serie de elementos vinculados a la geografía, la expansión del cristianismo y el aumento de los contactos con Oriente. Todos estos aspectos, con especial importancia de la redefinición de lo maravilloso, van a influir en la concepción de los viajes imaginarios medievales como es el caso de San Amaro.

De este viaje se conservan tanto manuscritos como impresos tanto en el caso hispano como en el portugués. En el caso de los manuscritos, destaca el conservado en el Monasterio de Alcobaça, al ser el primer registro escrito del viaje de San Amaro que se ha conservado. Dentro del ámbito hispano, resulta especialmente relevante la continuidad que han tenido los impresos

¹⁵² Zierer, “modelos de salvação medieval”, p. 44 - 49.

¹⁵³ Vega, *Hagiografía y literatura*, p. 65.

de este viaje, con registros de impresos hasta el siglo XIX. Como hemos visto, existen tres ámbitos geográficos en los que se han encontrado manuscritos o impresos del viaje de San Amaro. Hablamos así de los reinos hispánicos, el reino portugués y las colonias hispanas en América, en concreto el caso del actual México. Es importante resaltar que a pesar de que hablamos de diferentes ámbitos geográficos, el contenido que se encuentra en la base del viaje es el mismo. Es algo que nos puede remitir a la existencia de un texto común que se encontraría en la base de los manuscritos hispano y luso, que datan del siglo XV y XIV respectivamente. Precisamente la continuidad que vemos en el caso hispano es uno de los indicadores de la popularidad y difusión que ha tenido a lo largo de los siglos el viaje de San Amaro en su búsqueda del Paraíso Terrenal, pero no es el único indicador. Aquí podemos señalar también la difusión que tiene el viaje en el ámbito hispanoamericano o la existencia de obras de teatro que escenifican el viaje de San Amaro.

Dentro del viaje podemos ver la importancia de la intertextualidad, con motivos algunas veces comunes entre diferentes tradiciones como puede ser la importancia del mar o las islas en el caso de la tradición antigua y la tradición irlandesa. Dentro de la tradición irlandesa es especialmente relevante la vinculación que existe con algunos personajes del viaje, como puede ser el caso de Baralides, que respondería al modelo de personaje femenino de los *immrama* y de los *echtrai*. A pesar de esto, y fruto de la intertextualidad que vemos a lo largo del texto, este personaje, al igual que otros, presenta también rasgos de la tradición cristiana, como puede ser su similitud con las vidas de santas vinculadas al desierto. También nos permiten apreciar la importancia de elementos que se asocian de forma especial al contexto peninsular como pueden ser el culto mariano, a diferencia de lo que se puede apreciar en el viaje de San Brandán. Todos estos elementos, la tradición antigua, irlandesa y cristiana, forman parte de algunas de las fuentes de lo maravilloso en la Edad Media. Como consecuencia de esto, el viaje de San Amaro responde a las concepciones que existen durante la Edad Media del paraíso como un lugar que se ubica en Oriente y cuya descripción atiende a diferentes elementos maravillosos.

Un análisis del viaje de San Amaro a través de los estudios de San Brandán nos permite identificar en este escrito toda una serie de elementos que permiten hablar de él como un viaje de iniciación y un modelo de salvación. El análisis de la simbología de algunos de los pasajes y elementos que se contemplan dentro del viaje nos permiten definir una serie de pautas que caracterizan los viajes de iniciación. Entre ellas destacamos la existencia de etapas vinculadas a las islas que visita que preparan física y espiritualmente al santo para su objetivo, la contemplación del Paraíso Terrenal. También se realizan menciones a elementos característicos de este tipo de viajes, con la especial relevancia del mar como elemento de transición desde lo profano a lo sagrado. También se puede analizar el viaje de San Amaro como un ejemplo de modelo de salvación, como parte del ideal del *homo viator* en el que el objetivo del hombre es la redención del alma. Existen así toda una serie de símbolos que nos remiten a los diferentes modelos de

salvación que se contemplan dentro del contexto medieval y que se fundamentan en valores como el sacrificio y la fe. El viaje de San Amaro por tanto contribuye a afianzar los diferentes modelos de salvación, al contemplarlos dentro del escrito.

Por último, cabe destacar la continuidad del viaje de San Amaro dentro de la tradición literaria hispánica desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Por una parte, hablamos de la reimpresión del viaje sin apenas cambios en su contenido hasta el siglo XIX y por otra parte, hablamos de su vinculación con la hagiotoponimia, algo que también se extiende a América y Portugal. También podemos destacar la importancia del culto a San Amaro en Burgos, aunque en este caso hablamos de un viaje diferente, ya que el santo que se venera en Burgos está vinculado a las peregrinaciones a Santiago de Compostela. y los escritos que existen del viaje en el ámbito gallego en el siglo XX de Eugenio Carré y de Ramón Cabanillas. Esta continuidad nos remite a la importancia de las aventuras de San Amaro dentro de la tradición popular y de cómo se mantiene dentro de la tradición oral a pesar de que el viaje que recoge Eugenio Carré está desprovisto de todos aquellos elementos maravillosos del viaje original.

En definitiva, el análisis de la historia manuscrita del viaje medieval de San Amaro nos permite adentrarnos en la intertextualidad del escrito, reuniendo influencias antiguas, irlandesas, cristianas y toda una serie de elementos que nos hablan de las maravillas dentro de la Edad Media. A través del análisis de este viaje imaginario podemos observar la existencia de elementos simbólicos vinculados al ámbito religioso y cristiano y que tienen como objetivo reforzar los modelos de salvación. Del mismo modo, existen una serie de elementos que permiten identificar las diferentes etapas que llevan a San Amaro a la contemplación del Paraíso Terrenal. También podemos ver cómo estos elementos están interconectados con las diferentes tradiciones que aúna el texto. Por último, el análisis de la difusión del viaje imaginario de San Amaro nos remite a un fenómeno de larga duración que nos lleva desde el siglo XIV, con el primer manuscrito del viaje en portugués, hasta principios del siglo XX, momento en el que Carré recoge la leyenda de la tradición oral en Galicia, a pesar de que se trata de una versión muy reducida con respecto a la versión inicial. En todo caso, existen impresos que datan de finales del siglo XIX que recogen las aventuras de San Amaro sin apenas variaciones con respecto a los impresos del siglo XVI, un hecho que atestigua la vitalidad del viaje de San Amaro. Por tanto, hablamos de una tradición literaria que se extiende en el tiempo pero también en el espacio, ya que encontramos registro de este escrito en los reinos hispánicos, el reino portugués y las colonias americanas. Así, podemos ver como el viaje imaginario de San Amaro representa toda una serie de valores, elementos y símbolos que han tenido continuidad en el tiempo a través de las diferentes reimpressiones.

Bibliografía

- Acosta, Vladimir, *Viajeros y maravillas*, Monte Avila, Caracas, 1992.
- Arribas Carballera, Antonio, “San Amaro "El Pellegrino" ...: un patrón para todos los Hospitalera.” en *Cuatro pilares para un camino: actas del VI Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas. 2002*, Asociación Riojana de Amigos del Camino de Santiago, Logroño, 2005, pp. 59 - 78.
- Aznar Vallejo, Eduardo, “Introducción a los viajes medievales. Una mirada geográfica y cultural” en Iglesia Duarte, Ignacio de la (coord.), *Viajar en la Edad Media, XIX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2008*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 19 - 48.
- Barros Almeida, Neri de, “Narrativa mítica e dimensões da unidade política cristã. A Vida de santo Amaro no contexto ibérico de sua literalização (séc. XV)” en Barros Almeida, Neri de (Dir.) y Cândido da Silva, Marcelo (Dir.), *Poder e construção social na Idade Média: História e Historiografia*, UFG, Brasil, 2011, pp. 127 - 157.
- Barros Almeida, Neri de, “Peregrinação, conquista e povoamento. Mito e “realismo desencantado” numa hagiografia medieval portuguesa”, *Revista Brasileira de História*, Vol. 21, Nº 40, 2001, pp. 197 - 216.
- Barros Almeida, Neri de, “Um processo de conformação legendária: A 'Vida de Santo Amaro' durante a Idade Média (séculos XIII-XVI)” en Sáez, Carlos (Ed.), *Conservación, reproducción y edición. Modelos y perspectivas de futuro. VII Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita. Sección 1º.*, AACHE Ediciones de Guadalajara, Guadalajara, 2004, pp. 115 - 123.
- Beltrán Llavador, Rafael, “Los libros de viajes castellanos. Introducción al panorama crítico actual: ¿cuántos libros de viajes medievales castellanos?”, *Revista de filología románica*, Nº Extra 1, 1991, pp. 121 - 164.
- Burkhart, Louise M., “The Voyage of Saint Amaro: A Spanish Legend in Nahuatl Literature”, *Colonial-Latin American Review*, Vol. 4, Nº 1, 1995, pp. 29 – 57.
- Burrell, Margaret, “The Journey of St. Brendan: the *Navegatio* through six centuries of augmentarion and reduction”, en Blacker, Jean y Jane H. M. Taylor, *Court and Cloister: Studies in the Short Narrative in Honor of Glyn S. Burgess*, ACMRS, Arizona, 2018, pp. 193 - 210.
- Caba, Susana, V., “Le voyage de Saint Brendan (Benedeit): perspectives y proyecciones en la Vida del Bienaventurado San Amaro” en Bolón, Alma (ed.), *Estudios en literatura comparada*, Unidad de Comunicación y Ediciones, Facultad de Humanidade y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 2019, pp. 27 - 34.
- Cabanillas, Ramón, *O bendito San Amaro*, Akal, Madrid, 1975.

- Carré Aldao, Eugenio, “A lenda de San Amar o Pelengrino”, *Nòs*, Nº 19, 1925, pp. 6 - 10.
- Carré Alvarellos, Leonardo, *Las leyendas tradicionales gallegas*, Espasa-Calpe, Vigo, 1977.
- Carrizo Rueda, Sofia, “Símbolos, mitos y prodigios en el horizonte de los viajeros medievales”, *Quimera: Revista de literatura*, nº 246-247, 204, pp. 12 - 20.
- Corbella Díaz, Dolores, ““El viaje de San Brandán”: una aventura de iniciación”, *Revista de filología románica*, Vol. 9, 1991, pp. 133 - 147.
- Corbella Díaz, Dolores, “La caracterización del viaje iniciático en los textos medievales: El viaje al "más allá" desde "San Brandán" de Benedeit a "la Faula" de Torroella” en *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada: Zaragoza, 18 al 21 de noviembre de 1992 (Vol. 2)*, Sociedad Española de Literatura General y Comparada, Zaragoza, 1994, pp. 331 – 338.
- Crivat, Anca, *Los libros de viajes en la Edad Media Española*, Editura Eniversitatii din Bucuresti, Bucarest, 2003.
- Filgueira Valverde, José, *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*, Edicions Xerais de Galicia, Vigo, 1982.
- García de Cortazar, José Ángel, “El sanctus viator: los viajes de los santos (venidas del más allá, difusiones de advocaciones, traslado de reliquias)”, en Iglesia Duarte, Ignacio de la (coord.), *Viajar en la Edad Media, XIX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2008*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 49 - 102.
- Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana II El desarrollo de los géneros. La ficción caballerescas y el orden religioso*, Madrid, Cátedra, 1999.
- Hernando Garrido, José Luis, “De Amaro a Cristóbal: Santos hospitalarios, camineros y peregrinos en la España medieval”, *Biblioteca. Estudio e investigación*, Vol. 34, 2019, pp. 239 - 264.
- Jabato Dehesa, María Jesús, “María Teresa León y Luis Gil de Vicario: Amaro " El Peregrino””, *Boletín de la Institución Fernán González*, Vol. 96, Nº 225, 2017, pp. 443 - 473.
- Kinkade, Richard, “La evidencia para los antiguos inmigrantes irlandeses en la literatura medieval española”, Chevalier, Maxime, François Lopez, Joseph Perez y Noël Salomon (dirs.), *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas : celebrado en Bordeaux del 2 al 8 de septiembre de 1974*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Burdeos, 1977, pp. 511 - 525.
- Kinkade, Richard, “Mito y realidad en el mundo medieval español”, en Jones, Joseph R. (ed.), *Medieval, Renaissance and Folklore Studies in honor of John Esten Keller*, Juan de la Cuesta, Delaware, 1980, pp. 215 - 228.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Mundo real y mundos imaginarios. John Mandeville” en Novoa Portela, Feliciano y F. Javier Villalba Ruiz de Toledo, *Viajes y viajeros en la Europa Medieval*, Lunwerg Editores y CSIC, España, 2007, pp. 55 - 76.

- Ladero Quesada, Miguel Ángel, *El mundo de los viajeros medievales*, Anaya, Madrid, 1992.
- Le Goff, Jacques, “Lo maravilloso” en Le Goff, Jacques y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*, Akal, Madrid, 2003, pp. 468 - 479.
- Lopez Estrada, Francisco, “Viajeros castellanos a Oriente en el siglo XV”, en García Guinea, Miguel Ángel (dir.), *Viajes y viajeros en la España Medieval. Actas del V Curso de Cultura Medieval celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 20 al 23 de septiembre de 1993*, Polifemo, Madrid, 1997, pp. 59 - 81.
- López Estrada, Francisco, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Madrid, Laberinto, 2003
- Martínez García, Pedro, “Esto yo non lo vi, pero dicho me fue: lo maravilloso y lo monstruoso en el relato de viajes medieval”, Carceller Cervino, María del Pilar (coord.), *Viajes y viajeros en la Edad Media*, Ergástula, Madrid, 2021, pp. 111 - 128.
- Pedrosa Bartolomé, José Manuel, “La búsqueda del paraíso: la Vida de San Amaro medieval y el cuento nahua mexicano de El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, Vol. 16, 2010, pp. 328 - 358.
- Pérez Priego, Miguel Ángel, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, *Epos: Revista De filología*, Nº 1, 1984, p. 217 - 232.
- Ribera Llopis, Juan Miguel, “Viajeros peninsulares a Ultratumba”, *Revista de Filología Románica*, Vol. 10, 1993, pp. 31 - 45.
- Rodríguez Pascual, Fernando, “Las leyendas de San Amaro: un santo hispano-luso”, *Brigantia: Revista de cultura*, V. VIII, 1988, pp. 39 - 86.
- Romero Tobar, Leonardo, “Un San Amaro legendario en el Camino de Santiago” en Pierre Etienvre (Coord.), *El viaje: antropología, historia, literatura: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velazquez = La légende: anthropologie, histoire, littérature: actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez: 10-11 - XI - 1986*, Universidad Complutense de Madrid: Casa Velázquez, Madrid, 1989, pp. 193 - 207.
- Rubio Tovar, Joaquín, “Literatura de visiones en la Edad Media románica: una imagen del otro mundo”, *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, Alicante, 2009, <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcm87s3>>, [Fecha de última consulta: 30 de abril de 2025].
- Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajeros medievales*, Madrid, Taurus, 1986.
- Ruíz Baños, Sagrario y Antona Mª Muñoz Caravaca, “El viaje en la literatura medieval”, en Iglesias Duarte, José Ignacio de la, *Viajar en la Edad Media, XIX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2008*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2009, pp. 363 - 380.
- Sánchez, Jean-Pierre, “San Borondón, san Amaro e o paraíso atlántico”, *Grial: revista galega de cultura*, nº 136, 1997, pp. 623 - 638.
- Serena Mazzi, María, *Los viajeros medievales*, Mechado, Madrid, 2018.

- Valante, M.A., "Reminiscences of Irish Motifs in the Spanish "Vida del Bienaventurado San Amaro"", *Hagiographica*, N°7, 2000, p. 272 - 283
- Vega, Carlos Alberto "The early texts of the St. Amaro legend", *La Corónica*, vol. 15, 1986, pp. 29 - 37.
- Vega, Carlos Alberto, "La vida del bienaventurado San Amaro and the Immram: A Relationship Re-examined" en Connolly, Jane E. (Ed.) y Deyermond, Alan David (Ed.) y Dutton, Brian (Ed.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, pp.121 - 135.
- Vega, Carlos Alberto, *Hagiografía y literatura. La vida de San Amaro*. El Crotalón, Madrid, 1987.
- Vigneras, L. A., *La búsqueda del Paraíso y las legendarias islas del Atlántico*, Casa-Museo de Colón, Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1979.
- Zierer, Adriana, "Modelos de Salvação Medieval: São Brandão e Santo Amaro", *História. Revista do Departamento de História da UFES*, n° 9, 2001, pp. 41 - 51.