

Magias y brujerías literarias en la Castilla medieval¹

Magies et sorcelleries littéraires dans la Castille médiévale
Literary references to magic and witchcraft in medieval Castile
Magia eta sorginkeria Erdi Aroko Gaztelako literaturan

Rafael M. MÉRIDA JIMÉNEZ

Universidad de Lleida

Elío & Crimen, n° 8 (2011), pp. 143-164

Artículo recibido: 6-III-2011

Artículo aceptado: 4-V-2011

Resumen: *El objetivo del presente trabajo es trazar una panorámica sobre algunas de las plasmaciones literarias más relevantes de la magia y de la brujería en las letras castellanas medievales y sobre sus significaciones históricas. Con tal propósito se comentan textos de Don Juan Manuel, Juan Ruiz, Juan de Mena o Garci Rodríguez de Montalvo, entre otros autores de los siglos XIII al XV, y se apuntan algunas coordenadas culturales que reformulan la especificidad del contexto hispánico en su marco europeo.*

Palabras clave: *Magia. Brujería. Literatura castellana medieval. Historiografía literaria.*

Résumé: *L'objectif du présent travail est de donner une vue d'ensemble de quelques-unes des élaborations littéraires les plus édifiantes de la magie et de la sorcellerie dans les lettres castillanes médiévales et sur leurs significations historiques. À cet effet sont commentés les textes de Don Juan Manuel, Juan Ruiz, Juan de Mena ou encore Garci Rodríguez de Montalvo, parmi d'autres auteurs de la période allant du XIII^e au XV^e siècle, et sont également notées certaines données culturelles qui replacent la spécificité du contexte hispanique dans son cadre européen.*

Mots clés: *Magie. Sorcellerie. Littérature castillane médiévale. Historiographie littéraire.*

Abstract: *The aim of this current work is to trace an overall perspective regarding some of the most relevant literary references to magic and witchcraft in medieval Castile and to look at their historical significance. To this end, comments are made on texts by Don Juan Manuel, Juan Ruiz, Juan de Mena and Garci Rodríguez de Montalvo, amongst other authors from the XIII to the XV centuries, and certain cultural elements which review the specific Hispanic context of the time within a European framework are highlighted.*

Key words: *Magic. Witchcraft. Medieval Castilian literature. Literary historiography.*

¹ El presente artículo es una versión ampliada de mi conferencia para el VIII Coloquio del Centro de Historia del Crimen de Durango, celebrado en noviembre de 2010. Deseo expresar mi agradecimiento al Dr. Iñaki Bazán por su generosa invitación, a los colegas que allí participaron por su cálida acogida, así como a los miembros del equipo del Museo de Arte e Historia por su inestimable coordinación del evento. Estas páginas se inscriben en el marco del proyecto de investigación FFI 2009-09026 del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Laburpena: *Lan bonen helburua magiak eta sorginkeriak Erdi Aroko Gaztelako idazlanetan izandako irudikapen batzuk eta baien esanabi historikoa ikusaraztea da. Hartara, XIII. mendetik XV. mendera bitarteko beste idazle batzuen artean, Don Juan Manuelen, Juan Ruizen, Juan de Menaren edo Garci Rodríguez de Montalvoren testuak iruzkintzen dira, eta garai hartako testuinguru hispaniarrak Europako esparruan zuen espezifikotasunaren zenbait kultur koordinatu jaso dira.*

Giltza-hitzak: *Magia. Sorginkeria. Erdi Aroko Gaztelako literatura. Literatur historiografia.*

El catálogo más completo de que disponemos para el análisis de nuestro Medioevo literario sobrenatural es la monografía de Antonio Garrosa Resina titulada *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*. Según sus palabras introductorias, el objetivo de la investigación sería:

«la identificación y reunión de todos aquellos pasajes de nuestra literatura medieval castellana, en que de forma directa o indirecta se hable de problemas, sucesos o juicios relativos al mundo de lo maravilloso, al mundo de la magia y de la superstición en todas sus facetas. [...] Al plasmar ahora los resultados de esta investigación, queremos que nuestro trabajo resulte algo así como un acta notarial (con el necesario engarce de comentarios para no presentarlo como una simple lista de citas), donde quede registrado lo que la Edad Media castellana, a través de la literatura, nos dejó escrito acerca de la materia que nos ocupa»².

Se trataría, pues, de un *acta* de indudable utilidad que debiera servir para profundizar en las representaciones y evolución de las imágenes literarias que derivan de su objeto de estudio. Desde esta perspectiva cabe destacar el valor inherente de la amplitud de su ámbito de trabajo, que arranca de los textos épicos del siglo XII y finaliza con *La Celestina*, valor más relevante que sus propuestas teóricas y metodológicas, que parten fundamentalmente de los estudios de J. Caro Baroja y B. Malinowski, pues no tienen en cuenta las aportaciones de la crítica antropológica, historiográfica y filológica más reciente³. Este factor, de extremada importancia, limita la envergadura y el calado de sus observaciones, al tiempo que reduce las proyecciones de su marco de reflexión, en donde conviven íntimamente nociones dispares como *magia*, *hechicería*, *maravilla*, *superstición*, *adivinación*, *encantamiento*, *alquimia* o *milagro*. En cualquier caso, los objetivos expuestos y sus logros confirman un carácter de repertorio al que deberemos acudir forzosamente en repetidas ocasiones.

De hecho, Garrosa Resina parte en buena medida de la amplia propuesta de análisis acometida por Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, cuyo capítulo VII del libro III está consagrado a «las artes mágicas, hechicerías y supersticiones en España desde el siglo VIII al XV», pues si bien discrepa de las opiniones del erudito santanderino en torno a la difusión de unas creencias y prácticas mágico-supersticiosas en tierras hispánicas, admite implícitamente su delimitación teórica en torno al concepto de magia⁴. Por este motivo Garrosa incorpora a su catálogo representaciones muy diversas, que combina textos y tradiciones dispares con una voluntad eminentemente descriptiva. Cabe señalar, en todo caso, las notables diferencias entre una propuesta y otra, pues sus objetivos también resultan

² GARROSA RESINA, Antonio: *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, Universidad, 1987, pp. 11 y 12.

³ Los autores citados para la delimitación teórica del tema de estudio, además de los dos mencionados, son R. Bloch, F. Cardini, J. G. Frazer, C. S. Lewis y V. Propp.

⁴ Seguimos el texto por la edición publicada en 1963, vol. II, pp. 395-459, aunque la segunda edición de esta obra, refundida por el autor, fue publicada en 1911. Recordemos que el capítulo IV estaba dedicado a las «Artes mágicas y de adivinación: astrología, prácticas supersticiosas en los períodos romano y visigótico» (vol. I, pp. 375-428), donde afirma que «con ser España el país menos supersticioso de la tierra, pagó su tributo a la humanidad desde los días más remotos de su historia. Por desgracia, las noticias son tan escasas, controvertibles y oscuras, que poco puede afirmarse con seguridad entera» (p. 394).

diversos: Garrosa plantea un repaso ordenado cronológicamente donde se agrupan las obras en géneros literarios (por ejemplo, el siglo XIII se presenta dividido en cuatro grandes capítulos, consagrados a la «poesía juglaresca», la «prosa didáctico-narrativa», el «mester de clerecía» y la «obra literaria castellana» de Alfonso X), mientras que Menéndez Pelayo se detiene en aquellos *hitos* que confirmarían las propuestas que vertebran su monumental esfuerzo por demostrar que «es y ha sido España el pueblo menos supersticioso de Europa, por lo mismo que ha sido el más católico y devoto de lo maravilloso real»⁵.

Esta clasificación de la materia analizada, que finaliza con sus comentarios a la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, resulta también de gran interés por las críticas explícitas de Menéndez Pelayo a las propuestas de José Amador de los Ríos, el otro gran historiador de la literatura medieval española de la segunda mitad del siglo XIX y, además, autor de un estudio consagrado al mismo tema: «De las artes mágicas y de adivinación en el suelo ibérico: su influencia en las costumbres», de 1871⁶. El repaso emprendido por Amador de los Ríos pretendía, como su título indica, realizar una lectura historicista del tema cuyos resultados sugerirían la existencia de una clara interrelación entre las prácticas mágico-religiosas cotidianas y sus plasmaciones literarias a lo largo del Medioevo, hipótesis totalmente divergente de la que ilustra Menéndez Pelayo⁷. Aunque se trate de una muestra más del debate ideológico e historiográfico que sostenían ambos eruditos, no podemos dejar de subrayar un hecho que parece especialmente relevante: mientras que Amador de los Ríos atiende con especial dedicación textos de origen foráneo (aunque en ocasiones sin saberlo), Menéndez Pelayo discrimina en su monografía casi cualquier texto que pudiera mostrar una genealogía ajena al *tronco hispánico*⁸.

⁵ *Historia de los heterodoxos españoles...*, p. 396. Tengamos presente, por lo demás, que el guión inicial de este capítulo VII confirma la peculiar orientación de su selección: I.- Persistencia de las supersticiones de la época visigoda. II.- Influjo de las artes mágicas de árabes y judíos. Escuelas de Toledo: tradiciones que se enlazan con ellas. Virgilio cordobés. Astrología judiciaria. III.- Siglo XIV. Tratados supersticiosos de Arnaldo de Vilanova, Raimundo de Tárrega, etc. Impugnaciones del fatalismo. Obras de Fr. Nicolás Eymerich contra las artes mágicas. Las supersticiones del siglo XIV y el arcipreste de Hita. El rey Don Pedro y los astrólogos. Ritos paganos de los funerales. IV.- Introducción de lo maravilloso de la literatura caballeresca. La superstición catalana a principios del siglo XV. Las artes mágicas en Castilla: Don Enrique de Villena. Tratados de Fr. Lope Barrientos. Legislación sobre la magia. Herejes de la sierra de Amboto, etc. (*ibidem*, p. 395).

⁶ DE LOS RÍOS, José Amador: «De las artes mágicas y de adivinación en el suelo ibérico: su influencia en las costumbres», *Revista de España*, n.º 17 (1871), pp. 1-26 y 321-348.

⁷ Según Pedro Sainz Rodríguez, «la *Historia de los heterodoxos* es un libro histórico y de apologética, estando implícita en él una interpretación de la *Historia de España* naturalmente contrapuesta a la que pudiéramos llamar progresista o liberal» (*Historia de la crítica literaria en España*, Madrid, Taurus, 1989, p. 244).

⁸ Así se explican las no escasas descalificaciones de Menéndez Pelayo: «el Sr. Amador de los Ríos ha querido utilizar el Poema de Alexandre para tejer el catálogo de nuestras supersticiones medievales. Pero el libro atribuido a Juan Segura no contiene quizá ningún elemento indígena; todo procede de la tradición erudita y ultrarrenaica, de obras latinas o francesas, sobre todo de la *Alexandreis*, de Gualtero de Chatillon. En España no se conocían ni espadas encantadas como la de Alejandro, que avie grandes virtudes, ni camisas tejidas por las hadas en la mar» (*Historia de los heterodoxos españoles...*, p. 399-400).

Las conclusiones con que Garrosa Resina cierra su estudio subrayan la presencia de unas creencias históricas que obtendrían su correspondencia en los textos literarios:

«Las prácticas mágicas -y en mayor medida las creencias supersticiosas- son universales en nuestra literatura medieval por su continuidad en el tiempo, ya que aparecen documentadas desde el siglo XII hasta el XV, desde los testimonios del Poema del Cid y el Cantar de los Infantes de Salas, hasta los que corresponden a La Celestina, pasando por los del Mester de Clerecía, los del rey Alfonso el Sabio y los que se encuentran en los poetas, los novelistas y los historiadores de los siglos XIII al XV.

Del mismo modo y también por lo que se refiere a las creencias supersticiosas, podemos decir que son universales y populares en cuanto que se extienden a todo el pueblo, desde los crédulos campesinos, hasta los personajes encumbrados (tanto civiles como eclesiásticos) que aceptaban las fantasías de los milagros y narraciones maravillosas sin ninguna extrañeza y sin mostrar dudas al respecto»⁹.

Claro está que los límites de la investigación resultan especialmente complicados ya que, como señalaba, Garrosa Resina agrupa noticias de ámbitos diferentes, pues diferentes son los conceptos que definimos como magia y superstición. Sus conclusiones responden a una lectura que desatiende la realidad socio-histórica del Medioevo, las diversas expresiones de sus *mentalidades* y de sus *imaginarios*, de indudable relieve para la comprensión de nuestro tema. Desde este enfoque parece lógico que no consideremos aceptables planteamientos como los que cierran la cita precedente, pues, por ejemplo, resulta del todo imposible compartir que un ser humano que viviera en aquellos siglos fuera capaz de rechazar *«las fantasías de los milagros»*, a no ser que no viviera en un sistema socio-cultural cristiano: un milagro no era una *fantasía* sino una realidad incontestable, expresión unívoca de la voluntad de un Dios que debía aceptarse en todas sus significaciones.

Analizando sus consideraciones finales, se deduce que a juicio de Garrosa Resina pueden definirse las siguientes tipologías en el ámbito de la «magia»:

- 1.- La magia y lo maravilloso en general aparecen en las obras literarias castellanas de la Edad Media en sus distintas facetas. En este sentido tenemos ampliamente documentada la llamada magia religiosa, o magia blanca de los milagros.
- 2.- También la literatura medieval española ofrece ejemplos de sucesos maravillosos que entran en el terreno de la más pura fantasía, como son las transformaciones inverosímiles que se narran en la leyenda del Caballero del Cisne.
- 3.- Aunque quizás en menor medida que los sucesos maravillosos tenidos por milagros, se dan también en nuestras obras medievales otras manifestaciones de la magia que corresponden más propiamente a lo que entendemos por tal: la magia negra o mal intencionada.
- 4.- También encontramos ciertos fenómenos consistentes en encantamientos y transformaciones que se atribuyen a la magia y que suelen ser de procedencia extranjera, mitológica u oriental (ejemplos contenidos en el *Calila* y el *Sendebar*), aunque no faltan ocasiones en que estos fenómenos son producto de

⁹ GARROSA RESINA, Antonio: *Magia y superstición en la literatura castellana medieval...*, p. 587.

la imaginación de autores españoles, tal como ocurre en el *Zifar*, en el *Amadís*, o en la *Crónica Sarracina*¹⁰.

Por consiguiente, la clasificación de la «magia» propuesta por Garrosa Resina emplaza en un mismo nivel de análisis elementos de procedencia y entidad muy variopintas. Al mismo tiempo, no delimita conceptos como «fantasía» o «maravilla», presentados como sinónimos de «magia», sin caracterización histórica¹¹. Creo que pueden manifestarse serios reparos a una clasificación de este estilo, ya que transforma un ámbito como el de las supersticiones, ligado históricamente al fenómeno religioso en un concepto vaciado de contenidos, pues asume representaciones más que heterogéneas que no debieran interpretarse como afines: un caso paradigmático sería la incorporación de las hadas en esta nómina, por citar un ejemplo.

Por otra parte, considero enormemente vaga la acumulación de referencias y más que discutible el punto de vista adoptado, que contempla y juzga desde una óptica de superioridad intelectual la mentalidad de una época pasada, como confirman las alusiones a los efectos curativos de piedras y plantas o las visiones celestiales, por no citar los comentarios en torno a las reliquias y a la guerra santa. Garrosa Resina vertebraría un sistema de ordenación poco fiable al no deslindar las diversas manifestaciones que confluyen en la caracterización de los elementos *sobrenaturales* que pueblan la literatura castellana medieval y al elegir una perspectiva de análisis que en poco atiende su naturaleza histórica y religiosa. Queda intacta, no obstante, la valiosa aportación de su monografía en la recopilación de materiales y referencias, a pesar de la irregularidad metodológica que padece la configuración de su *censo*. Debe recordarse, de nuevo, que la obra de Garrosa Resina es la única panorámica extensa directamente vinculada al tema de la magia en la literatura castellana medieval, pues el resto de contribuciones monográficas dedicadas al mismo se caracteriza por unos objetivos mucho más modestos, tanto en lo que atañe a su profundización teórica y extensión como en su demarcación genérica.

Siempre debiera subrayarse, por otra parte, el factor decisivo que representaron los juicios de Menéndez Pelayo y de Ramón Menéndez Pidal para la exploración de nuestro tema: su común negativa a considerar la recepción de materia tan *ajena* al *espíritu* castellano, y a sus letras, ha propiciado una evidente laguna hasta fechas relativamente recientes. Se trataría, a primera vista, de un hecho paradójico pues, como señalaba Francisco Rico, durante la Edad Media se divulgó extensamente el «*principado de los españoles en el terreno de la magia y de la astrología, según se voceaba en la introducción al Prosodion: por toda Europa corría entonces la fama de los Toleti daemones, como corrían el Picatrix, las traducciones de Juan Hispalense o los libros astronómicos de Alfonso X el Sabio*»¹². Esta imagen confirma el curioso sentimiento pendular que han mostrado ciertos investigadores, entre la constatación histórica de unas prácticas y los métodos, en ocasiones evasivos, con que han aludido a ellas y a sus plasmaciones literarias.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 578-579.

¹¹ *Vid.* su peculiar clasificación de las prácticas supersticiosas, *ibidem*, pp. 581-586.

¹² RICO, Francisco: *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 81-82.

Como podrá comprobarse, puestos a tejer filiaciones, me siento más cercano de un Amador de los Ríos que de un Menéndez Pelayo. Las razones deben resultar casi perogrullescas: buena parte de las letras hispánicas medievales, y sin duda la narrativa de ficción –que es el género, junto a la poesía narrativa, sobre el que más trataré aquí– no puede comprenderse como pieza ajena al espacio cultural europeo, en latín y/o en vulgar, en que se gestan. Por otra parte, en esta sesión deseo incorporar algunas reflexiones sobre la oportunidad de adaptar propuestas teóricas nacidas para explicar las dinámicas de otros ámbitos culturales (especialmente el francés) a nuestro Medioevo, como matización y ampliación de trabajos míos anteriores¹³. Mi aportación va a centrarse en textos literarios de los siglos XIII, XIV y XV y no en piezas científicas que han merecido reiterada atención crítica –como el vasto corpus de la órbita alfonsí o la insólita obra de Enrique de Villena (c. 1384–1434), por aludir a sendos casos emblemáticos–. Esto es así porque no cabe duda de que ya las investigaciones más ancianas, como las de José Amador de los Ríos y de Marcelino Menéndez Pelayo, ilustraron sus vericuetos, como también sería el caso, por ejemplo, de los ensayos de S. M. Waxman, F. Calcott o de J. H. Nunemaker, pioneros en más de un sentido¹⁴. Sus estudios se concentraron especialmente en una serie de tradiciones, obras y autores que han venido siendo especialmente recurrentes con posterioridad para desarrollar el comentario de las plasmaciones sobrenaturales en la cultura medieval.

Nada mejor, a mi gusto, que empezar este recorrido con el ejemplo 11 de la primera parte de *El Conde Lucanor* (c. 1335), de Don Juan Manuel, pues constituye una de las más celebradas creaciones medievales en torno a la figura de un mago. Lucanor pide consejo a Patronio a propósito de la ingratitud de un conocido que siempre le viene con excusas para devolverle los muchos favores recibidos. Con el objetivo de ilustrarle sobre tan delicada cuestión, el sabio relata a su señor la historia de un inominado deán de la catedral de Santiago de Compostela y de don Yllán, gran maestro de Toledo:

«Señor conde -dixo Patronio-, en Sanctiago avía un deán que avía muy grant talante de saber el arte de la nigromancia et oyó dezir que don Yllán de Toledo sabía ende más que ninguno que fuesse en aquella sazón, et por ende vínose para Toledo para aprender de aquella sciencia. Et el día que llegó a Toledo adereçó luego a casa de don Yllán et fallólo que estava leyendo en una cámara muy apartada; et luego que legó a él, recibiólo muy bien et díxol que non quería quel dixiesse ninguna cosa de lo por que venía fasta que oviese comido. Et pensó muy bien dél et fizol dar muy buenas posadas et todo lo que ovo mester, et diol a entender quel plazía mucho con su venida.

¹³ Me refiero, por ejemplo, a «*La fantasía imposible: apuntes metodológicos para el Medioevo castellano*», *Brujas, demonios y fantasmas en la literatura fantástica hispánica*, ed. Jaume Pont, Lleida, Universitat, 1999, pp. 43–53.

¹⁴ Vid. WAXMAN, Samuel M.: «Chapters on Magic in Spanish Literature», *Revue Hispanique*, n° 38 (1916), pp. 325–463; CALCOTT, Frank: *The Supernatural in Early Spanish Literature Studies in the Works of the Court of Alfonso X el Sabio*, Nueva York, Instituto de las Españas, 1923, y las notas de J. Horace Nunemaker en «Noticias sobre la alquimia en el *Lapidario* de Alfonso X», *Revista de Filología Española*, n° 16 (1929), pp. 161–168, y «An Additional Chapter on Magic in Mediaeval Spanish Literature», *Speculum*, n° 7 (1932), pp. 556–564.

Et después que ovieron comido, apartóse con él et contól la razón por que allí viniera et rogól muy affincadamente quel mostrasse aquella sciencia, que él avía muy grant talante de la aprender. Et don Yllán díxol que él era deán et omne de gran guisa et que podía llegar a grand estado. Et los omnes que grant estado tienen, de que todo lo suyo han librado a su voluntad, olvidan mucho ayña lo que otrie ha fecho por ellos. Et él, que se recelava que de que él oviessse aprendido dél aquello que él quería saber, que non le faría tanto bien commo él le prometía. Et el deán le prometió et le asseguró que de cualquier bien que él oviessse, que nunca ál faría sinon lo que él mandasse.

Et en estas fablas estudieron desque ovieron yantado fasta que fue ora de cena. De que su pleito fue bien assossegado entre ellos, dixo don Yllán al deán que aquella sciencia non se podía aprender sinon en lugar mucho apartado et que luego, essa noche, le quería amostar dó avían de estar fasta que oviessse aprendido aquello que él quería saber. Et tomól por la mano et levól a una cámara. Et en apartándose de la otra gente, llamó a una manceba de su casa et díxol que toviessse perdizes para que cenassen essa noche, mas que non las pusiessen a asar fasta que él gelo mandasse.

Et desque esto ovo dicho, llamó al deán et entraron entramos por una escalera de piedra muy bien labrada et fueron descendiendo por ella muy grand pieça, en guisa que parecía que estavan tan baxos, que passaba el río de Tajo por cima dellos. Et desque fueron en cabo del escalera, fallaron una possada muy buena et una cámara mucho apuesta que ý avía, ó estavan los libros et el estudio en que avían de leer. De que se assentaron, estavan parando mientes en cuáles libros avían de començar»¹⁵.

El cuento prosigue narrando cómo en ese preciso instante entraron dos mensajeros con una carta en donde su tío, el arzobispo, le comunicaba el agravamiento de su salud y que si le quería ver con vida que regresara a Santiago. El deán prefirió seguir con sus estudios de magia recién iniciados y, al cabo de pocos días, llegaron otros hombres que le comunicaron que su pariente había fallecido y que, como muy probablemente le elegirían sucesor, sería mejor que no iniciara el viaje de vuelta. Una semana después, dos escuderos le anunciaron que había sido nombrado arzobispo. Entonces don Yllán le pidió que concediera el puesto vacante de deán a un hijo suyo. El flamante arzobispo le dijo que no dudara de que sería recompensado por sus enseñanzas, pero que debía entregar el cargo a un hermano y le pidió que le acompañara a Compostela con su hijo. Tiempo después, ya en Galicia, el Papa le comunicó sus nombramiento como obispo de Tolosa y que podía dar el arzobispado a quien quisiera: cuando don Yllán oyó esto, le reprochó mucho lo que había pasado y le pidió que lo diese a su hijo. El arzobispo le rogó que consintiese que lo disfrutase un hermano de su padre, a lo que don Yllán contestó que sufría gran injusticia, pero que lo consentía si le aseguraba que lo repararía más adelante. El arzobispo se comprometió a hacerlo así, y le rogó que fuesen con él a Tolosa. Tras dos años en esta ciudad, el Papa le nombró cardenal y le concedió la gracia que diese el obispado de Tolosa a quien quisiera. Entonces don Yllán le pidió que, como le había fallado tantas veces en su promesa, que entregara aquellas dignidades a su hijo. El flamante cardenal le rogó que le consintiese entregar aquel obispado a un hermano de su madre, pero que, como era cardenal, que fuese con él a Roma, donde le haría mucho bien. Don Yllán se quejó mucho, pero consintió de nuevo y viajó con él.

¹⁵ Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, ed. Guillermo Serés, Barcelona, Crítica, 1994, pp. 54-55.

Vivieron mucho tiempo en la corte romana, pero el cardenal siempre le ponía excusas para no conceder favor alguno al hijo de don Yllán. Cuando murió el Papa, todos los cardenales eligieron al antiguo deán como su sucesor. Entonces don Yllán le dijo que ya no podía poner excusa de no cumplir su promesa. El flamante Papa le contestó que no le apremiase tanto, que siempre habría ocasión de concederle su merced; don Yllán comenzó a quejarse mucho, echándole en cara todo lo que le prometiera, pues nunca había cumplido su promesa, y que ya sospechaba de su talante desde la primera ocasión en que hablara con él en Toledo. Patronio prosigue su narración de la siguiente manera:

«Deste aquexamiento se quexó mucho el Papa et començól a maltraer, diziéndol que si más le affincasse, quel faría echar en una cárcel, que era ereje et encantador, que bien sabía que non avía otra vida nin otro officio en Toledo, do él morava, sinon vivir por aquella arte de nigromancia.

Desde don Yllán vio cuánto mal le gualardonava el Papa lo que por él avía fecho, espedióse dél, et solamente nol quiso dar el Papa qué comiese por el camino. Estonce don Yllán dixo al Papa que pues ál non tenía de comer, que se avría de tornar a las perdizes que mandara assar aquella noche, et llamó a la muger et díxol que assasse las perdizes.

Cuando esto dixo don Yllán, fallóse el Papa en Toledo, deán de Sanctiago, commo lo era cuando y vino; et tan grand fue la vergüença que ovo, que non sopo quel dezir. Et don Yllán díxol que fuesse en buenaventura et que assaz avía provado lo que tenía en él, et que tenía por muy mal enpleado si comiese su parte de las perdizes¹⁶».

Los estudiosos de la obra manuelina han coincidido en destacar la extraordinaria habilidad narrativa de don Juan Manuel para construir con verosimilitud ese doble plano en que se desarrolla el ejemplo de don Yllán y el deán de Santiago: el que transcurriría en una Toledo mágica y el que, a través de la nigromancia, propicia que el gran maestro pueda descubrir el verdadero carácter del ambicioso joven recién llegado. Para conseguir este propósito, el autor, en primer lugar, dibuja con precisión el espacio subterráneo en donde trabaja don Yllán y se inspira en la fecunda tradición medieval que hacía de Toledo una ciudad en donde vivían muchos magos y brujas. En segundo lugar, consigue crear un ritmo narrativo y un tiempo, real y falso, que le permiten acelerar el ascenso social del deán e intensificar las quejas del maestro, de manera que, cuando se descubre que todo había sido un efecto del encantamiento, el lector se ha visto arrastrado –como el propio deán– por el rápido desarrollo de los acontecimientos. Don Juan Manuel retrata con sabiduría el talante y la evolución del carácter de ambos personajes a partir de unos comentarios que inciden plenamente en el tema central del ejemplo: la ingratitud del discípulo hacia su maestro (o, en definitiva, la de la persona que se ha visto favorecida por otra, que planteaba Lucanor) cuando ha logrado sus objetivos.

La soberbia y la mezquindad del joven cuando es elegido Papa, al acusar de hereje y encantador a don Yllán y al negarle comida para su viaje, obtiene su paralelo con la insistencia creciente del mago para obtener el beneficio prometido –y repetidamente denegado– para su hijo. Todo el cuento es, en sí mismo, el relato de un encantamiento, fruto del extraordinario conocimiento del gran maestro, de sus libros mági-

¹⁶ *Ibidem*, p. 57.

cos, de su taller subterráneo y apartado de las miradas curiosas. Un ejemplo de ingratitud pero también de creación novelesca de un espacio de enseñanza que favorece el aprendizaje de una «ciencia», noble categoría de la que gozó la magia hasta su tropiezo con la ortodoxia religiosa. La misma que pretende condenar a don Yllán a la cárcel como un «hereje», un nigromante en contacto con los espíritus de los muertos y al servicio de los poderes infernales¹⁷.

El diablo fue transformado en una figura omnipresente por la teología cristiana durante los últimos siglos medievales y se asociará a las prácticas de magos y brujas de manera creciente. Pero conviene señalar también que, en la otra cara de la moneda, su plasmación no sólo opera como aliado que identifica la herejía, como imagen antitética de Cristo o como materia de disquisición teológica, sino además como condena de los saberes heterodoxos. Creo que Don Juan Manuel logró con el ejemplo 11 de la primera parte de *El Conde Lucanor* una de las mejores representaciones literarias de este conflicto en la Europa del siglo XIV al tiempo que obraba un homenaje implícito a la figura de su tío, el Rey Sabio¹⁸.

Como tuve ocasión de comprobar durante el período de investigación y redacción de mi tesis doctoral, la comprensión del concepto de magia en la cultura del Occidente medieval debe partir de una perspectiva ligada al fenómeno religioso. Esto es así porque las vinculaciones entre creencias y prácticas *mágicas* y creencias y prácticas *religiosas* confirman una conexión indisoluble. Desde la Antigüedad grecorromana hasta fines del Medioevo pueden observarse los mecanismos que apuntan hacia una convivencia, más o menos tolerada, de una serie de cultos, de gestos y de símbolos de los que se apropiaban las diversas sociedades con el objetivo de conciliar las tensiones individuales y colectivas que las iban afectando a las que la religión no daba respuesta satisfactoria. Simultáneamente a este proceso se puede comprobar el esfuerzo contrario: el ataque sistemático de la magia como parte de la disciplina social (política y eclesiástica) que imposibilitara la comunicación entre el ser humano y la divinidad fuera de los cauces establecidos por la doctrina. Desde esta perspectiva, el papel del *magos* sufre una clara transformación en la cultura occidental, pues si en su origen pudo llegar a adquirir una plasmación casi sobrenatural, como consecuencia de su función de intermediario entre ambas esferas, con la consolidación del cristianismo se le adjudicó una dimensión transgresora y condenable.

La cultura cristiana fue construyendo durante sus primeros siglos un sistema de referencias en torno a la magia que fue revisado y matizado de forma permanente. En

¹⁷ En una nota a su edición citada, Guillermo Serés observa: «Dada la complejidad del cuento, confluyen varios motivos tradicionales: Thompson no sólo tiene en cuenta el motivo H.1565.1 de Keller (“prueba de gratitud: el mago hace que su discípulo se crea superior a él”), sino también el D.2031.5 (“un hombre se cree, gracias a la magia, obispo, arzobispo y papa”); además, el D.2011 (“años que parecen días”) y el D. 2012 (“momentos que parecen años”); cf. Tubach 3137 y Aarne-Thompson 681 (sobre el tiempo mágico)» (p. 355).

¹⁸ De entre los estudios consagrados a don Yllán, deben citarse SEGRE, Cesare: «Negromanzia e ingratitudine (Juan Manuel, il Novellino, Ludovico Ariosto)», *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*, Gembloux, Duculot, 1964, vol. III, pp. 653-658; RISCO, Antonio: «Don Illán, el mágico», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, n° 4 (1979-1980), pp. 93-103, y BAQUERO GOYANES, Mariano: «Perspectivismo en *El Conde Lucanor*», *Don Juan Manuel. VII Centenario*, Murcia, Universidad, 1982, pp. 27-50.

primer lugar, puede afirmarse que una parte del *discurso oficial* de su Iglesia se construye a partir del diálogo que establece con aquellos otros *discursos* con apariencia o entidad religiosa con los que convive, aunque ya desde un momento temprano tienda hacia su rechazo o, en menor medida, hacia su asimilación. Desde este enfoque parece evidente que podemos apreciar renovados intentos de adaptación o de transformación de unos cultos *paganos*, populares o doctos, aunque tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se produzca un firme ataque contra la magia que continuará san Agustín y el resto de las autoridades eclesiásticas¹⁹.

Según Jacques Le Goff, a lo largo de los siglos V al XI puede advertirse un claro rechazo de la magia por parte de la Iglesia, mucho más interesada en aquellas presencias sobrenaturales que le resultaban afines. Sin embargo, a partir del siglo XII se produciría su entrada en la literatura, como consecuencia de una nueva actitud: «*la Iglesia ya no tiene las mismas razones que tenía en la alta Edad Media para oponerse a esta irrupción de lo maravilloso. Lo maravilloso es ahora menos peligroso para la Iglesia que, por lo demás, puede dominarlo mejor y recuperarlo*»²⁰. En efecto, será a partir del siglo XII cuando este historiador francés pueda distinguir las nociones de *mirabilis*, *magicus* y *miraculosus* en la mentalidad de la época, fruto de las nuevas circunstancias sociales que propician un resurgimiento de la cultura en el Medioevo occidental. *Miraculosus* se asignaría a los elementos propios del sistema sobrenatural cristiano; *mirabilis* remitiría a un sistema precristiano que será utilizado a partir del siglo XII por algunas elites cultas; *magicus*, de sentido originariamente ambivalente, acabaría siendo identificado con lo sobrenatural maléfico.

Así, sin ir más lejos, de la misma manera que la obra que engendra el universo artúrico, la *Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth, fue manejada por los escribanos que trabajaban en los talleres de Alfonso X para la composición de la *General Estoria*, redactada hacia 1275, el rey Sabio acudiría al personaje de Merlín para componer, en gallego-portugués, una de sus *Cantigas de Santa María* (la numerada como 108). En ella comprobamos, no tan sorprendentemente como se nos antojaría a primera vista, que el personaje laico con poderes sobrenaturales más importante de las letras europeas medievales aparece como un mago que mantiene una disputa sobre la Encarnación de la Virgen con un judío escocés, y constatamos cómo a pesar de ser retratado como «*hijo del diablo*» es favorecido con un milagro mariano.

Merlín había implorado a la Madre de Jesús que el hijo que pariese la esposa del alfaquí judío naciera con el rostro vuelto hacia atrás. El poema nos relata que Dios

¹⁹ Las motivaciones que explican esta postura radicaban en la propia configuración de la fe cristiana, pues de acuerdo con Franco Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval* (Barcelona, Península, 1982, pp. 17 y 19): «*Si la función de la magia es proporcionar un escudo frente a la inseguridad, el dolor o el miedo, la confiada conformidad cristiana ante la voluntad de un Dios cuyos designios inescrutables nunca son injustos, constituye el reverso exacto de la mentalidad mágica, que pretende, por el contrario, someter las fuerzas exteriores y superiores, o el curso fatal de los acontecimientos, a los propios programas humanos. [...] Consecuencia de esto no fue sólo el carácter demonolátrico de los cultos paganos, sino también un nuevo y más grave rasgo de impiedad en la misma magia, cualitativamente mucho más allá de lo configurado en las prohibiciones expresas de las leyes romanas; puesta bajo el patronazgo de los espíritus del mal, la magia se encaminaba a obstaculizar de manera absoluta el designio providencial de la Redención*».

²⁰ LE GOFF, Jacques: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, p. 12.

impuso ese castigo espantoso al hijo del blasfemo, tal como el vástago de Satán había rogado, con el propósito de avergonzarle. Este milagro propicia también que Merlín rescate al recién nacido y que le sirva –nada más y nada menos– para predicar entre los judíos y que estos renieguen de sus creencias:

*«E o praz' uviou chegar
que a judea pariu;
mas ben se podon sinar
quen aquel seu fillo viu,
ca atal o gêerar
fez Deus como llo pediu
Merlín con felonía.
Dereit' é de ss' end' achar...*

*Que o rostro lle tornar
fez Deus o deant' atras,
como lle fora rogar
o fillo de Sathanas
por en vergonna deitar
a seu padre Cayphas,
que ant' o non criya
Dereit' é de ss' end' achar...*

*Poren seu padre matar
o quis logo que naceu;
mas Merlin o fez guardar,
que o mui ben entendeu,
e polos judeus tirar
de seu erro, pois creceu,
con el os converta.
Dereit' é de ss' end' achar...»²¹.*

Vemos así a Merlín transformado en un evangelizador de la fe cristiana, emplazado muy lejos de la geografía peninsular, pero con una carga pedagógica e ideológica que claramente puede trasvasarse al turbulento período de la Reconquista hispánica de la segunda mitad del siglo XIII²².

²¹ ALFONSO X: *Cantigas de Santa Maria*, ed. Walter Mettmann, Madrid, Castalia, 1986, pp. 30–33 («Y cuando el plazo en que parió la judía hubo llegado, bien pudo santiguarse quien veía aquel hijo suyo, porque Dios se lo hizo engendrar como pidiera Merlín pérfidamente. Dios giró su rostro, de delante a atrás, como le rogara el hijo de Satanás, para que su padre Caifás cayera en vergüenza, pues antes no lo creía. Por esto su padre quiso matarlo cuando nació, pero Merlín lo hizo guardar y lo atendió muy bien. Y así saco a los judíos de su error, pues el niño creció y ante su visión los convertía»).

²² Vid. BREA, Mercedes: «Milagros prodigiosos y hechos maravillosos en las *Cantigas de Santa María*», *Revista de Literatura Medieval*, n° 5 (1993), pp. 47–61, para encuadrar esta presencia en el contexto de los elementos sobrenaturales que aparecen en las *Cantigas* del Rey Sabio, complementada con los trabajos de DAVIES, W. R.: «Mary and Merlin: An Unusual Alliance», *Romance Notes*, n° 14 (1972–1973), pp. 207–212; MARTINS, Mário: «Merlín numa cantiga de Santa Maria», *Estudios de Cultura Medieval*, Lisboa, Brotéria, 1983, vol. III, pp. 45–49, y CARPENTER, Dwayne E.: «A Sorcerer Defends the

Las investigaciones consagradas al análisis de las múltiples plasmaciones de la magia en las literaturas del Occidente medieval a través de estudios de carácter monográfico (o en los que ocupa un puesto destacado) se han venido sucediendo y ampliando con especial relevancia durante los últimos cuarenta años. La relativa juventud de estos trabajos puede explicarse como consecuencia del reciente florecimiento del espacio intelectual que ha abonado la confluencia de diversas disciplinas académicas en torno al papel desempeñado por nuestro tema en la configuración de las *señas de identidad* culturales, como había venido subrayando la antropología social de forma casi permanente. Cabe destacar que los presupuestos metodológicos y teóricos de un número importante de los estudios recientes consagrados al análisis de nuestro tema en la cultura del Occidente medieval han partido fundamentalmente de las propuestas de Jacques Le Goff en torno a la triple representación del universo sobrenatural.

La literatura castellana carece todavía de estudios equiparables a los consagrados a la cultura francesa en torno al análisis y acotación del mundo sobrenatural, mágico y maravilloso, sobre su configuración en los diversas tradiciones que pueblan las letras del Medioevo castellano y a sus significaciones. Las razones que explican esta situación se deben, como sugiriera, a la relativa novedad de estas investigaciones y, por supuesto también, a las diversas dimensiones y rasgos definitorios de uno y otro espacio cultural. Si, por ejemplo, el género literario que denominamos *roman* fue paradigmáticamente receptivo en la plasmación de la vertiente *maravillosa neutra* del imaginario medieval, según la terminología de Le Goff, parece indudable que en nuestro caso no puede aplicarse un estricto enfoque paralelo.

Pero también cabe advertir que la literatura castellana no ofrece idéntica cronología para el desarrollo de las tres nociones propuestas por Jacques Le Goff en sus estudios de los elementos sobrenaturales del Medioevo francés, o, para ser más exactos, carece de una tradición con entidad que propiciara el vigor de la categoría intermedia (*mirabilis*). En nuestras letras medievales más antiguas conviven la tradición cristiana que expresa *miraculum* y su expresión antitética representada por *magicus*, en justa correspondencia con las propuestas artísticas que se desarrollan durante este arco temporal en toda la Romania. Pensemos, además, que aquellas obras originales que, como el *Libro del cavallero Zifar* (primera mitad del siglo XIV), introducen rasgos de esta noción neutra de lo maravilloso, se encuentran afectadas de una manera tan profunda por la tradición cristiana –incluso a través de su modelo más señero: la hagiografía– que estos elementos han perdido buena parte del carácter *subversivo* que definía su origen.

Así podemos constatarlo en uno de los cuentos breves que el autor anónimo del *Zifar* intercala en la trama, el protagonizado por el «Caballero Atrevido», a quien una hermosa dama condujo a su reino subacuático y en donde se desposan con la condición de que no hable a ninguno de sus habitantes. Tanto la ciudad como el pala-

Virgin: Merlin in the *Cantigas de Santa Maria*, *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, n° 5 (1993), pp. 5-24. Un estudio más amplio sobre la presencia de Merlín en las letras hispánicas medievales puede leerse en mi trabajo «Merlín católico», *Cultura y Humanismo en las letras hispánicas (s. XV-XVI)*, ed. Germà Colón Domènech - Lluís Gimeno Betí, Castellón, Sociedad Castellonense de Cultura, 1999, pp. 179-212.

cio en que habitan son extremadamente ricos, repletos de joyas. Algunas de sus gentes saben encantamientos y los árboles dan fruto cada semana, abundancia que se corresponde con la gestación de la reina, que a los siete días dará a luz un niño, quien una semana después ya era tan grande como su padre. El Caballero Atrevido, imprudentemente, rompe el pacto y habla con una joven de la que se enamora, motivo por el cual, la esposa le descubre su auténtica naturaleza. La bella dama se transforma en «*un diablo muy feo y mucho espantable*», provoca un terremoto y expulsa a marido e hijo de su reino con dos caballos que a su regreso a tierra adquirirán forma de puerco y de cabra: «*Cauallero loco e atreuido, ve con tu fijo e sale de mi tierra, ca yo so la Señora de la Trayçion*»²³.

Podrían analizarse muchas escenas de este episodio –que combina las tradiciones folclóricas que alumbraron el nacimiento de Morgana y Melusina más allá de nuestras fronteras– para valorar las representaciones de ese «*otro mundo*» sobrenatural, empezando por la extremada belleza de su reina, presentada al final como un ser diabólico, la riqueza de sus edificios, la abundancia de sus frutos, o la gestación y el crecimiento extraordinarios del hijo, la trasgresión de un pacto con un demonio femenino, con quien se mantienen relaciones sexuales... Todas ellas convendría interpretarlas a partir de una confluencia de los esquemas compositivos en torno a las relaciones entre mortales y hadas, por una parte, y de los propios de las tentaciones maléficas, por otra, pero también de las tradiciones derivadas de la cultura aristocrática y de los compendios de milagros. Merece la pena llamar la atención sobre una escena que reviste peculiares connotaciones desde una perspectiva histórico-literaria: aquella que transcurre durante los fastos de la boda entre la Señora y el Caballero, cuando

«desque ouieron comido, leuantarón las mesas muy toste, e ally fueron llegados muy grant gente de joglares; e los vnos tanién estrumentos, e los otros saltauan, e los otros tunbauan, e los otros subian por los rayos del sol a las feniestras de los palaçios que eran mucho altos, e desçendian por ellos bien asy como sy desçendiesen por cuerdas, e non se fazian mal ninguno. “Señora”, dixo el cauallero, “que es esto por que aquellos omes suben tan ligeramente por el rayo del sol e desçienden?”. “Çertas”, dixo ella, “ellos saben sus encantamentos para fazer estas cosas atales. Et non seades quexoso para querer saber todas las cosas en vna ora, mas ved e callat, e asy podredes las cosas mejor saber e aprender; e las cosas que fueron fechas en muy grant tienpo e con grant estudio, non se pueden aprender en vn día”»²⁴.

Parece de enorme interés que en un reino dominado por el diablo se alumbre no ya una escena en donde hagan acto de presencia los encantamientos, hecho hasta cierto punto previsible, sino que se aluda en tono didáctico a la exigencia de su lento aprendizaje («*cosas que fueron fechas en muy grant tienpo e con grant estudio*»), teniendo en cuenta que estamos en una ciudad caracterizada por una extraordinaria fertilidad y abundancia material, y que este conocimiento sea atribuido a unos juglares. Éste sería el único momento del relato intercalado donde la excepcionalidad no se adjudica a personajes o a seres en sí mismos extraordinarios, sino, aparentemente, como mera acotación escenográfica. El arte de la magia, paradójicamente, se habría transformado

²³ *Libro del Caballero Zifar*, ed. Cristina González, Madrid, Cátedra, 1983, p. 249.

²⁴ *Ibidem*, p. 243.

en este reino diabólico en una curiosa tramoya teatral, respetada por la dama y destinada a suscitar el asombro del esposo en su convite nupcial²⁵.

Y es que los encantamientos, como atracciones siempre espectaculares, se cultivaron y representaron por doquier, pues según afirma Kieckhefer, la mayor parte de la magia en la Europa medieval se difundió ampliamente y no estaba restringida a un grupo específico²⁶. Esta circunstancia provoca que junto a aquellas zonas dominadas por la astrología o la medicina, restringidas a unos centros culturales y a unas personalidades singulares, germine y fructifique otra dimensión de la magia mucho más amplia y popular, una de cuyas mejores representaciones se vincula a la brujería.

La literatura castellana conservada de los siglos medievales permite una adaptación muy matizada de la clasificación desarrollada por Le Goff. Cabría añadir que un rasgo muy presente de los textos castellanos que derivan, en mayor o menor medida, de tradiciones foráneas es su *hibridación* o, mejor, la permanente *contaminación* de sus límites por la órbita de influencia cultural que impone el cristianismo. Probablemente el descubrimiento de una versión completa de fines del siglo XIII o de principios de la centuria siguiente del *Amadís de Gaula* brindaría sustanciosas pistas al respecto. Menciono *Amadís* porque, además de tratarse de la novela más importante de las letras castellanas del Medioevo, fue la que mejor acomodó las estrategias narrativas e ideológicas del *roman courtois* francés²⁷.

Recuérdese que si bien el texto que hoy leemos como *Amadís* es una refundición de fines del siglo XV, creada por el regidor Garcí Rodríguez de Montalvo, estas aventuras constituyen el último estadio de una trayectoria guadianesca de más de siglo y medio de la que conservamos sobre todo testimonios indirectos. En efecto, el *Amadís* primitivo era ya popular a mediados del siglo XIV y los modelos literarios que imitó remiten a las tradiciones de la materia de Bretaña, que obtuvieron un notable eco entre los círculos cortesanos de aquella centuria²⁸. Por este motivo, Urganda la

²⁵ Sobre estos episodios del *Zifar*, véanse los siguientes trabajos: BURKE, James E: «The Meaning of the Islas Dotadas Episode in the *Libro del cavallero Cifar*», *Hispanic Review*, n° 38 (1970), pp. 56-68; AYERBE-CHAUX, Reinaldo: «Las Islas Dotadas: Texto y miniaturas del manuscrito de París, clave para su interpretación», *Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond. A North American Tribute*, ed. J. S. Miletich, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986, pp. 31-50; LUCÍA MEGÍAS, José Manuel: «Fantasía y lógica en los episodios maravillosos del *Libro del Caballero Cifar*», *Parole*, n° 3 (1990), pp. 99-111, y de CORFIS, Ivy A.: «The Fantastic in *Cavallero Zifar*», *La corónica*, n° 27.3 (1999), pp. 67-86.

²⁶ KIECKHEFFER, Richard: *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, University, 1989, p. 57.

²⁷ Afirmaba Erich Auerbach, a propósito del nacimiento del *roman* francés, cómo «que una clase social, en su plena floración, considere el arrastrar tales peligros como su oficio propio y, dentro de la noción ideal, exclusivo; y el que acoja las más diversas tradiciones legendarias, la bretona sobre todo, aunque también otras, a fin de crear un mundo encantado de lo caballeresco preparado ex profeso para que los encuentros fantásticos y los peligros se topen con los caballeros como si les fueran enviados en serie, esta especial ordenación del acontecer es una creación nueva del *roman courtois*» (*Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 131).

²⁸ Sobre la difusión e influencia del universo artúrico y tristaniano en las letras hispánicas medievales (catalanas, castellanas y gallego-portuguesas, *vid.* mi repertorio bibliográfico: «La “materia de Bretaña” en las culturas hispánicas de la Edad Media y del Renacimiento: textos ediciones y estudios», *Revista de Literatura Medieval*, n° 22 (2010), pp. 289-350.

Desconocida (el personaje sobrenatural más importante de la obra) se traza como un crisol de seres de la esfera maravillosa artúrica como el mago Merlín, la Dama del Lago o el hada Morgana, combinando rasgos de uno y de otras de manera harto singular: capacidad de auto-transformación –de donde procedería su sobrenombre–, dotes proféticas, conocimiento omnisciente, condición femenina, función protectora del destino del héroe y de su familia,... La Desconocida es uno de los seres sobrenaturales más originales de las letras hispánicas del Medioevo. Este particular sincretismo que revelan sus orígenes, además, sufre una profunda revisión a lo largo de los cuatro libros de la refundición de Rodríguez de Montalvo, factor que redundará, a veces paradójicamente, en su importancia para la estructura narrativa de las hazañas de Amadís y su hijo Esplandián, así como, por extensión, de todo el ciclo amadisiano y del imaginario literario caballeresco en la España renacentista que reverbera a través de las lecturas de Alonso Quijano.

Urganda se muestra en sus primeras apariciones en el Libro I de *Amadís* como un hada benefactora del héroe al entregarle una lanza mágica e iniciar un atento seguimiento de su trayectoria que incluye su presencia directa e indirecta a lo largo de la trama:

«Y sabe que mi nombre es Urganda la Desconocida; agora me cata bien y conósceme si pudieres.

Y él que la vio donzella de primero, que a su parecer no passava de diez y ocho años, viola tan vieja y tan lassa que se maravilló como en el palafren se podía tener; y començóse a santiguar de aquella maravilla. Cuando ella así lo vio metió mano a una buxeta, que en el regaço traía. Y poniendo la mano por sí tornó como de primero, y dixo:

-¿Parécete que me hallarías ahunque me buscases? Pues yo te digo que no tomes por ello afán; que si todos los del mundo me demandassen, no me hallarían si yo no quisiesse»²⁹.

Este complejo proceso responde a la nueva ideología con que Rodríguez de Montalvo bañó su refundición del legado que llegó a sus manos y a la creación de episodios ajenos al original perdido. A lo largo de *Amadís de Gaula* se produce un firme deslizamiento de la materia sobrenatural, que parte de la maravilla artúrica (libro I), transcurre por cauces en los que la magia racionaliza o cristianiza cualquier brote que remotamente se le pueda vincular (sin apenas fisuras en los libros II y III), hasta alcanzar una absoluta asimilación religiosa (libro IV), cuando llega a introducirse ambiciosamente la noción providencial del milagro para justificar y reducir la heterodoxia que pudiera escapar a los límites impuestos. Montalvo –y en consecuencia Urganda– oscilará entre el deseo explícito de negar entidad a la maravilla y a la magia, y la necesidad real de intensificar todos aquellos recursos que magnifican la trayectoria de padre (Amadís) e hijo (Esplandián)³⁰.

²⁹ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí: *Amadís de Gaula*, ed. Juan Manuel Cacho Bleuca, Madrid, Cátedra, 1987-1988, cap. II, pp. 256-257.

³⁰ La Desconocida participa en momentos de especial resonancia en el desarrollo de la narración, bien sea por su dimensión simbólica –como serían las investiduras de Galaor (I, 11) y de Esplandián (IV, 133)–, bien por su función dinamizadora (II, 57 o IV, 123). En oposición a Arcaláus el Encantador, mago antagonista, Urganda cumple el papel de auxiliar directo a quien se reserva una misión general

Aunque Páez de Ribera atacara la heterodoxia de Urganda en su *Florisando* (1510), libro sexto del ciclo amadisiano, no cabe duda de que la Desconocida se convirtió en un modelo casi eximio. Hasta cierto punto, pudiera establecerse un paralelismo con Celestina, pues al igual que en la obra de Fernando de Rojas, la magia desempeña en *Amadís* una misión central; ambos personajes femeninos son elogiados o vituperados y, quizás más importante, ambos crean una progenie de indudable resonancia en la literatura del siglo XVI³¹. Desde esta perspectiva, por consiguiente, la nueva transformación que sufre Urganda la Desconocida a manos de Cervantes en los versos de cabo roto que abren la primera parte del Quijote (1605) simbolizaría también un homenaje a este ser tan proteico como afortunado³².

Un repaso atento de las letras medievales castellanas demuestra la importancia de los procesos de cristianización y racionalización del universo sobrenatural en todas sus facetas, consecuencia de que la doctrina y el adoctrinamiento religiosos hubiesen penetrado en cada uno de sus registros: el Merlín manipulado por Alfonso X y la Urganda refundida por Rodríguez de Montalvo así lo certifican. Apenas existen resquicios para las *maravillas/mirabilia*, según la propuesta de Le Goff: cuando aparecen son inmediatamente neutralizadas, bien implícitamente por el marco ideológico de cada texto, bien explícitamente por cualquiera de los mecanismos que cada autor posee para introducir su rechazo –desde la voz narrativa hasta los personajes, pasando por la misma trama o los recursos retóricos de los que dispone–.

La literatura castellana medieval está repleta de magias y de brujerías, pero de magias y de brujerías *domesticadas* con un propósito netamente pedagógico por doctrinal y/o moralizante. La literatura castellana medieval está repleta de magias y de brujerías, pero de magias y de brujerías en gran medida *literaturizadas*, es decir de magos y de brujas cuyos autores no pretenden retratar fielmente la realidad histórica: una de las escasas excepciones sería, si acaso y con reparos, la Trotaconventos de Juan Ruiz, puesto que la inmensa mayoría de las representaciones de la magia y de la brujería en la literatura hispánica medieval resultan muy poco realistas y nacen mediante una adaptación de arquetipos religiosos (por diabólicos) y de modelos literarios clásicos o medievales foráneos (a la zaga de Medea y Casandra, de Merlín y Morgana, por ejemplo).

Hacia mediados del siglo XIV conviven de forma plena en nuestras letras y en nuestra cultura las plasmaciones de la magia culta, que representaría don Yllán de Toledo, y las hechicerías populares que describe Juan Ruiz en su *Libro de buen amor* a través de diversos personajes femeninos, entre los que destaca Trotaconventos/Urraca,

y, a diferencia de aquél, encarna un modelo progresivamente más cortesano, hasta el punto de transformarse de manera plena en el Libro IV y en las *Sergas de Esplandián* en consejera regia y en portavoz de la ortodoxia religiosa. Para un análisis completo, vid. mi monografía “Fuera de la orden de natura”: *magias, milagros y maravillas en el “Amadís de Gaula”*, Kassel, Reichenberger, 2001.

³¹ Un análisis comparativo de ambos personajes en mi comunicación titulada «Elogio y vituperio de la mujer medieval: hada, hechicera y puta», *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Zaragoza, Universidad, 1994, vol. 1, pp. 269-276.

³² Vid. mi trabajo titulado «El Quijote de Alonso Fernández de Avellaneda y la tradición amadisiana», *Scriptura*, n.º 19-20 (2008), pp. 75-93, dedicado a esta cuestión.

quien aparece en el poema cuando intenta ganarse los favores de una dueña en el contexto en donde el arcipreste señala «los nombres del alcahueta»:

«Començó a encantalla, díxole: “Señora fija,
catad aquí que vos trayo esta preçiosa sortija;
da[t]m[e] vós esta [çinta]”, poco a poco la aguija,
“si me non mesturardes, dirévos una pastija”. [...]
Encantóla de guisa que la enveleñó,
dióle aquestas cantigas, la çinta le çinió,
en dándole la sortija del ojo le guiñó:
somovióla yaquanto e bien lo adeliñó»³³.

Los saberes que median entre el nigromante toledano y la alcahueta son, claro está, numerosos, como también probablemente sus quehaceres y fines cotidianos³⁴. No obstante, ambos se han convertido en la cara y la cruz de una *magia* que, aunque conocida, reside en los márgenes de la sociedad, a la que se acude en beneficio propio, cuya imagen oscila entre la aceptación y el rechazo, entre la admiración y el temor. Una magia que los códigos legislativos castellanos no se cansaron de condenar, de afiliar a unas prácticas anti-sociales que hacían peligrar los límites rígidamente marcados para la convivencia jerarquizada de los reinos cristianos; una condena que se sigue plasmando, de manera férrea, los castigos a toda práctica que sobrepase los cauces tolerados.

Dicho con otras palabras: podemos imaginar mejor las prácticas de magos y brujas reales a través de documentos eclesiásticos, cronísticos o jurídicos que mediante la lectura de los textos literarios, aunque, por supuesto, sin su fuerza o belleza expresivas. Pocas brujas tan poderosas como la vallisoletana que retratara Juan de Mena en su *Laberinto de Fortuna* (1444); pocas también tan ficticias por bañadas en literatura –en este caso por la Farsalia de Lucano³⁵–:

«Con ronca garganta ya dize: “Conjuro,
Plutón, a ti, triste, e a ti, Proserpina,
que me embiedes entramos áina
un tal espíritu, sotil e puro,

³³ RUIZ, Juan: *Libro de buen amor*, ed. Alberto Blecua, Madrid, Cátedra, 1992, coplas 916 y 918, p. 223.

³⁴ Vid. REYNAL, Vicente: *Las mujeres del Arcipreste de Hita. Arquetipos femeninos medievales*, Barcelona, Puvill, 1991, pp. 173-180.

³⁵ Según Julio Caro Baroja (*Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Istmo, 1989, p. 238), en estos versos contemplamos «a Juan de Mena en trance de describir una escena de hechicería ocurrida en su época. No se le ocurre cosa mejor que inspirarse en la consulta del hijo de Pompeyo a la hechicera Erichto [Pharsalia, VI, vv. 413-830]. La de los próceres de Castilla, enemigos de don Álvaro de Luna, a una hechicera de Valladolid parece ser histórica. Pero es de suponer que esta hechicera no tuviera tan cerca de sí el texto de Lucano como el poeta y que no invocara a Hécate, como lo hace en El laberinto. Más adelante estos procesos de ajuste y actualización se llevan a cabo con mayor habilidad psicológica, aunque la educación clásica siempre haga que los escritores se deslicen por los campos del anacronismo». En torno al papel de la astrología en este poema, consúltese la síntesis de VICENTE GARCÍA, Luis Miguel: *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2006, pp. 191-219.

que en este mal cuerpo me fable seguro
 e de la pregunta que le fuere puesta
 me satisfaga de cierta respuesta,
 segunt es el caso que tanto procuro [...]»³⁶.

Ningún mago de nuestro Medioevo se me presenta más inolvidable que don Yllán y, probablemente, ninguno nacido con voluntad más ejemplarizante y menos fotográfica que la creación de Don Juan Manuel. ¿Quién duda de que sean didácticos los propósitos que animan, cada obra a su manera, el *Cavallero Zifar*, el *Libro de buen amor* o la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*³⁷? Cuestión aparte es que alguno de los autores de nuestro Medioevo pueda o quiera escapar de la rigidez moral impuesta en mayor o menor medida dependiendo de sus propósitos, de su ingenio y de los límites que les vaya imponiendo el público para que el escribe, dicta o recita.

Pero aunque suene paradójico, dicho lo dicho, para comprender las conflictivas relaciones entre magia y religión durante el Medioevo occidental no podemos limitarnos a analizar el discurso teológico y filosófico de la Iglesia cristiana, sino que debemos atender su configuración literaria. Y este planteamiento parece indispensable porque será a través del estudio de la literatura que podremos comprobar una nueva dimensión socio-cultural de la evolución del concepto mismo de magia. No puede concebirse una investigación sobre lo *mágico* medieval sin atender a su vertiente religiosa. De la misma manera conviene subrayar que tampoco conoceríamos la amplitud y el calado de su dimensión si no acudimos a las fuentes literarias, especialmente en lengua vulgar. Porque la época en la que asistimos al nacimiento y primer desarrollo literario de las lenguas vernáculas de origen románico coincide con la inflexión en torno a las nuevas definiciones de la magia. Al fin y al cabo siempre deberemos tener presente el papel que desempeña la magia como «sistema vinculante de comunicación social»³⁸, función que también cumplió la literatura.

A estas alturas del siglo XXI, a mi juicio, las investigaciones históricas, literarias y culturales consagradas al universo sobrenatural de nuestra Edad Media debieran caracterizarse por una solvencia científica en donde prejuicios religiosos o apriorismos decimonónicos quedasen definitivamente enterrados. Hoy por hoy, el intento de demostrar que España haya sido o no el pueblo menos supersticioso de Europa como consecuencia del deseo demostrar que haya sido el más católico se me antoja disparatado (dicho con toda mi admiración por la obra de Marcelino Menéndez Pelayo y su *Historia de los heterodoxos españoles*, aunque no tanto por algunos de sus seguidores ultramontanos). Por idéntica ecuación, tampoco me parece atinado trasladar metodologías útiles para otros sistemas culturales del Medioevo europeo a nuestro pasado sin una concienzuda revisión crítica. Aunque pueda afirmarse que durante las últimas décadas se hayan publicado magníficas monografías sobre magias, supersticiones y brujerías medievales, especialmente en el ámbito de las ciencias históricas, creo que el

³⁶ MENA, Juan de: *Laberinto de Fortuna*, ed. Carla de Nigris, Barcelona, Crítica, 1994, copla 247, p. 165.

³⁷ He dedicado a *La Celestina* un capítulo de mi *El gran libro de las brujas*, Barcelona, RBA-Integral, 2004, pp. 327-361.

³⁸ DAXELMÜLLER, Christoph: *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997, p. 41.

trcho que queda por recorrer en nuestro camino se presenta todavía largo y fructífero si nos centramos en el espacio literario.

Bibliografía

1. Fuentes primarias

ALFONSO X, *Cantigas de Santa Maria*, ed. Walter Mettmann, Madrid, Castalia, 1986.

ANÓNIMO, *Libro del Caballero Zifar*, ed. Cristina González, Madrid, Cátedra, 1983.

DON JUAN MANUEL, *El Conde Lucanor*, ed. Guillermo Serés, Barcelona, Crítica, 1994.

GARCI RODRÍGUEZ DE MONTALVO, *Amadís de Gaula*, ed. Juan Manuel Cacho Bleca, Madrid, Cátedra, 1987-1988.

JUAN DE MENA, *Laberinto de Fortuna*, ed. Carla De Nigris, Barcelona, Crítica, 1994.

JUAN RUIZ, *Libro de buen amor*, ed. Alberto Bleca, Madrid, Cátedra, 1992.

2. Fuentes secundarias

AMADOR DE LOS RÍOS, José: «De las artes mágicas y de adivinación en el suelo ibérico: su influencia en las costumbres», *Revista de España*, n° 17 (1871), pp. 1-26 y 321-348.

AUERBACH, Erich: *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

AYERBE-CHAUX, Reinaldo: «Las *Islas Dotadas*: Texto y miniaturas del manuscrito de París, clave para su interpretación», *Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond. A North American Tribute*, ed. J. S. Miletich, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986, pp. 31-50.

BAQUERO GOYANES, Mariano: «Perspectivismo en *El Conde Lucanor*», *Don Juan Manuel. VII Centenario*, Murcia, Universidad, 1982, pp. 27-50.

BREA, Mercedes: «Milagros prodigiosos y hechos maravillosos en las *Cantigas de Santa María*», *Revista de Literatura Medieval*, n° 5 (1993), pp. 47-61.

BURKE, James F.: «The Meaning of the *Islas Dotadas* Episode in the *Libro del cavallero Cifar*», *Hispanic Review*, n° 38 (1970), pp. 56-68

CALCOTT, Frank: *The Supernatural in Early Spanish Literature Studies in the Works of the Court of Alfonso X el Sabio*, Nueva York, Instituto de las Españas, 1923.

CARDINI, Franco: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982.

CARO BAROJA, Julio: *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Istmo, 1989.

CARPENTER, Dwayne E.: «A Sorcerer Defends the Virgin: Merlin in the *Cantigas de Santa Maria*», *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, n° 5 (1993), pp. 5-24.

CORFIS, Ivy A.: «The Fantastic in *Cavallero Zifar*», *La corónica*, n° 27.3 (1999), pp. 67-86.

DAVIES, W. R.: «Mary and Merlin: An Unusual Alliance», *Romance Notes*, n° 14 (1972-1973), pp. 207-212.

DAXELMÜLLER, Christoph: *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997.

GARROSA RESINA, Antonio: *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, Universidad, 1987.

KIECKHEFER, Richard: *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, University, 1989.

LE GOFF, Jacques: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985.

LUCÍA MEGÍAS, José Manuel: «Fantasía y lógica en los episodios maravillosos del *Libro del Caballero Cifar*», *Parole*, n° 3 (1990), pp. 99-111.

MARTINS, Mário: «Merlin numa cantiga de Santa Maria», *Estudos de Cultura Medieval*, Lisboa, Brotéria, 1983, vol. III, pp. 45-49.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M.: «Elogio y vituperio de la mujer medieval: hada, hechicera y puta», *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Zaragoza, Universidad, 1994, vol. 1, pp. 269-276.

IDEM: «Merlín católico», *Cultura y Humanismo en las letras hispánicas (s. XV-XVI)*, ed. Germà Colón Domènech - Lluís Gimeno Betí, Castellón, Sociedad Castellonense de Cultura, 1999, pp. 179-212.

IDEM: «La *fantasía imposible*: apuntes metodológicos para el Medioevo castellano», *Brujas, demonios y fantasmas en la literatura fantástica hispánica*, ed. Jaume Pont, Lleida, Universitat, 1999, pp. 43-53.

IDEM: «Fuera de la orden de natura»: *magias, milagros y maravillas en el "Amadís de Gaula"*, Kassel, Reichenberger, 2001.

IDEM: *El gran libro de las brujas*, Barcelona, RBA-Integral, 2004.

IDEM: «El *Quijote* de Alonso Fernández de Avellaneda y la tradición amadisiana», *Scriptura*, n° 19-20 (2008), pp. 75-93.

IDEM: «La 'materia de Bretaña' en las culturas hispánicas de la Edad Media y del Renacimiento: textos ediciones y estudios», *Revista de Literatura Medieval*, n° 22 (2010), pp. 289-350.

NUNEMAKER, J. Horace: «Noticias sobre la alquimia en el *Lapidario* de Alfonso X», *Revista de Filología Española*, n° 16 (1929), pp. 161-168.

IDEM: «An Additional Chapter on Magic in Mediaeval Spanish Literature», *Speculum*, n° 7 (1932), pp. 556-564.

REYNAL, Vicente: *Las mujeres del Arcipreste de Hita. Arquetipos femeninos medievales*, Barcelona, Puvill, 1991.

RICO, Francisco: *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1990.

RISCO, Antonio: «Don Illán, el mágico», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, n° 4 (1979-1980), pp. 93-103.

SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro: *Historia de la crítica literaria en España*, Madrid, Taurus, 1989.

SEGRE, Cesare: «Negromanzia e ingratitudine (Juan Manuel, il *Novellino*, Ludovico Ariosto)», *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*, Gembloux, Duculot, 1964, vol. III, pp. 653-658.

VICENTE GARCÍA, Luis Miguel: *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2006.

WAXMAN, Samuel M.: «Chapters on Magic in Spanish Literature», *Revue Hispanique*, n° 38 (1916), pp. 325-463.