

LA PENITENCIA DE AMADÍS DE GAULA EN EL *FLORISANDO* DE PÁEZ DE RIBERA A LA LUZ DEL FOLCLORE*

Ana Carmen Bueno Serrano

Universidad de Zaragoza

RESUMEN: Este artículo examina cómo Páez de Ribera reconduce caminos ya hollados en el *Amadís* o las *Sergas* hacia lo religioso. La magia o la maravilla no desaparecen en el *Florisando* sino que se subliman y hacen trascendentes por el camino de los sufragios, penitencias y homilias propiciatorias. Amadís y su corte han quedado encantados por Urganda en los últimos capítulos de las *Sergas*. Páez de Ribera convierte este encantamiento en un purgatorio del que se sale no recurriendo a conjuros y otras ceremonias profanas, sino por la oración, la taumaturgia y la advocación milagrosa. Su postura no es pionera en la época.

PALABRAS CLAVE: Magia, maravilla, literatura caballerescas, Páez de Ribera, *Florisando*.

ABSTRACT: This paper traces how Páez de Ribera redresses already trampled paths in the *Amadís* or the *Sergas* towards the religious thing. The magic or the wonder do not disappear in the *Florisando* but they are sublimated and they do transcend along the way of suffrages, propitiatory penitences and homilies. Amadís and his court have been loved by Urganda in last chapters of the *Sergas*. Páez de Ribera turns this enchantment in a purgatory of the one which is gone out not turning to spells and other unholy ceremonies, but for the prayer, the thaumaturgy and the miraculous advocacy. His posture is not the first in this period.

KEY WORDS: Magic, wonder, chivalric literature, Páez de Ribera, *Florisando*.

El sintagma “cosas admirables fuera de la orden de la natura” (*Amadís de Gaula*, I, prol., 223)¹ etiqueta un elemento de la *múltiple poética de lo caballeresco* (Cacho Blecua, 2005: 48-50) que coadyuva a fijar una estructura interna construida por una sucesión coherente, aun en los primeros episodios del *Amadís* (Cacho Blecua, 1979: 154), de aventuras (Acebrón Ruiz, 1998: 258). Sabido es que la magia, la maravilla y lo sobrenatural –como realizaciones de un pensamiento precientífico y supersticioso– cohesionan e impulsan la acción, siendo un innegable filón de *acontecimientos azarosos*; a esta tríada, cara y cruz de una misma moneda, viene a sumarse lo milagroso (Le Goff, 1985a: 13; Cacho Blecua, 1986: 52), que en el *Florisando* de Páez de Ribera adquiere en la práctica un vasto protagonismo; su autor demoniza la magia socavando sus cimientos (Chevalier, 1958; Esteban Erlés, 2007) con una crítica expresa o

* Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación del Ministerio de Educación y Ciencia HUM2006-07858/FILO, dirigido por el Dr. Juan Manuel Cacho Blecua y cofinanciado con fondos FEDER. Asimismo, forma parte del proyecto del grupo Clarisel, reconocido por la DGA y dirigido por la Dra. María Jesús Lacarra.

¹ Remito a la edición de Cacho Blecua, recogida en la bibliografía final, con indicación de libro, página y capítulo, respectivamente.

reconducida por los caminos siempre inescrutables del *miraculum*.² Los fenómenos maravillosos dan cuenta de cierta configuración mental que reproducen las obras: los modos de integración de la *otredad*, dentro de la que se encuentra la maravilla, reflejan componentes y matices de la mentalidad de la época y son elementos del espacio cotidiano.

En relación con lo maravilloso, en los libros de caballerías pueden plantearse, al menos, cuatro aspectos que se solapan y complementan, y que la crítica literaria especializada ha abordado: a) su denominación y extensión, b) su origen, tipos y evolución, c) su significado narrativo y extraliterario, y d) sus deudas e influencias. Los investigadores sobre literatura caballerescas han tratado el tema en alguna ocasión como parte de su discurso. Ante ello, solo me queda conducirme con suma cautela y hacer balance y selección de los aspectos concretos que puedan serme útiles ahora.

Aunque esta cita ha sido recogida en múltiples trabajos, decido transcribirla porque no ha perdido su vigencia:

Desde un punto de vista lingüístico, en lo maravilloso medieval se pueden diferenciar diversas categorías; frente a lo *mirabilis* y *magicus* se encuentra lo sobrenatural cristiano, el *miraculum*. Si lo *mirabilis* es inexplicable e inexplicado, lo *magicus* se debe en la mayoría de las ocasiones a fuerzas maléficas, mientras que el milagro remite a una intervención directa o indirecta de la divinidad. (Cacho Blecua, 1986: 52; véase también Le Goff, 1985a: 13),

tanto cristiana como pagana.³ Añade Cacho Blecua en su introducción al *Amadís de Gaula* una cuarta categoría de la maravilla: lo *maravilloso mecánico*, formado por “aquellos elementos que producen el asombro y la admiración, se apartan de lo natural, y están causados por los conocimientos especiales de los hombres” (Cacho Blecua, 1991: 128). Entrarían aquí toda suerte de ingenios y artefactos mecánicos (fuentes, relojes, sistemas de regadío y calefacción, etc.) que causaron las delicias de la época al despertar entusiasmo y regocijo.

En la maravilla de los textos caballerescos hay un alto componente de espectáculo y sorpresa, miedo y placer juntamente, ante lo inesperado y lo inexplicado,

² Bajo la dirección de Juan Manuel Cacho, Patricia Esteban Erlés está haciendo una magnífica tesis doctoral sobre la magia y la maravilla en los libros de caballerías castellanos (1508-1526). A ella remito para una visión de conjunto más amplia de todos los aspectos relacionados con este tema, del que yo me ocupo únicamente desde la perspectiva del folclore. Ni mi conocimiento ni mi intención llegan más allá.

³ Dice el pagano Armato en su carta de desafío enviada a la cristiandad: “Yo el rey Armato de Persia, caudillo frontero, defensor de todo el paganismo, salido de la prisión de nuestros enemigos por milagro de los dioses en que adoramos...” (*Sergas*, 5, 123, 643); “¿Quién vos podría dezir el alegría del Soldán e de Alchidiana quando vieron al mudo hablar? Todos lo tuvieron a gran maravilla; pensavan que Mahoma avía hecho aquel milagro” (*Palmerín de Olivia*, 1, 85, 178).

y cierta fascinación por lo exótico. Como el hielo traído por los gitanos a Macondo, los autómatas, las cabezas parlantes y otras creaciones similares –recordemos el brazo articulado de Santiago en la ceremonia de investidura de Alfonso XI en Las Huelgas– constituirían también para los contemporáneos “la octava maravilla de los sabios alquimistas de Macedonia” (*Cien años de soledad*, 79). En realidad estas sensaciones procedían de la incapacidad de los espectadores para entender sus resortes y explicar su funcionamiento al margen de la superstición. Según esto, parece probable que en el mismo saco cupieran la nave-serpiente de Urganda (Beltrán, 1997), la pirotecnia de Piromancia en el *Floriseo*, el sistema de gestión del agua de la fuente del ave del *Florisando* (6, 43, 62v), las almas en pena del *Primaleón*, y los autómatas y otros prodigios de la Ínsula Firme, por ceñirme al periodo comprendido entre 1508-1516. En este contexto, lo maravilloso, como aquello que concentra asombro, curiosidad, placer y extrañamiento, y como manifestación de la alteridad y del imaginario colectivo, asume en su interpretación una “intención alegórica y moralizadora” (Vax, 1965: 40),⁴ y otra compensatoria y lúdica a modo de revulsivo contra lo cotidiano. El miedo ante el prodigio puede servir, asimismo, de catarsis.

Las recurrencias “no regidas por las leyes de la naturaleza”, como magníficamente explica Mérida Jiménez (2001), pertenecen a la *múltiple poética de la ficción caballerescas* y constituyen un sello de época, con claves y códigos presumiblemente bien arraigados en la conciencia colectiva. En este contexto la magia y la religión germinan de un tronco común y se apropian de recursos similares:

...el pensamiento mágico es, en sí, más antiguo o primitivo que el pensamiento religioso y que los procedimientos conminatorios, coercitivos, empleado por el que cree en la Magia, para obtener tales o cuales resultados (benéficos o maléficos) eran anteriores, en conjunto, a los procedimientos propios de las sociedades con una religión organizada y con ritos adecuados para impetrar el favor de la Divinidad o de las divinidades. Del conjuro con el que se expresan la voluntad y el deseo, acompañado muy a menudo de actos imitativos del hecho deseado o de operaciones de contacto con lo que aquel hecho puede tener más relación, se pasó a la oración, que implica acatamiento y vasallaje. (Caro Baroja, 1961: 32)

Según la cita de Baroja, la magia vendría a ser una manifestación rudimentaria de la religión, codificada, como la anterior, a través de un lenguaje de gestos, símbolos, ritos y otros actos propiciatorios, pero desprovista de cualquier sublimación trascendente o

⁴ Aplicando la terminología de Todorov, Corfis habla de *lo fantástico* en el *Libro del Cavallero Zifar*. Le atribuye al término una función moralizadora: “the fantasy and the fantastic open possibilities for didacticism, self-analysis, or socio-political commentary, to teach, expound, or promote ideas from the safe distance of another time or place” (1999: 69).

mesiánica. La religión aprovechó el andamiaje de la cultura pagana y las creencias populares para consolidarse, y en estos trasvases, cruces y superposiciones los recursos de la magia fueron su mejor baza.

Las estrechas relaciones entre magia y religión no son exclusivas de los libros de caballerías, aunque en sus páginas lleguen a ser materia novelable privilegiada. En la época el pensamiento mágico-religioso estaba profundamente enraizado en las mentalidades y respondía a una manera de ver el mundo que generó, por miedo, un discurso de demonización de la magia. Durante el Renacimiento se empieza a teorizar sobre ella y a dar fundamento científico y base libresca (Zamora Alonso, 2008). Esta era también, de alguna manera, la concepción de la Iglesia medieval, que transforma la magia en religión dejando a sus representantes el encargo de decidir cuáles debían ser los elementos sobrenaturales a los que se podía recurrir, y cuáles los supersticiosos y condenables (Tausiet, 2000: 260). Paralelamente, la maravilla pierde su carga simbólica al ser humanizada, cristianizada, explicada y racionalizada: lo mágico se diluye ante las corrientes de la filosofía natural que buscan dar explicación a ciertos fenómenos extraordinarios o increíbles.

Esta *magia científica* o "natural", sobre la que discutieron Pico della Mirandola, G. Agrippa, T. Paracelso y G. B. della Porta (véase la excelente síntesis de Cuesta Torre, 2007), presenta el discurso mágico como una disciplina racional y experimental (Cardini, 1982: 44), capaz de interpretar las informaciones de los astros y conocer las virtudes especiales de plantas, animales y piedras. La *magia de libro* está en el fondo de un pensamiento precientífico que se hace patente ya en el *Floriseo*, donde, a pesar de su voluntad racional, se incorporan elementos de la tradición maravillosa medieval castellana; para Fernando Bernal algunos encantamientos y profecías oníricas son burlas y engaños del diablo (véase también el *Malleus Malleficarum* y *La magia demoniaca*),⁵ y otros pueden recibir una explicación natural. Frente a esta magia, está la *negra*, fuertemente apegada a prácticas demoniacas e invocaciones al diablo (equivalente a Satán, el príncipe de los infiernos).⁶ Sin embargo, los contrastes no son tajantes.

⁵ Estas obras no son las únicas fuentes en las que se reflexiona sobre la magia. Alfonso X se interesó por el tema en el *Lapidario* e, incluso, trató el tema en el corpus legislativo de las *Partidas*.

⁶ Este asunto es un poco más complicado porque habría que distinguir, según Tausiet (2000), dos grandes acepciones de diablo: a) la que busca generalizar la Iglesia en la figura del Ángel Caído, Lucifer o el gran enemigo de Dios; b) la general, porque la gente creía en la existencia de pequeños diablillos familiares, ajenos a la noción de pecado y sin colisión con la Iglesia, supongo que heredados del paganismo. Estas creencias populares explican un nutrido grupo de episodios caballerescos, sobre todo el desencantamiento de Amadís por Urganda en los primeros capítulos del *Amadís de Gaula*.

Por otro lado, las interferencias entre magia y religión, posibles por dar respuesta a necesidades antropológicas similares (véase Éliade, en distintos trabajos), llevarían a proponer una postura ecléctica en el caso de la magia divina, llamada *magia teúrgica*, “la cual requiere pureza espiritual, buena condición y gracia de Dios” (Ortiz, 2008: 205). A esta categoría pertenecería, según los primeros capítulos del *Amadís de Gaula*, Urganda la Desconocida, aunque en su diseño intervengan otros rasgos no siempre fáciles de explicar (Mérida Jiménez, 2003). Los mismos códigos permiten justificar, sin demasiadas fisuras con la intención de Montalvo, el desencantamiento de Amadís y su corte en el *Florisando*: la Ínsula Firme pasa en Páez a ser un purgatorio cristiano, lectura coherente con el trabajo del medinés porque todo queda ya apuntado en el *Amadís* o las *Sergas* (Cacho Blecua, 2002a y 2005): los cuerpos corruptos se transforman, en boca de la autoridad eclesiástica, en almas en pena que cargan con las culpas de sus vasallos y vuelven a la vida con penitencias, ofrendas, sufragios, ayunos, procesiones, llantos, lamentos y reliquias de santos, en este caso de San Silvestre. En el sexto libro del ciclo de *Amadís de Gaula* el encantamiento no es una condenada eterna, sino estado de penitencia y expiación de los pecados, un purgatorio, en cuya disolución intervienen los más altos estamentos de la Iglesia Católica.

La polémica que las prácticas mágicas despertaban en el momento de la escritura de estas ficciones estaba en el fondo del tratamiento del tema. Además de la deuda artúrica, el poso folclórico y la influencia de otro tipo de ficciones (orientales y occidentales), configuran el discurso mágico cuestiones paraliterarias (antropológicas, de historia de las mentalidades, históricas, etc.). El estudio del contexto histórico desde la perspectiva de la historia de las mentalidades, la antropología y la religión proporcionan datos y materiales muy valiosos, a veces imprescindibles, para comprender en su totalidad los mecanismos de lo maravilloso y su función en los libros de caballerías. No menos cierto es que recurrir a géneros o formas literarias de otras etapas enriquece los significados y amplía las posibilidades de interpretación de los textos, herederos de la tradición medieval peninsular, rica en fantasías y filtro de otras tendencias. Limitarnos para el estudio de la maravilla a los libros de caballerías es dejar de lado, como señala Esteban Erlés (2007), puntos de vista complementarios que multiplicarían y contextualizarían adecuadamente las funciones de la misma.

La perspectiva folclórica, que es la que voy a adoptar, aporta matices importantes a la interpretación de los episodios maravillosos, en particular, y a los libros de caballerías en general, en forma de creencias populares, algunas de las cuales se han

conservado hasta la actualidad, filtrando una ideología tradicional, no siempre de base libresca, que amalgama el conjunto confiriéndole una innegable consistencia. No es solo la literatura de ficción caballerescas la que asimila estos valores. A causa de la dificultad para delimitar el concepto de *género* en la Edad Media (Infantes, 1998; 2004), los trasvases son continuos en todas las categorías literarias (Cacho Blecua, 2002b; Lacarra, 2003, 2005, 2006). El folclore filiará tradiciones y culturas populares (véanse los distintos trabajos de Pedrosa, en especial 2005 y 2006) aportando datos que no conviene desechar.

Pese a la indulgencia con la que la magia se desarrolló en los primeros siglos de la Edad Media, la voluntad de los Reyes Católicos de reformar las costumbres y orientar las creencias por los caminos de la moral cristiana, eliminando la superstición como solución popular, hizo que se revisaran a fondo explicaciones y realizaciones permitidas en otros momentos. En su mente pervivía el miedo a lo diabólico y su influencia social, representados por todo lo extraño al castellanismo cristiano, patriarcal y masculino, con los moros, el amor, la maravilla y la magia a la cabeza. Esta postura totalitaria, férreamente dogmática, aspira, mediante la dominación de la *otredad* y del imaginario, al control de la gente interpretando las realizaciones ‘fantásticas’ anteriores con claves distintas, diseñadas *a priori*, y que la prosa caballerescas de ficción contribuye a consolidar.

Lo maravilloso sagrado

La caballería castellana se rige por una moral laica con prácticas y fundamentos religiosos, mientras que la *caballería a lo divino* abarca aspectos más específicos. Esta especialización de la también llamada “caballería espiritual” (Herrán Alonso, 2004) no impide que el cristianismo y su doctrina impregnen la mayor parte de los actos cotidianos de la ficción caballerescas peninsular: marca el paso del tiempo, el comportamiento del caballero y sus empresas, los ritos y símbolos, el reparto del botín, el amor, etc. En general, los caballeros invocan o se encomiendan a Dios o a Nuestra Señora María (véase González, 2010) antes de iniciar la lucha (A183. *Deity invoked*),⁷ más si cabe en las ocasiones en las que hay un combate, real o alegórico, contra el “diablo” en los amadises, y el “Enemigo” (= el diablo cristiano, único e individual

⁷ Indico entre paréntesis el motivo correspondiente al repertorio de S. Thompson.

frente a los diablillos *familiares*) en el ciclo de los palmerines. Por lo menos en esta primera etapa muchos de los elementos maravillosos pueden interpretarse a partir de códigos cristianos que simbolizan la polimórfica lucha del Bien contra el Mal (Marín Pina, 1993). Ahora la religión tiene una función ejemplarizante con unas claves bien conocidas a través de los sermones y la cuentística homilética (Haro, 2004).⁸ De este modo, se legitima la actividad del caballero y legaliza la justicia privada que imparte; en sus hazañas se deja llevar por un *espíritu justiciero y vindicatorio* en cuyo desarrollo se siente la impronta de una Iglesia cuyos héroes, arropados por milagros y otros prodigios, responden ante estímulos parecidos. En principio no habría ningún inconveniente en ver en los paladines caballerescos un remedo, en función y usos, de personajes y patriarcas bíblicos (Gómez Moreno, 2008) y, en formas e intenciones, de semidioses clásicos,⁹ aunque lo extraordinario de sus personalidades se deba, entre otras razones, a la voluntad del género caballeresco de legitimar su poder con procedimientos mítico-legendarios para administrar justicia.

La Biblia ahonda en visiones sagradas (V515. *Allegorical visions*; V510. *Religious visions*), apariciones e ilusiones mágicas como principio de conocimiento (D1810.8.1. *Truth given in vision*), transformaciones y multiplicaciones milagrosas de alimentos (D2106. *Magic multiplication of objects*), profetas y elegidos (M301. *Prophets*), zarzas ardiendo (D1672.2. *Self-burning bush*) y otros milagros difundidos durante la predicación con una intención didáctico-doctrinal y moralizante. En cierta medida la misma decisión está presente en literatura caballeresca de ficción, por lo menos como medio de decodificación de los referentes, en una conexión basada en el componente folclórico de ambos tipos de relatos. Además, el axioma bíblico de que todo el poder viene de Dios se rescata en la ficción en prosa peninsular. En este sentido Urganda se declara, conforme avanza la obra, auténtica cristiana (F399.5(B) *Fairy /fairy knight/ is true Christian*; F251.8. *Fairy professes faith in Christianity*; *Amadís de Gaula*, 2, 60, 855; 4, 126, 1632) –lo mismo que Muça Belín (*Palmerín de Olivia*, 1, 173, 380)–, a la vez que reconoce sus limitaciones e invoca a Dios como origen único y primero de sus poderes sobrenaturales y encantamientos,¹⁰ de su capacidad para

⁸ En los textos por diversos mecanismos se dan pautas de comportamiento y normas de conducta para la salvación del alma, a la vez que se sacan a la luz los peligros y tentaciones que llevan a su condena.

⁹ Recuérdense los doce trabajos de Hércules, difundidos por Enrique de Villena en su *Leyenda de Hércules*.

¹⁰ Dice Urganda a Oriana: “No lo creáis, que lo que es por aquel muy alto Señor prometido y ordenado, ninguno es poderoso de lo estovar, así del bien como del mal, si Él no lo remedia” (*Amadís de Gaula*, 2, 60, 855). Solo Dios tiene el poder supremo.

rejuvenecer y rejuvenecerse (D1880. *Magic rejuvenation*; D56. *Magic change in person's age*), pero sobre todo de profetizar hechos futuros. Este dato, a la luz de la referencia artúrica subyacente, es definitivo para evaluar el nacimiento y la naturaleza de sus virtudes adivinatorias; en la *Historia de la vida de Merlín* se declara que el mago, hijo de mortal e íncubo, tenía el doble poder de la profecía: conocía los hechos pasados por ser descendiente de diablo y los futuros porque Dios había perdonado a la madre. De nuevo, se insiste en una dualidad por la que lo cristiano tiene su contrapartida en lo diabólico. En este sentido, si bien los milagros caballerescos declarados como tales son poco numerosos, la presencia del Diablo como sinónimo del mal y de diablillos y demonios *familiares* (= espíritus; F402. *Evil spirits. Demons*; F400-499. *Spirits and demons*), seres intermedios y mediadores, es rica en matices y realizaciones, aunque a menudo en esta dicotomía no haya una distinción clara.¹¹

Así pues, el don profético de Urganda viene, según declara ella misma, del Dios cristiano; es un don divino adquirido por *revelación*.¹² Debe suponerse cierto innatismo o ciencia infusa en su sabiduría porque en los primeros capítulos del *Amadís de Gaula* no se aclara si su poder está o no influido por la educación ni por contacto con objeto alguno (*psicometría*). Progresivamente accede a la cultura, en especial al conocer la biblioteca de Melía (D1811. *Magic wisdom*; J0-199. *Acquisition and possession of*

¹¹ Se creía en la existencia de espíritus que regían el mundo, geniecillos que la Iglesia y los textos dogmáticos consideraban diablos. Es un mito medieval la existencia de demonios solícitos y eficaces que se llamaban *familiares*. “Así pues, en el sentir general, los diablos eran muchos y, la mayoría de las veces, benéficos, ya que prestaban su colaboración a quienes los invocaban. No obstante, en ocasiones también podían aparecer identificados temporalmente en ciertos males: estaba muy extendida la idea de que eran los demonios quienes enviaban las enfermedades y, por tanto, los que podían retirarlas o curarlas. En consecuencia, se hacía necesaria su invocación como único remedio posible” (Tausiet, 2000: 271). Este hecho explicaría la curación de Cildadán y Galaor por Urganda pero, sobre todo, el desencantamiento de Amadís mediante un libro mágico, basado, a su vez, en la confianza en los *εποδοι* o *carmina*, palabras mágicas, herméticas y ocultas en las que se cree por el poder de la repetición de las mismas. Urganda se transforma con ayuda del agua de una bujeta y castiga a la doncella de su amante con un encantamiento en el que no media el uso de libros. De cierto innatismo en los poderes de origen divino se pasa al empleo de libro, también en el libro, mucho antes de que Melía aparezca en escena. Posteriormente unas doncellas, sus sobrinas, desencantan a Amadís, sometido por Arcaláus. Cuando llegan al palacio del Encantador, una de ellas “sacó un libro de una arquita que so el sobaco traía y comenzó a leer por él” (*Amadís de Gaula*, 1, 19, 438-439). La lectura se realiza en clave de letanía u oración, y aspira a la desencantar de Amadís: la doncella lee “y respondiale una boz algunas vezes; y leyendo desta guisa una pieça, al cabo respondiéronle muchas bozes juntas dentro en la cámara que más parecían de cientos”. La doncella realiza una ceremonia de *invocatio* a las divinidades a las que se pide ayuda y desencanta al héroe (D789.6.1. *Disenchantment by speaking proper words*). En este contexto mágico parece que se recurre a un demonio familiar como ser intermedio y mediador de la magia, sin que en ningún momento haya un pacto diabólico.

¹² Según Martin (2005: 143-150), se puede llegar a ser mago por consagración, por revelación y por tradición, como ocurre con las hadas de la montaña Artifaria (Bueno Serrano, 2008).

wisdom), a su vez heredada de la controvertida y veleidosa Medea.¹³ Pero Piromancia, de la que sabemos que invoca a los diablos/demonios familiares (*Floriseo*, 2, 46, 268),¹⁴ afirma, contrariamente a Urganda, que son incompatibles la cristiandad probada y cierto tipo de encantamientos nocivos para el alma:

–Señor cavallero, el mucho amor que yo tengo a mi señor, vuestro hijo Floriseo, e serle muy obligada por el bien que me hizo en traerme a nuestra santa fe me ha puesto en continua pena e cuidado pensando *cómo le podría traer del encantamiento* donde está. *Del cual le oviera yo sacado si no fuera cristiana; pero como por serlo no aya de usar de conjuros*, no lo he hecho, porque está claro que por ganar el mundo no deve el cristiano perder ni aun dañar su ánima.

Verdad es que alguna vez pensé atreverme a Dios por hazer tanto bien como fuera sacar a Floriseo, pues una de las personas de quien oy mejor se podrá servir Nuestro Señor en el mundo es él, pues es cierto que su oficio era y sería, ansí con la fuerça en armas como con el saber en palabras, convertir todo infiel a su fe. *Pero déxolo de hazer porque conozco de Floriseo que toviere por mejor perder su cuerpo que no que perdiera yo mi ánima sacándole con ayuda del demonio del poder de aquella que con tal favor le tiene preso*. Esto sé yo que sintiera él porque no menos es católico que esforçado, en lo cual no tiene par. (*Floriseo*, 2, 47, 269) (cursiva mía)

La disputa estaba, pues, en el ambiente.

La interpretación de Páez de Ribera del encantamiento de Amadís de Gaula en *Las Sergas*

Páez de Ribera da cabida a la maravilla en el *Florisando* solo como expresión de la voluntad divina, porque para él la magia no existe más allá de Dios, el Papa (véase D781. *Disenchantment by prayer (mass) of Pope*) y sus acólitos. Ejemplo de esta decisión es la huida de Amadís y los suyos del encantamiento de Urganda, una estructura discursiva maravillosa por los efectos conseguidos (*Florisando*, 6, 149, 167v). Hay en ella una correspondencia entre magia y milagro; los objetos mágicos son sustituidos por *reliquias de tipo representativo* (Herrmann-Mascard, 1975: 125), como el brazo de San Silvestre,¹⁵ síntesis de santo y sabio/mago/encantador, resucitador de

¹³ Podría apuntarse que Melía es una deformación fonética, una corrupción, incluso una castellanización, del nombre Medea. Este mismo juego o guiño fonético podría hacerse entre Urganda y Morgana, y Melín y Muça Belín, este último paralelismo ya indicado por Ferrario de Orduna (1988).

¹⁴ “Y en tanto, fue así como Piromancia toviessse mucha gana de dar aviso o señal para dónde o cómo hallassen a Floriseo y ella no podiessse saberlo por sus artes, que por ser ya cristiana no las usava (*a lo menos aquella parte que solía usar para llamar a los demonios*)” (cursiva mía).

¹⁵ En *La leyenda dorada*, San Silvestre fue acusado y encerrado en prisión por ser cristiano, pero su carcelero murió con una espina atravesada en la garganta, al comer pescado, y el santo lo resucitó. Cuando se desencadenó la persecución de Constantino contra los cristianos, Silvestre huyó a un monte, y acabó siendo el artífice de su conversión. El emperador, ya hecho cristiano, fue bautizado por Silvestre. La madre del emperador se lamentó de que no se hubiera hecho judío y se presentó con unos sabios de

mueertos (Réau, 1955: s.v. ‘Silvestre’) e inductor de la conversión de Constantino (V331. *Conversion to Christianity*), en quien se resume con más exactitud una ambivalencia que Páez no logra solucionar: ha “demonizado” la magia para acabar sustituyéndola por el milagro.¹⁶

La mitología medieval, según Walter (2004), es el resultado de la cristianización de tradiciones paganas preexistentes y de supersticiones del pueblo, que la Iglesia utilizó como referencia para las celebraciones de su calendario. Este trasvase es posible gracias a que el pensamiento cristiano y el pagano comparten mitos de ascendencia celta. La noche del 31 de diciembre que evoca el brazo de san Silvestre es una fecha ritual con valores míticos y también legendarios; sinécdoque del santo con el que acaba el año natural, remite a un momento de intenso tránsito de almas entre uno y otro mundo (Platelle, 2004), el de los muertos y los vivos. En cualquier caso, existe una tensión entre la tradición mítica pagana (la del vencedor de los encantadores) sobre la que se proyecta una mitología cristiana (resurrección de los muertos), y que se resuelve atribuyendo al santo unos poderes procedentes de la gracia divina, que contrarrestan la acción de los encantadores. Haciendo convivir ambas perspectivas, san Silvestre es santo y mago a la vez. Es difícil calibrar con precisión en qué medida todas estas claves son tenidas en cuenta por Páez de Ribera, pero da la impresión de que la elección de esta reliquia no es arbitraria.

Así pues, la actitud de Paéz de Ribera en el *Florisando* es contradictoria en ocasiones ya que no consigue conciliar puntos de vista antagónicos en principio. Su ambición está en destruir las ideas infundadas sobre los encantamientos que genera la superstición de necios e ignorantes –aquellos que distinguen con dificultad la ficción de la realidad; como hiciera Cervantes, aplica los mismos resortes que pone en la picota: sustituye los objetos mágicos por reliquias sagradas con idéntica función y, como la Iglesia, aprovecha el amparo de acervo cultural para deshacer el encantamiento de Urganda. Inicia la liberación de la corte de Amadís, según el calendario litúrgico, la

esa religión. Hubo un debate teológico entre estos y Silvestre y el obispo venció a todos los sabios en la disputa. Finalmente los asombró al resucitar a un toro. Unos días después le dijeron que había un dragón en una cueva que mataba con su resuello a 300 personas. Con ayuda del Espíritu Santo, lo amarró. Estas dos últimas acciones, toro y dragón, hicieron convertirse a mucha gente, entre ellos a unos encantadores. En síntesis, “Silvestre, pues, liberó al pueblo romano de dos clases de muerte: de la que derivaba del culto que tributaban al demonio y de la que causaba el veneno que salía de los resuellos del dragón” (p. 81). Su festividad se celebra durante las calendas de enero, la noche del 31 de diciembre al primero de año.

¹⁶ Otra solución será la de Fernando Bernal, quien reemplaza la creencia gratuita por un proceso de racionalización de carácter naturalista, para acabar circunscribiendo lo maravilloso amadisiano –que retoma en su discurso– a la isla de Ibernia (*Floriseo*, 2, 17, 199).

noche de san Juan (V70.3.1. *Feast of Saint John the Baptist*), noche mágica por antonomasia según una bien documentada tradición religiosa y folclórica (F211.1.1.2. *Fairies emerges on St. John's night*) por la que se dice que salen al exterior seres encantados (Caro Baroja, 1979: 276).

Como ritual propiciatorio propone peregrinaciones a Tierra Santa (V531. *Pilgrimage to Holy Land*; V535. *Pilgrimage to Jerusalem*) encabezadas por toda suerte de sacerdotes y monjes (P426.1. *Parson, priest*; P426.3. *Monks*; V200. *Sacred persons*); alienta confesiones, oraciones (V50. *Prayer*) y ruegos (V70.11(G) *Rogations days*), misas (V40. *Mass*) y otros servicios religiosos (V0. *Religious services*) celebrados en monasterios *pro remedio animae*. Confía en el poder milagroso (V52. *Miraculous power of prayer*; V316. *Efficacy of prayer*) y mágico (D1766.1. *Magic results produced by prayer*) de la plegaria comunitaria y letanías menores, en la eficacia de la misa (V41. *Mass works miracles*) y de otras ceremonias religiosas (D1766. *Magic results produced by religious ceremony*) o *suffragios* de los vivos, y en los resultados mágicos del signo de la cruz (D1719.6. *Magic power of holy cross*; D1766.6. *Magic results from sign of the cross*), del agua bendita (D1242.1.2. *Holy water as magic object*) y del fuego sagrado (V133. *Holy candles*) para el exorcismo, y el culto a Dios (D1766.10. *Magic results from worshipping god*) para espantar al diablo (en este contexto, sinónimo del Mal). Sigue en eso una tradición que se remonta a Beda el Venerable, para quien en el purgatorio están los que no han sido elegidos para entrar en el cielo y permanecen allí hasta ser liberados de sus penas “por las plegarias, las limosnas, los ayunos, las súplicas fervorosas y las ofrendas eucarísticas de sus amigos fieles” (Carozzi, 1999: 158). El purgatorio es un espacio transitorio del que se sale por ritos de tránsitos y por *suffragios*; permitía que el difunto tuviera la posibilidad de cumplir, con la ayuda de los vivos, las pruebas necesarias para su redención.

Por el uso de himnos (V83. *Hymns*; D1385.16. *Magic hymn protects against demons and vices*) y otras ceremonias religiosas, parece que las almas de los caballeros penan en el purgatorio (V42. *Masses release souls from hell, purgatory*), entendido en el folclore como un espacio indefinido, en el que las almas son atormentadas por sus pecados y quedan atrapadas por el demonio (E754.1.1. *Condemned soul saved by prayer*);¹⁷ en el fondo, son almas en peligro (E750. *Perils of the souls*) de cuya

¹⁷ Amadís viene a añadirse a la lista de reyes castigados por sus pecados. De alguna manera este castigo ejemplarizante vuelve sobre la idea de los espejos de príncipes.

liberación se responsabiliza al rezo (G303.16.2. *Devil's power over one avoided by prayer*) y a la cruz (G303.16.3. *Devil's power avoided by the cross*).

El monje Anselmo se ocupa en el *Florisando* de recuperar sin mácula las almas de la corte amadisiana después del castigo. El desencantamiento de Amadís y su corte se basa en la confianza en que los rezos tenían una función propiciatoria del milagro y expiatoria de los pecados. De este modo, el santo se hace presente y puede intervenir a favor del pueblo. Este brazo aparece al final de la ceremonia y no recibe culto de los feligreses; simplemente es usado como objeto mágico. En el siglo estos *ritos religiosos* se practicaban en periodos de catástrofes (hambrunas, enfermedades, inundaciones, sequías, heladas, epidemias,...) y respondían tanto a la superstición como a la religiosidad.

Los siglos finales del Medievo y los inicios de la modernidad se caracterizaron, entre otras cosas, por el vigor y el fervor de una religiosidad que impregnaba las relaciones sociales y la vida diaria de las gentes y que podía potenciar tanto la pasión y devoción más admirables como el interés por la magia y la superstición... (Rodríguez Estevan, 2002: 21)

Este pasaje de almas, en cierto sentido una *psicostasis* de los justos, se hace con rogaciones y penitencias de honda raigambre cristiana. Amadís y su corte han descendido al mundo de los muertos, al interior de la tierra, y la catábasis ha resuelto un regreso amigable y público al mundo. De este modo, el pueblo se legitima al serle otorgada una justificación mitológico-pagana y legendaria, pero sobre todo por contar con la gracia divina o con el Espíritu de Dios (recuérdense los profetas del Antiguo Testamento). En este episodio Páez de Ribera oscila entre dos extremos conciliados en el folclore, la magia y el milagro, usando signos (fuego, agua, velas de penitente, etc.) y personajes ambivalentes cuyos gestos y palabras, crípticos y herméticos en ocasiones como los conjuros, tienen éxito (V59. *Prayers answered*; Q21. *Reward for religious sacrifice*).¹⁸ Los rezos y demás ceremonias comunitarias teatralizan el efecto de la 'resurrección' y la convierten en un problema religioso y de Estado de primer orden, un asunto de política internacional porque Londres, como recuerda Páez de Ribera, es el centro vivo de la cristiandad, y Roma, donde vive el Papa, involucrado en la trama como autoridad moral, la *Ciuitas Dei* por antonomasia.¹⁹

¹⁸ Los rezos pueden ser interpretados como conjuros que, mediante su simple enunciación, desencadenan el efecto deseado.

¹⁹ Si Montalvo había aprovechado el filón del gobierno de los Reyes Católicos para dar solera a su ficción, Páez utiliza la religión con los mismos objetivos: granjearse el favor de la Iglesia. Pero Ribera hace algo más que aprovechar la magia de la noche del solsticio de invierno para el desencantamiento.

Páez califica de *maravilla* los sucesos posteriores (*Florisando*, 6, 149, 167v), el temblor de tierra (F969.4. *Extraordinary earthquake*)²⁰ y la aparición súbita de los castillos, y de milagrosa (se habla de “tan alto milagro” en *Florisando*, 6, 150, 168v) y maravillosa a la par (usa los términos indistintamente) la liberación de la corte de Amadís. La noche de san Juan ha servido como reclamo para una plegaria comunitaria (D1766.1.9(B) *Prayers of communited led by saint defeat devil*), que cuenta con el beneplácito y apoyo del Papa (D781. *Disenchantment by prayer (mass) of Pope*) y que termina justo al amanecer. La claridad del alba (“ya esclarecía el día”) de este solsticio de verano trae los frutos de la noche mágica porque se ha producido una renovación y un renacimiento: un corrimiento de tierra o terremoto, similar al experimentado en el momento del conjuro de Urganda, y la salida a la superficie, de las entrañas de la tierra, de todo el terreno (D2148. *Earth magically caused to quake*). El proceso continúa tocando a cada uno de los encantados con el brazo de san Silvestre (el santo de los resucitados), santiguándolos (G303.16.3.4. *Devil made to disappear by making sign of the cross*) y echándoles agua bendita para repeler y expeler a los demonios (G303.16.7. *Devil is chased by holy water*; D1385.15.1. *Holy water dispels demons*; V132.2. *Holy water disperses demons*). La ceremonia se ha concebido como una derrota de “las operaciones diabólicas, so cuyo poder tantos años ha que por su permissão estáis puestos encantados” (D1766.1.9(B) *Prayers of communited led by saint*) “sin razón y sin sentido”. Esta coordinación recopila las características de un encantamiento porque afecta al seso –el caballero se hace *sandio*– o al cuerpo –se transforma en piedra–, o a ambos a la vez –*sandio* y empedrado. Los encantados pierden la conciencia y, por ello, quedan exentos de responsabilidades. En otros libros de caballerías un nutrido grupo de héroes son infieles a sus damas durante los efectos de la magia (encantamiento, sueño mágico, hierbas, etc.), sin que ello conlleve culpa por infidelidad.

En este relato no se menciona a Urganda, sustituida por un Dios irascible y vengativo, omnipresente (A102.5. *Omnipresent god*) y omnipotente (A102.4.

Tradicionalmente la festividad de san Juan ha traído bailes colectivos, cabriolas y hogueras con los que se ha celebrado, a veces de forma incontenible, la llegada del verano como medio de propiciar la fecundidad del hombre y de la tierra, combatir sequías e inundaciones, etc. Como era habitual, la Iglesia aprovechaba estas fechas para condenar estas costumbres y cristianizarlas, siempre sin demasiado éxito. Abundaron los concilios y las *Vite* de santos en los que se alertaba de la necesidad de refrenar los instintos y las prácticas mágicas de esta noche, peligrosa siempre por las invocaciones y adoraciones a Satán. Desde este punto de vista, el autor del *Florisando* contribuye, de forma larvada aunque latente, a la querrela entre dos tradiciones que se afanan por imponerse, y ofrece una lectura en clave cristiana de una fiesta pagana: la danza ha sido reemplazada por las procesiones, el fuego por las candelas santas y los cantos por las letanías y *sufragios* de los vivos, gracias a las cuales la estancia en el Más Allá puede acortarse

²⁰ También podría ser interpretado como el motivo G303.17.2.3. *Devil goes out with great noise*.

Omnipotent god), perfecto (A102. *Perfect god*) e incorpóreo (A102.3. *Incorporeal god*), que ha hecho purgar a Amadís y a su amigos como cabezas visibles de una corte pecadora, llena de vicios y culpas, con pocas virtudes y negligente en su servicio (Q223. *Punishment for neglect of services to God*). Pero el problema es un poco más complicado y está relacionado con el desarrollo tan complejo de la personalidad de Urganda, en constante evolución, y su conjuro (en ningún momento se llama así) en la Ínsula Firme (*Sergas de Esplandián*, 5, 183, 820-821). Ahora Urganda ya es considerada *sabidora* y recurre para el encantamiento a distintos libros mágicos o *grimonios*: los de Medea, Melía (Campos García Rojas, 2000), la Doncella de la Peña Encantadora (Marín Pina, 2009) y uno suyo.²¹ Este conglomerado de saberes distintos – magas, hechiceras y encantadoras de influencias heterogéneas: herencias clásicas, troyanas, folclóricas– permite que la tranquilidad de la escena se altere por una arrolladora confluencia de fuerzas:

y tendidos sus canos cabellos²² por las espaldas, leyendo por esos libros, reboviéndose a todas las cuatro partes del mundo contra los cielos, faziéndose tan embravecida, que parecía salir de sus ojos vivas llamas de fuego, haziendo signos con sus dedos, diciendo *muy terribles y espantables palabras*, atraendo tan grandes tronidos y relámpagos, que parecía que los cielos se hundiesen, temblando toda la ínsola, assí como haze la nave en la fondura de la brava mar, arrancó de la tierra aquel grande alcázar, con el sitio del arco de los amadores, poniéndolo alto en el aire, en que fue fecha una muy grande abertura en la tierra, y por ella lo hizo sumir fasta el abismo, donde todos aquellos grandes príncipes quedaron encantados, sin les acompañar ninguno de los sus sentidos, guardados por aquella gran sabidora Urganda. (*Sergas de Esplandián*, 5, 183, 821) (cursiva mía).

Estas “terribles y espantables palabras” no son neutras y tienen como consecuencia una nueva evolución en la personalidad de Urganda a manos de Montalvo, anunciada ya en el capítulo 99 de las *Sergas* y que corre pareja a su transformación por un proceso ético y estético (Mérida Jiménez, 1989) –del hada celta, con rasgos de Morgana, y la auténtica y devota cristiana, una tendencia habitual en suelo peninsular en la adaptación del mito artúrico, a la sabidora, también cristiana, de la cueva de las *Sergas*– y al afán experimentador del medinés. En realidad da un final misterioso y admirable a la corte

²¹ Recuérdese el desencantamiento de Amadís por las sobrinas de Urganda comentado en una nota anterior. En otro momento, en una experiencia más sencilla, Urganda duerme a las compañeras de cama de Oriana utilizando un libro: “Entonces sacó un libro tan pequeño que en la mano se encerrava, y fízole poner allí en la mano y començó a leer en él, y dixo: -Agora sabed que, por cosa que les fagan, no despertarán, y si alguna aquí entrare, luego en el suelo caerá dormida” (*Amadís de Gaula*, 2, 60, 855).

²² La edad de Urganda evoluciona cronológicamente en el propio texto. La vemos joven cuando nace Amadís, de mediana edad cuando cura a Galaor y Cildadán y vieja en el encantamiento en la Ínsula Firme. Montalvo la presente en este momento como una mujer adulta, en el momento de máximo esplendor de su sabiduría.

de Gaula, no del todo ajeno a la intención de Morgana, quien, junto con la reina de Northgales y la de las Tierras Desoladas,²³ cuando Arturo es herido de muerte por su propio hijo, acude a llevarse el cuerpo aún vivo del rey (R33. *Fairy physician abducted to heal wounded mortals*). Este final abierto del ciclo artúrico favorece los comentarios de algunos testimonios que piensan que el rey fue enterrado en un cementerio de Galstonbury,²⁴ si bien Malory en *La muerte de Arturo* lo niega. Montalvo da una versión acorde con esta obra:²⁵

Que, después de largos tiempos passados, la hada Morgaina le hizo saber en cómo ella tenía al rey Artur de Bretaña, su hermano, encantado, certificándola que avía de salir y volver a reinar en el su reino de Gran Bretaña, y que en aquel mismo tiempo saldrán aquel emperador y aquellos grandes reyes que con él estaban a restituir, juntos con él, lo que los reyes christianos hoviessen de la Christiandad perdido (*Sergas de Esplandián*, 5, 183, 821)

Justo aquí toma el relevo Páez de Ribera.

Pero una interpretación de esas “terribles y espantables palabras” en clave artúrica solo explica una parte del episodio, porque este contiene símbolos no interpretados en el discurso y que dejan el final trunco, ambiguo y abierto a, por lo menos, dos lecturas y otras tantas continuaciones: a) su carácter apocalíptico, sin componente sagrado, como fin o destrucción –temporal, en principio o, por lo menos, subordinado al comportamiento de Morgana con Arturo—²⁶ del núcleo de la corte amadisiana y, con

²³ Como Urganda y sus sobrinas en busca de Cildadán y Galaor (*Amadís de Gaula*, 2, 59, 835). La curación por las magas sería una manifestación de la medicina alternativa.

²⁴ Allí hay una lápida en la que puede leerse: HIC IACET ARTHURUS, REX QUONDAM REXQUE FUTURUS (*La muerte del rey Arturo*, vol. III, 354). En esta inscripción de la lápida está la clave porque anuncia, como Montalvo, una restitución de su gobierno. “Aunque dicen algunos en muchas partes de Inglaterra que el rey Arturo no ha muerto, sino que por voluntad de Nuestro Señor Jesús (*sic*) fue a otro lugar; y dicen que vendrá otra vez, y ganará la santa cruz. *Sin embargo* no quiero decir que será así, sino más bien digo que aquí en este mundo cambió de vida”. Por ello, como ocurrió con Julio César, a quien vieron volar en forma de cuervo por el cielo de Roma, se le alaba; P16.6. *Kings worshipped after their death*.

²⁵ Como recuerda Cacho Blecua (2005), Montalvo rinde un particular homenaje en este episodio a la corte artúrica al hundirse la espada de Esplandián, como la de Arturo, en el mar a la muerte, real o simbólica, de los héroes (D878.1 *Magic sword returned to lake whence it was received. Taken back by lake spirit (Excalibur)* y N513.2. *Sword hidden under water*). En los encantamientos encadenados también pervive este recuerdo.

²⁶ Lida de Malkiel (1955-1956) opina que este episodio es irónico (si Arturo no resucita, tampoco lo hace Amadís). También ironía ve Sainz de la Maza en el capítulo 99 en el que la ya sabidora Urganda viene a decir lo mismo. Justifica su afirmación haciendo referencia a Álvarez de Villasandino en un poema de 1407, donde el poeta espera que cierta abadesa “en dinero contado / me será caritativa / desque Enrique, fi’ de Oliva, / salga de ser encantado” (Sainz de la Maza, 2003: 547, nota 478). Sin embargo, es una valoración bastante arriesgada porque el contexto de la copla de Villasandino es muy distinto. Sin negar esta afirmación, lo cierto es que este diseño de encantamientos encadenados en el tiempo se trata más bien de una cuestión literaria, técnica que recuperó Silva en el *Amadís de Grecia* en el episodio de la Gloria de Niquea: el fin del encantamiento Niquea traerá el Infierno de Anastárax.

ciertas explicaciones,²⁷ b) los nuevos poderes de Urganda tras la apropiación de una biblioteca con materiales de diversos y heterogéneos orígenes. La primera alternativa daría a los fenómenos naturales una justificación codificada con símbolos muy similares a las alegorías del *Apocalipsis* mediante las que se presenta el fin del mundo como una sucesión en distintos tiempos de movimientos coordinados al son de siete trompetas, en un proceso de destrucción inverso al de creación del *Génesis*: truenos, relámpagos, voces y terremotos, granizo y fuego mezclado con sangre anuncian la llegada de los doce jinetes. Teniendo en cuenta el texto del libro V de *Amadís*, sin demasiadas discusiones puede concederse que el final de las *Sergas* es apocalíptico, en el sentido de aparatoso, ruidoso y excesivo, afirmación de la que no se infiere, por descontado, que su fuente sea el texto evangélico. La tierra se abre y se traga o destruye a la corte amadisiana (F942.3. *Earth opens at man's command*; F942. *Man sinks into earth*; F942.1. *Ground opens and swallows up person*), que baja a los dominios de Urganda, a los que se entra a través de una de las bocas del infierno, según Montalvo. Pero este submundo no es infernal, sino fuente de revelación y conocimiento, recinto y espacio de la sabiduría.

Este mismo contexto plantea dificultades para explicar las “vivas llamas de fuego” (F541.1. *Flashing eyes*) de los ojos de Urganda. En el *Apocalipsis* el Hijo del hombre “tiene sus ojos, como una llama de fuego” (*Ap.* 1, 14), igual que Fiel, uno de los jinetes (*Ap.* 19, 12). El problema está en que el fuego recibe muchos sentidos metafóricos, y en el original evangélico parece que representa al Espíritu de Dios y al milagro de las lenguas de fuego del día de Pentecostés y ese significado no encaja con la aventura amadisiana, aunque muestra la continuidad de sentidos de los signos en un mismo libro.²⁸ De Urganda se dice que estaba “tan embravecida [que] parecía salir de sus ojos vivas llamas de fuego”. Con los ojos manifiesta una alteración física (F1041. *Extraordinary physical reactions to anger*), la misma que en su metempsicosis en serpiente en la cueva de las *Sergas* (5, 99, 535; D300. *Transformation: animal to person*). Este capítulo 99 y el 183 que vengo comentando (también el 98) están conectados en el tiempo (en la *historia* el primero sería el 183 y luego el 99), y hay que

²⁷ En relación con el Endriago, véase Toro Pascua (2008). Afirma que este personaje daría cuenta de una muestra más de cristianización del *Amadís*.

²⁸ “Al cumplirse el día de Pentecostés, estaban todos juntos en el mismo lugar. Y se produjo de repente un ruido del cielo, como de viento impetuoso que pasa, que llenó toda la casa donde estaban. Se les aparecieron como lenguas de fuego, que se dividían y se posaban sobre cada uno de ellos. Y todos quedaron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según el Espíritu Santo les movía a expresarse” (*Hechos*, 2, 1-4).

leer uno en relación con el otro porque solo así se entienden las claves y los mecanismos de una construcción que de otra manera quedaba sin explicar o, por lo menos, era ambigua (los libros de su cueva, los propios y los heredados o sustraídos, la edad de Urganda, en ambos casos una mujer de mayor, los ojos que lanzan fuego, etc.). En el 99 la Desconocida se presenta, con un nuevo poder,²⁹ en forma de serpiente “lançando (...) por las narizes y ojos muy grandes llamas de fuego” y asusta a un Montalvo que ve en ese espacio inferior la boca del infierno (V511.2.2. *Vision of gate hell*). Su transformación en serpiente no sería extraña porque desde el libro III este animal es su divisa, emblema o figuración (las armas de las tres serpientes o la nave-serpiente), sobre todo, su símbolo, y los signos son ambivalentes, positivos o negativos a la vez, razón por la que Montalvo nos da las pautas para deshacer la ambivalencia. De este modo, el motivo folclórico F541.1. *Flashing eyes* ha conectado y aportado los códigos para estas conclusiones.

Desde el *Génesis* la serpiente ha sido la semilla del mal, el demonio y el pecado, valores que recupera Piromancia, aquella hechicera que mencionamos arriba, quien parece tener fuego en la mirada cuando acomete un encantamiento en comandita con el diablo (*Floriseo*, 2, 17, 199, ascendiente de A671.2.4. *The fires of hell*).³⁰ Esta interpretación da Páez de Ribera al conjuro (en este caso la palabra sería utilizada con precisión) como respuesta de una época ante la magia: Urganda no lanza fuego por los ojos porque la serpiente a la que evoca en las llamas sea símbolo de la sabiduría, sino porque la asimila al diablo en sus conjuros. Otros, como Silva, asumen en el episodio de las sirenas los nuevos poderes de metamorfosis de un personaje que llega a ser una maga cuya continua evolución refleja y resume el afán experimentador de Montalvo. A partir del capítulo 98 de las *Sergas*, Urganda se vuelve temporalmente un ser zoomórfico, primero lechuza y después serpiente.³¹ Teniendo en cuenta esta

²⁹ Hasta ahora su poder había consistido en cambios en la edad propia, en curaciones mágicas y en inducción al sueño. Ahora añade nuevos poderes que la hacen más Desconocida que antes. Esta transformación en animal es más difícil que el cambio de edad, cambio que puede hacer porque tiene mayores conocimientos.

³⁰ De hecho, Caro Baroja recoge una anécdota que vincula los ojos ardientes con el mundo del Maligno: entre 1330 y 1340 se encuentra el testimonio de Ana María de Georgel, natural de Toulouse, quien declara que mientras lavaba la ropa, “vio que venía hacia ella por encima del agua un hombre de talla gigantesca, de muy negra piel, *cuyos ojos ardientes semejaban carbones encendidos*, vestido de pieles de animales” (1961: 129), es decir, un demonio. En el *Oliveros* Arturo encuentra en Irlanda un dragón cuyos “ojos parecían dos antorchas encendidas” (cap. 55, p. 273).

³¹ Recordemos que la serpiente es el símbolo de la medicina y de la curación. Con estas claves este animal remite al episodio en el que Cildadán y Galaor son curados por doncellas, una de las cuales se identifica como “Sabencia sobre Sabencia”, es decir, Sabiduría (*Amadís de Gaula*, 2, 59, 837). En último

coordinación, me arriesgo a proponer que el simbolismo de ambos animales sea el mismo, es decir, el de la sabiduría (mágica).³² De hecho, una de las doncellas de Urganda que va en busca de Montalvo dice que viene de parte de esta diosa, de la Sofía (5, 98, 527).³³ Por otro lado, en el submundo en el que tiene encantados a Galaor y los demás, espacio por excelencia de la serpiente, Urganda conserva sus libros, los heredados de Melía, Medea y la Doncella Encantadora. Gracias a ellos aprende signos (D1299.1. *Magic sign*) y tiene unos saberes asociados a la cábala, la alquimia³⁴ y un conocimiento hermético y secreto, casi misterioso, que se veía peligroso porque no era accesible a todos y por la desconfianza de la Iglesia hacia la curiosidad y la ambición cultural del mago.

Desde este punto de vista, Páez no reorienta un episodio (el desencantamiento de Amadís) que estaba en la ficción original, sino que insiste en valores preexistentes, en posibilidades que ya había apuntado el propio Montalvo (Urganda = demonio, igualdad basada en el fuego de sus ojos y en el motivo D191.1. *Lucifer as serpent*). Este encantamiento, descontextualizado de los capítulos 98 y 99, podría corresponder en las *Sergas* a una intervención simplemente diabólica, y el sevillano únicamente dejaría sin censuras esa circunstancia y la reinterpretaría bajo el tamiz del cristianismo. El medinés se ha comprometido con una ideología política y un pensamiento tradicional asociado a una base cristiana; Páez, en cambio, se alía con la Iglesia y explota esas posibilidades. En esta dicotomía hay una tercera opción, la que ofrece Bernal en la isla de Ibernía (Irlanda), a cuyo espacio reduce expresamente el mundo amadisiano, el entorno caballeresco y su halo maravilloso.

Usa Páez lo demoníaco de la taumaturgia amadisiana, se olvida de Urganda, y su encantamiento se explica como un castigo ("Encantamiento humano como castigo por pecados"). Los caballeros han sido convertidos en piedra (D231. *Transformation: man to stone*; D573.2. *Petrification by magic written formula*) por magia (D931.0.1. *Stone*

término, en todos los casos en el *Amadís de Gaula* y las *Sergas* la sabiduría se asocia con Urganda y esta se figura con una serpiente.

³² En nada contradice la sabiduría al auténtico cristianismo que practica Urganda. En el libro veterotestamentario de la sabiduría dice: "Pues en el alma malévola no entra la sabiduría, / ni habita en un cuerpo esclavo del pecado" (*Sab.* 1, 4). "Porque ella está iniciada en la ciencia de Dios / y es directora de sus obras" (*Sab.* 1, 8, 4). En realidad la sabiduría es un don que Dios da a quienes quiere.

³³ En el *Génesis* se describe a la serpiente como "el más astuto de todos los animales que hiciera Yavé Dios" (*Génesis*, 3, 1), que hace desear a Eva una ciencia superior, la sabiduría. Es un ser tentador e iniciador, que revela los secretos cosmogónicos. En este sentido Clébert señala que "Compagnon des guérisseurs et des sorciers, le serpent a toujours été associé à la science de la connaissance du bien et du mal, et par là à la santé" (1971: 360; véase también 370).

³⁴ Recordemos que la serpiente es el símbolo de la filosofía de los hermetistas o alquimistas, así como de la medicina.

produced by magic; D931. *Magic rock (stone)*), quizá por ser insensibles a Dios, es decir, como castigo por su conducta negligente (Q551.3.4. *Transformation to stone as punishment*).³⁵ Desde la perspectiva del folclore, magia y milagro se interfieren en este episodio mutuamente porque se necesitan como recurso narrativo. Páez de Ribera no renuncia a la maravilla, por lo menos en su manifestación milagrosa. Es un maravilloso sin alardes formales y que se circunscribe al ámbito del milagro, pero que no duda en usar recursos mágicos para conseguir sus objetivos, dualidad de la que el folclore da cuenta. Desde la perspectiva de la caballería, las reliquias reemplazan a los objetos mágicos, las oraciones a los conjuros, las procesiones a gestos y cábalas de difícil interpretación, y el nacimiento del verano al renacer de la carne.

Conclusión

A la luz del folclore la maravilla caballeresca enriquece sus significados y se explica con mayor precisión. Este punto de vista, valioso sin duda, pasa por su interpretación en el siglo –como un tema que despertaba interés–, y su adaptación a la lógica de los propios textos, es decir, según el tratamiento de otros grandes temas: el amor y la aventura bélica, individual o en grupo. La unidireccionalidad del mensaje poético se concretará en una ideología coherente, política y religiosa, que se traduce en el *Florisando* en la interpretación de la magia de los libros de Montalvo a partir del milagro y la *reductio ad absurdum* de los fenómenos sobrenaturales (sueños, profecías, fortuna...); se acude a los mismos objetos y se los vacía de su significado mágico, conservando, controlando y destacando aquel que es imprescindible para producir ciertos efectos benéficos. Páez de Ribera, en el desencantamiento/resurrección de Amadís de Gaula y su corte, se reviste de la autoridad moral para decidir qué aspectos de lo maravilloso son venerables y cuáles, en cambio, supersticiosos.

Estas posibilidades ya las propone Montalvo, y marcan una evolución de su pensamiento mágico que se refleja en la figura de Urganda la Desconocida. *In principium erat Urganda*. Esta mujer, destronada y demonizada en el *Florisando*, es presentada como un ser maléfico por su condición femenina y, por supuesto, por sus conocimientos, sospechosos de herejía en una comunidad cristiana. La isla encantada

³⁵ El motivo de la conversión de una persona en piedra es de ascendencia mitológica antigua. Las Gorgonas, además de otros poderes, convertían en piedra con la mirada (Grimal, 1994, s. v. ‘Gorgona’).

pasa a ser un purgatorio, un espacio de penitencia, un nuevo valor que será aprovechado por otros libros y series. Montalvo allanó el terreno para esta lectura.

BIBLIOGRAFÍA

- Acebrón Ruiz, Julián (1998), “ ‘No entendades que es sueño, mas visyón çierta’. De las visiones medievales a la revitalización de los sueños en las historias fingidas”, En Rafael Beltrán (ed.), *Literatura de caballerías y orígenes de la novela*, València, Universidad de València, pp. 249-258.
- Amadís de Gaula* = Garci Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula*, ed. Juan Manuel Cacho Blecua, Madrid, Cátedra, 1991.
- Beltrán, Rafael (1997), “Urganda, Morgana y Sibila: el espectáculo de la nave profética en la literatura de caballerías”, en *The Medieval Mind. Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, eds. Ian Macpherson y R. Penny, Londres, Tamesis, pp. 21-47.
- Bueno Serrano, Ana Carmen (2008), “Las tres *fadas* de la Montaña Artifaria a la luz del folclore (*Palmerín de Olivia*, caps. XV-XVIII)”, *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 74, pp. 135-157.
- Cacho Blecua, Juan Manuel (1979), *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Madrid, Cupsa-Universidad de Zaragoza.
- (1986), “Estructura y difusión de *Roberto el Diablo*”, *Formas breves del relato*, dirs. Y.R. Forquerre; A. Egido, Universidad de Zaragoza, pp. 35-55.
- (2002a), “Los cuatro libros de *Amadís de Gaula* y las *Sergas de Esplandián*”, *Edad de Oro*, 21, pp. 85-116.
- (2002b), “Introducción al estudio de los motivos en los libros de caballerías: la memoria de Román Ramírez”, en *Libros de caballerías (De “Amadís” al “Quijote”). Poética, lectura, representación e identidad*, eds. Eva Belén Carro Carbajal; Laura Puerto Moro; María Sánchez Pérez, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas; Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, pp. 27-57.
- (2005), “La aventura creadora de Garci Rodríguez de Montalvo: del *Amadís de Gaula* a las *Sergas de Esplandián*”, en *Textos medievales: recursos*,

- pensamiento e influencia*, México, Universidad Autónoma de México; Universidad Autónoma Metropolitana; El Colegio de México, pp. 15-50.
- Cardini, Franco (1982), *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval*, Barcelona, Península.
- Caro Baroja, Julio (1961), *Las brujas y su mundo*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1967), *Vidas mágicas e inquisición*. I, Madrid, Taurus.
- (1979), *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid, Taurus.
- Claude (1999), *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- Clébert, Jean Paul (1971), *Bestiaire fabuleux*, París, Albin Michel.
- Corfis, Ivy A. (1999), "The fantastic in *Cavallero Zifar*", *La corónica*. [Special Issue: *El "Libro del caballero Zifar"*], 27, pp. 67-86.
- Cuesta Torre, María Luzdivina (2007), "Don Quijote y otros caballeros andantes perseguidos por los malos encantadores. (El mago como antagonista del héroe caballeresco)", en *De la literatura caballerescas al "Quijote"*, coord. Juan Manuel Cacho Blecua; eds. Ana Carmen Bueno Serrano; Patricia Esteban Erlés; Karla Xiomara Luna Mariscal, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, pp. 141-169.
- Chevalier, Maxime (1958), "Le Roman de chevalerie morigéné. Le *Florisando*", *Bulletin Hispanique*, 60, pp. 441-449.
- Esteban Erlés, Patricia (2007), "Aproximación al estudio de la magia en los primeros libros del ciclo amadisiano", en *De la literatura caballerescas al "Quijote"*, coord. Juan Manuel Cacho Blecua; eds. Ana Carmen Bueno Serrano; Patricia Esteban Erlés; Karla Xiomara Luna Mariscal, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 185-199.
- Ferrario de Orduna, Lilia E. (1988), "El vino en la literatura caballerescas", en *Actas del Simposio Internacional "El vino en la literatura medieval española"*. *Presencia y simbolismo*, Mendoza (República Argentina), Facultad de Filosofía y Letras; Universidad Nacional de Cuyo, pp. 143-156.
- Florisando* = Ruy Páez de Ribera (1510), *Florisando*, Salamanca, Juan de Porras.
- Campos García Rojas, Axayácatl (2000), "La Infanta Melia: un caso de vida salvaje, intelectualidad y magia en *Las sergas de Esplandián*", en *Proceedings of the*

- Ninth Colloquium*, eds. Andrew M. Beresford y Alan Deyermond, London, Department of Hispanic Studies Queen Mary and Westfield College, pp. 135-144.
- Gómez Moreno, Ángel (2008), *Claves hagiográficas de la literatura española (del 'Cantar de mio Cid' a Cervantes)*, Frankfurt am Main-Madrid, Iberoamericana; Vervuert (Medievalia Hispanica, 11).
- Gonzalez, Javier Roberto (2010), "Amadís orante", *eHumanista*, 14. <http://www.ehumanista.ucsb.edu/information/index.shtml> (en prensa).
- Grimal, Pierre (1994), *Diccionario de mitología griega y latina*, Barcelona, Paidós.
- Guijarro Ceballos, Javier (1999), *El "Floriseo" de Fernando Bernal*, prol. Pedro M. Cátedra, Mérida, Editora Regional de Extremadura.
- Herrán Alonso, Emma (2004), "*La cavallería celestial*" y "*los divinos*". *La narrativa caballeresca espiritual del siglo XVI*, Tesis de doctorado dir. por Isabel Uría Maqua, codirector Fernando Juan Baños, Oviedo, Filología Española.
- Herrman-Mascard, Nicole (1975), *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck.
- Haro, Marta (2004), "La ejemplaridad de lo maravilloso en la cuentística homilética castellana medieval", en *Fantasia y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro*, ed. N. Salvador Miguel *et alii*, Frankfurt am Main, Universidad de Navarra; Iberoamericana; Vervuert, Biblioteca Áurea Hispánica, 28, pp. 197-215.
- Infantes, Víctor (1998), "Tipologías de la enunciación literaria en la prosa áurea: seis títulos (y algunos más) en busca de un género: libro, obra, tratado, crónica, historia, cuento, etc. (II)", en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas 21-26 de agosto de 1995, Birmingham. Estudios áureos, 1*, coord. Jules Whicker, Birmingham, 2.
- (2004), "Tipología de la enunciación literaria de la prosa áurea. Seis títulos (y algunos más) en busca de un género: obra, libro, tratado, crónica, historia, cuento, etc.", en *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro (Burgos -La Rioja 15-19 de julio de 2002)*, eds. M. L. Lobato; F. Domínguez Matito, Frankfurt am Main-Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2, pp. 1059-1071.
- Lacarra, María Jesús (2003), "'El medio amigo' (AT 893): la singularidad de las versiones hispánicas medievales a la luz de la tradición oral", en *Tipología de*

- las formas breves románicas medievales (III)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza-Universidad de Granada, pp. 267-292.
- (2005), “Cuento medieval y cuento oral: “La triple tasa” (AT 1661)”, *Garoza: revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, 5 (2005), 119-138.
- (2006), ““El pan comido: el sueño más maravilloso’ (ATU 1626) y otros cuentos afines: un recorrido por algunas versiones hispánicas de la tradición oral y escrita”, en *El cuento folclórico en la literatura y en la tradición oral*, eds. Rafael Beltrán; Marta Haro, València, Universitat de València, pp. 217- 246.
- Le Goff, Jacques (1985a), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Madrid, Gedisa.
- (1985b), *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus.
- Malory, Thomas (1985), *La muerte de Arturo*, Madrid, Siruela, 2 vols.
- Marín Pina, M.^a Carmen (1993), “Los monstruos híbridos en los libros de caballerías españoles”, en *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, Lisboa, Cosmos, IV, eds. A. A. Nascimento; C. Almeida, pp. 27-33.
- (2009), “La maga enamorada: tras las huellas de Circe en la narrativa caballeresca española”, en *Les literatures antiques a les literatures medievals*, eds. L. Pomer; J. Redondo; J. Sanchis; J. Teodoro, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, pp. 67-94.
- Martin, Michaël (2005), *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Paris, Errance.
- Mérida Jiménez, Rafael Manuel (1989), "Funcionalidad ética y estética del hada medieval en el *Amadís de Gaula* y en las *Sergas de Esplandián*", en *Actas del Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, Porto, Universidade do Porto, Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses, 4, pp. 476-488.
- (2001), “*Fuera de la orden de natura*”: *magias, milagros y maravillas en el Amadís de Gaula*, Kassel, Reichenberger.
- (2003), *El gran libro de las brujas. Hechicerías y encantamientos de las mujeres más sabias*, Barcelona, RBA.
- Oliveros* = "La historia de los nobles cavalleros Oliveros de Castilla y Artús d'Algarbe" (1995), *Historias caballerescas del siglo XVI*, Madrid, Turner, I, pp. 181-315.

- Ortiz, Alberto (2008), “Sabiduría a cambio de almas. Tutelaje diabólico en la literatura áurea”, *Edad de Oro*, 27, pp. 201-218.
- Palmerín = *Palmerín de Olivia (Salamanca, [Juan de Porras], 1511)* (2004), ed. G. di Stefano, intr. M.^a C. Marín Pina, Alcalá de Henares, CEC, Col. Los Libros de Rocinante, 18.
- Pedrosa, José Manuel (2005), “El sabio que conocía lo que era el “guay” y la “guaya”, y el “ay” y el “hay”: del libro hebreo medieval de Ben-Sirà a la tradición oral moderna”, *Revista de Literaturas Populares (UNAM. México)*, 5, 1 (2005), pp. 51-61.
- (2006), “La *Novella de Nastagio (Decamerón V. 8)* entre sus paralelos: un *exemplum* de Cesáreo de Heisterbach, una superstición andaluza, una leyenda irlandesa”, *Mil seiscientos dieciséis (1616): Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 12 (2006), pp. 179-186.
- Platelle, Henri (2004), *Présence de l’au-delà. Une vision médiévale du monde*, Septentrion, Presses Universitaires du Septentrion, Col. "Histoire et civilisations".
- Primaleón = *Primaleón (Salamanca, 1512)* (1998), ed. M.^a C. Marín Pina, Alcalá de Henares, CEC, Col. Los Libros de Rocinante, 3.
- Rodrigo Estevan, M.^a Luz (2002), *Testamentos medievales aragones. Ritos y actitudes ante la muerte (siglo XV)*, Zaragoza, Ediciones 94.
- Tausiet, María (2000), *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”.
- Thompson, Stith (1932-1937), *Motif-Index of Folk-Literature. A classification of Narrative Elements*, Helsingfors-Bloomington, FFC-Indiana University Studies, 6 vols.; ed. revisada, Copenhagen-Bloomington, 1955-1958. Existe versión electrónica: CD-ROM (1987-1990) created by InteLex Corporation, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Toro Pascua, Isabel (2008), “*Amadís de Gaula* y la tradición apocalíptica medieval: la figura del Endriago”, en *Amadís de Gaula: quinientos años después. Estudios en homenaje a Juan Manuel Cacho Blecua*, eds. José Manuel Lucía Megías; María Carmen Marín Pina; col. Ana Carmen Bueno, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, pp. 769-788.
- Vax, Louis (1973), *Arte y literatura fantástica*, Buenos Aires, Eudeba, 3^a ed.

Vorágine, Santiago (1982), *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 2 vols.

Walter, Philippe (2004), *Mitología cristiana. Fiestas, ritos y mitos de la Edad Media*, Barcelona, Paidós.

Zamora Calvo, María Jesús (2008). “Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII “, *Edad de Oro*, 27, pp. 411-445.