

**Desarmando *Amadís y Las Sergas*:
la propuesta ideológica en los paratextos de *Florisando* (1510)
y sus fuentes**

Disarming *Amadís and Las Sergas*:
the ideological proposal in the paratexts of *Florisando* (1510) and its sources

María Aurora García Ruiz
(Universidad de Málaga)

RESUMEN

En el presente trabajo se analizan los paratextos (prefacio y capítulos liminares) de *Florisando* (1510), obra de Páez de Ribera, con el objetivo de comprender buena parte de su propuesta ideológica. En este proemio se toma como punto de partida la idea de reescribir pasajes de carácter herético en el modelo paradigmático, *Amadís y Las Sergas*, y de eliminar la mentalidad mágica proyectada en estos libros de caballerías. En las siguientes páginas se explica cómo el sexto libro de la saga amadisiana intenta desacreditar la creencia en la ciencia oculta a través de la argumentación hermenéutica y teológica. Al realizar esta disertación el escritor crea un razonamiento en el que afirma que existen personas con dotes premonitorias o de pronosticación. Por tanto, el libro termina permeándose de aspectos teúrgicos imperantes en el quinientos español. Los principales elementos de reprobación en *Florisando* son los personajes que practican la hechicería, concretamente, las magas de los libros anteriores a este, pues considera que su arte procede de los espíritus malignos y de los seres demoniacos. Asimismo, Páez de Ribera pretende lidiar en su libro contra la superstición y las creencias en lo sobrenatural que fomentaron los libros de Rodríguez de Montalvo y, sin embargo, en cierto modo crea un prólogo demoniaco —pues defiende la existencia del diablo—, cimentado en argumentos que defienden otro dogma herético: la pronosticación.

PALABRAS CLAVE

Florisando, *Amadís de Gaula*, *Sergas de Esplandián*, magia, teúrgia, magas, hechiceras.

ABSTRACT

This paper analyzes the prologue of *Florisando* (1510), a work by Páez de Ribera, with the aim of understanding a good part of its ideological proposal. The starting point of this proem is the idea of rewriting passages of a heretical nature in the paradigmatic model, *Amadís and Las Sergas*, and eliminating the magical mentality projected in the aforementioned Spanish books of chivalry. The following pages explain how the sixth book in the Amadisian saga attempts to discredit beliefs in occult science through hermeneutical and theological argumentation. By composing this dissertation, the writer creates an argument in which he affirms that there are people with premonitory or pro-

phetic skills. Therefore, the book ends up being permeated by theurgic aspects that prevailed in 16th-century Spain. The main elements of disapproval in *Florisando* are the characters who practice sorcery, specifically, the magicians in the books prior to this one, since their art is thought to come from evil spirits and demonic beings. Additionally, in his book, Páez de Ribera aims to combat the superstition and supernatural beliefs that Rodríguez de Montalvo's books promoted and, nevertheless, he, in a way, creates a demonic prologue—since he defends the existence of the devil—based on arguments that defend another heretical dogma: prophecies.

KEYWORDS

Florisando, *Amadís de Gaula*, *Sergas de Esplandián*, magic, theurgy, magicians, sorceresses.

Recibido: 10/03/2022

Aceptado: 2/06/2022

1. Introducción

La sexta entrega de la saga amadisiana, *Florisando* (1510), fue escrita por Páez de Ribera y en ella se alaban los aspectos que considera meritorios de los textos de la saga que continúa, es decir —como es bien sabido— las obras de *Amadís de Gaula* y de *Las Sergas de Esplandián*. Entre las cuestiones alabadas por el escritor de *Florisando* se hallan: el estilo narrativo de los libros, sus contenidos didácticos (ya que instruyen a los caballeros en el ámbito militar y en el palaciego) y las virtudes que demuestran los personajes de estos.¹

El autor demuestra admiración por los textos amadisianos, primero como *oidor* o lector de oídas, pues indica «oí leer» (Páez de Ribera, 1510; ed. García Ruiz, 2018: 21), y, posteriormente, cuando en su prólogo se dedica a alabar al «historiador» de los libros que preceden la sexta entrega amadisiana:

Después que a muchas personas de diversas calidades, así hombres como mugeres, así del palacio como del vulgo, muy Ilustre Señor, *oí leer* el libro del rey Amadís e *Las Sergas del emperador Esplandián*, su hijo, e algunas vezes en estos libros leí, quisiera que todos tomaran d'ellos la gentileza del istoriador en la orden del escribir e su polido e gentil romance, sus buenos exemplos para instruir los cavalleros, así en los primores del palacio como hazerlos diestros para en los autos militares, [...] e otras muchas cosas dignas de ser notadas que de la escriptura d'ellos e de la intención del istoriador se pueden e es razón de notar. (*Florisando*, 1510; ed. García Ruiz, 2018: 21)

En cualquier caso, llama la atención que no mencione en ninguna ocasión el nombre del refundidor ya que, a fin de cuentas, las palabras de Páez de Ribera llevan a pensar que la lectura de los libros de Garci Rodríguez de Montalvo le dejaron una grata impresión y su obra surge como consecuencia de ello. Pero junto a esta alabanza aparece una dura crítica a determinados aspectos de los textos de Rodríguez de Montalvo; en concreto, rechaza la magia presente en *Amadís* y en *Las Sergas*, y por ello se propone ofrecer una nueva y diferente lectura de su modelo paradigmático evitando (o, al menos, *intentando evitar*) la creencia en la magia. En definitiva, Páez de Ribera conserva en su libro las características del arquetipo amadisiano que considera más meritorias, pero arremete contra aquellos rasgos del pensamiento de Montalvo con los que no comulga.

1. Parte de las ideas de este trabajo se extraen de mi primera tesis doctoral, *Edición crítica y estudio monográfico de Florisando* (2016, 1359 pp.), dirigida por José Julio Martín Romero, defendida en la Universidad de Jaén.

Y ello a pesar de que Garci Rodríguez de Montalvo expresó en su obra el deseo de encauzarla hacia lo didáctico-moral, propósito con el que *corrige* las tres primeras entregas de *Amadís* y escribe *Las Sergas*. Por su parte, Páez de Ribera adopta una actitud más radical que la de su antecesor en su corrección, pues parece considerar que el autor de *Las Sergas* no fue suficientemente severo en su enmienda ni en su quinto libro al incluir aspectos que el autor de *Florisando* considera *erróneos* (principalmente, los que se refieren a los encantamientos y a los taumaturgos).² En este sentido resultan significativas las palabras de los respectivos prólogos de sus obras:

PRÓLOGO DE AMADÍS DE GAULA (c. 1496)

[...] corrigiendo estos tres libros de Amadís, que por falta de los malos escriptores, o componedores, muy corruptos y viciosos se leían, y trasladando y enmendando el libro cuarto con las Sergas de Esplandián su hijo [...] en los cuales cinco libros como quiera que hasta aquí más por patrañas que por crónicas eran tenidos, son con las tales enmiendas acompañados de tales enxemplos y doctrinas, que con justa causa se podrán comprar. (Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula*, ed. Cacho Bleuca, 2004, I, prólogo: 224-225)

PRÓLOGO DE FLORISANDO (1510)

[...] e como viesse el error de aquellos libros de Amadís e Esplandián; e el gran daño que por lo mal escripto d'ello se seguía en los rústicos e torpes coraçones, e viesse la posibilidad de las cosas e casos en este libro relatados e la devoción de algunos autos; e cómo este libro traía consigo más verdad para ser creído, e más razón para ser publicado, pues en todo contradecía aquellos encantamientos, [...] e que esta presente obra puede ser para doctrina e exemplo, dispúseme a lo sacar de toscano en nuestra castellana lengua. (Páez de Ribera, *Florisando*, ed. García Ruiz, prólogo: 22)

Las palabras de Montalvo parecen hacer referencia a su corrección textual pero tal vez deban entenderse en un sentido más amplio (más allá de lo ecdótico y lo estilístico, de la intención de corregir los errores de transmisión textual) y, aunque no sea la primera opción, también puede entenderse como deseo de reorientar ideológicamente estos libros. En *Amadís de Gaula* el autor explica que su libro tiene interés didáctico y moralizador al incluir «buenos enxemplos y doctrinas que más a la salvación nuestra se allegaren» (Garci Rodríguez de Montalvo, *Amadís*, 2004: 223) y, además, Rodríguez de Montalvo consigue aumentar ese contenido didáctico en *Las Sergas de Esplandián*.³

No parece imposible que Páez de Ribera pudiera pensar en estas palabras de Rodríguez de Montalvo para llevar a cabo su personal enmienda del libro paradigmático. En este sentido, si bien Rodríguez de Montalvo realiza una reescritura y Páez de Ribera elabora una continuación, ambos coinciden en tanto que proponen una nueva orientación ideológica de textos previos.

2. La idea de la corrección de los errores de los libros de caballerías precedentes ya la apuntó Sales Dasí (2002: 117-152) y se analiza en García Ruiz (2009: 873-882 y 2016: 63-80). Por otra parte, cabe añadir que el giro ideológico también se aprecia en la antroponimia de los personajes de *Florisando*, pues, como apunta Coduras Bruna (2013), aproximadamente un 33% de los personajes que aparecen provienen de *Amadís* y las *Sergas*. En cuanto a los antropónimos de nueva creación procedentes del santoral, estos se aplican a personajes de *Amadís* relacionados con la religión, la virtud, la conversión y la santidad, probablemente extraídos de algún *flos sanctorum* (2013:292).

3. Sobre los aspectos didáctico y moralizador en los libros de caballerías (Gili Gaya 1947: 103-111). Como es sabido, Amezcua Gómez (1972: 320-337) sigue la senda marcada por Gili Gaya y añade información sobre el didactismo reinante en las páginas de la obra de Montalvo.

Es posible que el autor de *Florisando* se planteara culminar la labor de enmienda del autor medinés y corregir lo que él considera —siguiendo sus propias palabras— el «error» de los libros de caballerías. Páez de Ribera, según explica él mismo, emprende su propósito porque los lectores «los de menos saber e rústicos» (*Florisando*, prólogo: 22) dan credibilidad a lo narrado «malo e no digno» de *Amadís de Gaula* y de *Las Sergas de Esplandián*,⁴ e intenta desmontar determinados pasajes de la ficción de Montalvo para demostrar a los lectores con sus argumentos hermenéuticos (teológicos, metafísicos y científicos) la falsedad de los hechos mágicos presentes en *Las Sergas* y que, al parecer, fueron considerados verídicos.⁵ Su intencionalidad queda claramente expuesta desde el mismo comienzo de la obra:

Aquí comiença el sexto libro del muy esforçado e gran rey Amadís de Gaula, en que se recuentan los grandes e hazañosos fechos del muy valiente e esforçado cavallero Florisando, [...] e se reprueba el antiguo e falso dezir que por las encantaciones e arte de Urganda fuessen encantados el rey Amadís e sus hermanos e hijo, el emperador Espladián e sus mugeres [...] Como en este tan errado pensamiento a muchas personas oviesse visto, pesándome que tal escritura anduviesse tan públicamente entre las manos de los discretos e rústicos, porque, aunque los discretos e prudentes notassen lo bueno e dexassen lo otro, los de menos saber e rústicos davan crédito a aquello malo e no digno de ser creído. (*Florisando*, prólogo: 21)

Se entiende que su objetivo es desacreditar el concepto de la magia de los libros de Montalvo, por eso en el comienzo de *Florisando* describe el libro como el lugar en el que se reprueban los hechizos de Urganda (*Florisando*, 31).⁶ Se deduce que los errores que, según este autor, contienen los libros de *Amadís* y de *Las Sergas* se refieren a episodios mágicos y, por ello, para que los iletrados no continúen creyendo en encantamientos determina demostrar la falsedad de estos episodios antes de dar comienzo a su narración. Páez aborda la escritura del sexto libro con este objetivo y se fundamenta, según las palabras expuestas en el proemio, en el hecho de que algunos lectores dieron credibilidad a determinados lances de estos libros y, por este motivo, propone su *Florisando* como una nueva lectura: «procuré de saber la verdad d'esto, cómo havía passado» (*Florisando*, 22). Así, Páez de Ribera recurre a un lugar común y se dirige al público para presentar su ficción como una verdad con el fin de que los iletrados no dieran «crédito a aquello malo e no digno de ser creído» (*ibidem*). El libro de Páez de Ribera desea narrar lo que *verdaderamente* ocurrió en el penúltimo capítulo de *Las Sergas* y ello lleva a pensar en una táctica para vender el libro y llamar la atención del lector. Si tenemos en cuenta el éxito editorial de *Amadís de Gaula* y *Las Sergas de Esplandián* no parece descabellado que Páez quisiera hacer pensar al lector que personas menos doctas otorgaron credibilidad a algunos hechos narrados en los famosos libros del de Gaula. Por ello, considera que *Florisando* es el libro que «en los autos d'él lo fallasse más posible que los otros» (*ibidem*, 22) y entiende que su lectura será más provechosa que la de *Amadís* y la de *Las Sergas*, por lo que afirma que tiene «más verdad para ser creído pues contradecía los encantamientos» (*ibid.*, 22).

4. Habla de lo supersticioso. Sobre la magia y lo maravilloso en los libros de caballerías y sus posibles antecedentes literarios deben consultarse las investigaciones de Nasif (1992: 137-187) y los de la profesora Bognolo (1994-1996: 111-128; y 1998).

5. Sobre las fuentes y sustratos mágicos de los libros de caballerías y sobre la magia en general en este género véase Cuesta Torre (2014: 325-366).

6. Véase el estudio del prólogo de *Florisando*, en este caso desde el análisis de la figura del caballero, *miles christi*, de Izquierdo Andreu (2017: 167-183). Asimismo, véase la tesis doctoral de esta misma investigadora, Izquierdo Andreu (2020), en la que realiza un estudio de los prólogos desde el *Amadís de Gaula* hasta las primeras refundiciones artúricas.

Ribera incide en su extenso prólogo en cómo se han olvidado determinados aspectos loables de los libros de Rodríguez de Montalvo: la narración de las batallas y el esfuerzo de los guerreros durante las lides. Este autor lamenta que mientras que estos hechos se consideraban imposibles o ridículos, en contraste, se diera credibilidad a los hechizos narrados y a todo lo concerniente a la magia:

Pero vi que, puesto aquello en olvido, reputando por cosa rediculosa e impossible los trabajos que aquellos cavalleros sufrían en aquellas batallas e trances, e los fuertes golpes que de las lanças e espadas se davan, notavan aquellos encantamientos e efetos d'ellos que en la istoria se pone, de donde se causava mucho daño, que tan comúnmente vi en ello hablar que como cosa possible se platicava e como verdadera se creía. (*Florisando*, 21)

En definitiva, el escritor distingue, por un lado, a los lectores que constituyen un público sabio capaz de leer estas *fábulas* sabiendo que son ficción y con la inteligencia para extraer el contenido moral y didáctico «notassen lo bueno e dexassen lo otro» (*ibídem*, 21) y, por otro lado, habla de un público iletrado que da crédito a «lo malo e no digno de ser creído» (*ibídem*, 21). También especifica a qué lectores va dirigido su libro: 1) a los contemplativos (por las sentencias que hay en él); 2) a los rústicos (por su ideario católico); 3) a los reyes (a los que es muy provechoso, pero no se especifica concretamente para qué, aunque puede relacionarse con el núm. 5); 4) a las dueñas y doncellas (por su honestidad); 5) a los caballeros (por los avisos para el militar ejercicio); 6) a los letrados (por cuestiones más complejas).

Realmente, de esta manera, admite que su libro está dirigido a todo tipo de público pues puede resultar útil para cualquiera que lo lea. Cada tipo de lector estará capacitado para extraer un fruto u otro, de acuerdo a sus características o intereses, pero todo es en beneficio de su lectura.

Podría decirse que hallamos un espejo de príncipes florisandiano, pues Páez de Ribera traduce su libro con evidente afán de transmitir ciertas enseñanzas y casos concretos a imitar o a evitar («doctrina y ejemplo»). Podemos concluir que sus objetivos eran eminentemente didácticos y reprobadores de determinados aspectos de *Amadís* y de *Las Sergas*, sin embargo, en el prólogo parece *desarmar* ideológicamente las mencionadas obras con el fin de reflejar la articulación de la suya (pues recordemos cómo indica que la lectura de *Florisando* es provechosa para todos y no contiene errores).

2. ¿Un prólogo demoniaco en Florisando?

Páez de Ribera desacredita en los capítulos preliminares de su obra a las magas (Melía, Doncella Encantadora y Urganda)⁷ de *Amadís* y de *Las Sergas* y arremete contra las predicciones y

7. Según se explica en las *Sergas de Esplandián* la infanta Melía es: «una muger que fue de alto linage y gran guisa, como aquella que por derecha línea viene de la muy esclarecida sangre de los reyes de Persia; y fue hermana de su abuela del gran rey Armato [...] dio a saber todos los lenguajes que alcanzar pudo, y el arte de las estrellas y movimientos de los cielos, y otras muchas estrañas ciencias que muy acabadamente por gran discurso de tiempo deprendió» (Rodríguez de Montalvo, *Las Sergas de Esplandián*, 1510; ed. Sainz de la Maza, 2003: CI, 557-558). Cabe señalar que esta maga realiza predicciones de acontecimientos futuros, por lo que será el ejemplo de maga a la que critica Páez de Ribera. Sobre la Doncella Encantadora en *Amadís de Gaula* se dice que «mucho trabajó de saber las artes mágicas y nigromancia, y aprendiólas de tal manera, que todas las cosas que a voluntad le venían acabava [...]» (ed. Cacho Blecua, 2005: IV, CXXX, 1698); una de las predicciones escritas que efectúa la Doncella Encantadora se hallan en la cámara donde vivió, en *Amadís de Gaula* se narra en el capítulo CXXX; la predicción se cumple en el primer capítulo de *Las Sergas de Esplandián*, 117-124. Urganda la Desconocida es la maga que tiene más protagonismo en *Amadís* y *Las Sergas*, esta maga puede cambiar de aspecto físico, conoce las artes mágicas y profetiza hechos futuros en *Amadís*, es significativo el capítulo CXXXVI en el que la maga explica a cada

pronósticos que realizaron estos personajes de Montalvo, en un dilatado capítulo liminar de *Florisando* titulado: «Cómo puede el demonio alcanzar a saber las cosas por venir, en el cual va enxerido cómo nuestro entendimiento puede conocer las cosas por venir; e cómo algún rústico puede dezir futuras cosas e en todas las sciencias disputar sin saber letras» (*Florisando*, 23-27). Cuanto menos es llamativo el nombre distintivo del capítulo por el que se infiere que el lector u oidor va a descubrir cómo determinadas personas y espíritus malignos pueden llegar a predecir el futuro. Todo esto después de haber reprobado la magia de los libros de Rodríguez de Montalvo. En realidad, como explicamos más adelante, se deduce que toda la disertación se planifica en pro de desacreditar las figuras de las magas de *Amadís* y *Las Sergas*, si bien, Ribera se afama en recabar argumentos de autoridad para desautorizar a las hechiceras que, finalmente, termina permeándose de aspectos teúrgicos, misteriosos, arcanos, demoniacos y procedentes de las artes ocultas y herméticas,⁸ pues afirma en este capítulo que existen personas que pueden tener comunicación con sus espíritus divinos y operar prodigios. Procedamos a analizar el capítulo en cuestión.

Se parte del planteamiento del tema de las predicciones y pronósticos en torno a tres cuestiones esenciales: 1) cómo el demonio conoce los hechos del futuro; 2) cómo el entendimiento humano puede llegar a predecir el futuro y 3) cómo algunos iletrados pueden hacer pronósticos y saber ciencias sin haber estudiado letras. Páez de Ribera pretende desarraigar las prácticas adivinatorias o cultos idolátricos, creencias supersticiosas y paganas que perviven en los textos amadisianos, hace lo mismo con la creencia en la fortuna.⁹

Como hemos advertido, parte de este apartado está orientado a detractar el poder de la Doncella Encantadora, pues Páez de Ribera arremete contra capítulos concretos en los que Rodríguez de Montalvo narra las predicciones de esta. Tal es el caso del capítulo CLXXIII de *Las Sergas* en el que cuenta cómo la Doncella Encantadora escribió, doscientos años antes, que Leonorina se casaría con el emperador Esplandián. Páez explica con una argumentación procedente de la filosofía tomista que la maga no sirve a Dios haciendo pronósticos orales y escritos porque el futuro sólo es conocido por el Supremo.

Propone este que Melía, la Doncella Encantadora y Urganda realizan sus predicciones mediante el «arte de encantación» o, lo que es lo mismo, por la «invocación de los demonios» (*Florisando*, 23).¹⁰ Para demostrar esta cuestión se apoya en el pensamiento de san Agustín (expuesto en *Divinatione Daemonum* y en *Retractationum libri*) y en la teoría que postula seis maneras por las que los demonios conocen el futuro a partir de las conjeturas que no son ciencia cierta por diferentes motivos: 1) por su materia sutil (consideran las cosas sutilmente); 2) por su vejez y experiencia (su conocimiento se debe al dilatado tiempo que viven); 3) por su maldad (predicen hechos que provocan posteriormente); 4) por las señales en los aires y otras cosas desconocidas para los hombres; 5) por las señales del corazón (el pensamiento se manifiesta en signos exterior-

personaje la predicción en forma de profecía que les hizo en el pasado. En este momento el personaje de Urganda, en *Amadís*, afirma que sus poderes proceden de Dios (*Amadís*, IV: CXXVI, 1628).

8. Sobre la magia y la literatura en el Renacimiento véase el trabajo de Montaner Frutos y Lara Alberola (2014: 17-32). Concretamente, los autores defienden que la «frente al arquetipo celestinesco actualizado por las hechiceras y el ambivalente modelo del nigromántico (más embaucador, por lo común, que auténtico mago goético), la *sabiduría* caballeresca se acerca a los planteamientos de la magia teúrgica renacentista, pero con un inusitado cambio de sexo» (23).

9. Estas prácticas supersticiosas del *Florisando* fueron apuntadas, en primer término, por Sales Dasí (2002: 117-152) y siguen su senda Ramos Grados (2001), Bueno Serrano (2009: 33-57), García Ruiz (2010: 873-882; 2016: 210) e Izquierdo Andreu (2017: 172). Sobre la creencia en la rueda de la fortuna y la mala suerte véase García Ruiz (2011a: 227-237).

10. Véase el trabajo de Esteban Erlés (2007: 148-163) sobre objetos mágicos en el ciclo amadisiano.

res), tal como dice Páez de Ribera, san Agustín revocó esta afirmación en el *Libro de las Retracciones* y, por último, 6) porque escuchan los pronósticos de los santos profetas (revelación de los espíritus superiores).

Páez explica que los demonios realizan conjeturas por estas razones y algunos hombres los adoran e idolatran por el deseo de complacerse y conocer el futuro (García Ruiz, 2016: 70 e Izquierdo Andreu, 2017:170). También cita la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino y las *Sentencias* de Pedro de Lombardo para apoyar estas teorías. Es probable que Páez de Ribera conociera el *Tratado de la Divinança* de fray Lope de Barrientos (libro publicado a mediados del siglo xv), obra que sigue la definición san agustina y que define la adivinación como usurpación de la «presciencia de Dios» (*Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*, ed. Getino, 1927: 75-77; Cuenca Muñoz, 2002). La magia a la que aluden es pernicioso, en tanto que se recurre a los demonios y por lo tanto condenatoria por ser una especie de brujería satanizada.

Páez de Ribera defiende que el hombre puede conocer el porvenir por: la «Presciencia de Dios» (conocer las cosas en sí mismas) o la «Certinidad de ciencia o ciencia cierta» (prevenir efectos). En cambio, como ya hemos afirmado, los demonios no pueden conocer el futuro por ciencia cierta o certinidad sólo por conjeturas. Explica así que no se debe de caer en el pecado de idolatría (por adoración de los demonios para conocer hechos que están por venir). Parece referirse a cuestiones mánticas, ya que aluden al conjunto de actos de adivinación del porvenir.¹¹ Finalmente, aclara cómo los mencionados rústicos iletrados y, concretamente, los melancólicos, pueden hacer predicciones, pronósticos y profecías por influencia de los astros (sobre todo, durante la combustión de la luna),¹² como refieren los filósofos Alexandre y Rasis.

De acuerdo con la opinión de Izquierdo Andreu (2017: 167-183), Páez de Ribera alude a la astrología, como era de esperar, pues era el tema que más atrajo la atención durante el Siglo de Oro y a la magia preternatural, culta y numinosa.¹³ Para argumentar cómo se puede llegar al conocimiento que sólo Dios posee Páez de Ribera recurre a diversos planteamientos: a la teoría de las ánimas intelectivas de Platón (en *Tolomeo*); a la teoría tolomeica de la influencia de los planetas en el cuerpo (*Cuadripartitio* y *Almagesto*); a la cuestión platónica del cuerpo como impeditivo del conocimiento del ánima y a la teoría aristotélica de la «influxión» de las estrellas que imprimen ciencia en el ánima.

En cuanto a la teoría platónica expone dos argumentos: 1) que todas las ánimas eran de igual perfección en sí mismas y 2) que todas las ánimas eran criadas con toda ciencia. De esta manera, a partir de la teoría de las ideas y de la teoría de la reminiscencia (núcleo principal de la doctrina de Platón),¹⁴ Páez de Ribera argumenta que las ánimas fueron perfectas y poseyeron un conocimiento total (según santo Tomás fueron hechas a imagen y semejanza de Dios). De este modo, se explica que el ánima llega al conocimiento que una vez poseyó en el principio de su creación

11. Sobre la idolatría en *Florisando*, véase García Ruiz (2010) e Izquierdo Andreu (2017: 172). Sobre la magia véanse las puntualizaciones de Gutiérrez Trápaga (2017a: 37-58).

12. Sobre las profecías en *Amadís* (González Argüelles, 1982, 282-291). Sobre las profecías en *Florisando* concretamente véase el capítulo CCXXIII en el que se cuenta el sueño de la princesa de Cantaria. Sobre los sueños en literatura (Rico Manrique, 1975: 97-117 y Mérida Jiménez, 2002: 43-47).

13. Véase el repertorio de Hurtado Torres (1983) de los elementos astrológicos en la literatura.

14. En muchas ocasiones Páez de Ribera no especifica las obras de donde ha extraído su conocimiento. En este caso, debemos aclarar que Platón expone estas ideas en *Menón* (concretamente la teoría de recordación), en *Fedón* (donde expone la teoría de la reminiscencia y la teoría de las ideas) y en *Fedro* (aborda cuestiones sobre el conocimiento y el gobierno humano). Platón hereda estos presupuestos (sobre la preexistencia de las almas) de las teorías órficas y los mitos orficopitagóricos.

mediante el recuerdo. Esta teoría platónica de la reminiscencia sirve a Páez de Ribera para aclarar las predicciones a partir de la preexistencia del alma. Finalmente, este autor completa esta argumentación sobre el conocimiento de hechos futuros aludiendo a la teoría de Tolomeo (en el *Cuadripartito*)¹⁵ sobre el efecto que produce el dominio de una estrella o planeta en la unión del cuerpo y el ánimo: los astros proyectan sus propiedades en el ánimo. Asimismo, Páez de Ribera conecta estos presupuestos con las teorías aristotélicas que manifiestan que cuando los citados astros dominan prevalece la pasión de los melancólicos y esto ocasiona que se libere el ánimo de los sentidos y llegue al conocimiento. Páez de Ribera denomina esta exposición como teoría de la «influxión de la estrella» que imprime ciencia en el ánimo. En definitiva, los melancólicos son más sensibles a este tipo de conocimiento predictivo gracias a la formación de su cuerpo y a la influencia de las estrellas y de los planetas. Los siguientes esquemas resumen las tres vías de predicción del futuro que Páez de Ribera explica:

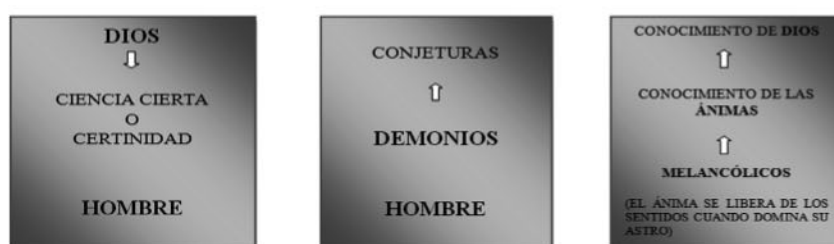


Figura 1. Esquema de las tres vías de predicción del futuro según Páez de Ribera

Cabe destacar que estas argumentaciones que aporta Páez de Ribera proceden de la teoría de Santo Tomás de Aquino expuesta en *Summa Teológica*:

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quae abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura. Praeterea, homo quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum. Praeterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecumque brutorum animalium. Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt quaedam futura; sicut corniculae frequenter crocitant significant pluviam mox futuram. (Art. IV. Corpus Thomisticum s. f.: 32108 I^a q. 86 a. 4 arg. 32115 I^a q. 86 a. 4 ad 3)

En conclusión, Páez de Ribera realiza la mencionada argumentación teórica para demostrar a partir de la razón que las magas Urganda, Melía y la Doncella Encantadora conocían el futuro por artes demoniacas, lo que va contra Dios y contra la fe católica.¹⁶ En este sentido, contradice la opinión de Rodríguez de Montalvo que defendía que Urganda servía a Dios.¹⁷ Frente a esto,

15. Claudio Ptolomeo (c. 100-c. 170) en su libro *Cuadripartitum* explica en «qué manera y hasta qué grado podemos llegar a la predicción por medio de los juicios de las estrellas» (Ptolomeo, 1980: 16-21). Afirma Ptolomeo que sabiendo las cualidades de la atmósfera se podrá conocer el temperamento de cualquier individuo, el estado del cuerpo y del espíritu.

16. En *Florisando* se aluden a los objetos mágicos, por ejemplo, se alude a un libro, es decir, magia librería, una especie de grimorio del que una maga lee los hechizos, sobre este aspecto véase García Ruiz (2010: 873-882).

17. Rodríguez de Montalvo explica que Urganda está al servicio de Dios y sus poderes proceden de Él: «Mas como de aquel alto Señor permitido estuviese, fue en mí con su gracia de lo saber, mas no de lo remediar; porque Él es ordenado, sin Él ninguno es

argumenta Páez que las magas no conocen el porvenir a través de Dios y su «ciencia cierta» ni tampoco considera que padezcan la mencionada pasión melancólica por la que sus ánimas recordarían —siguiendo la terminología de Platón— el conocimiento mediante la liberación de los sentidos en el momento que su estrella dominara. Considera a las hechiceras como invocadoras de demonios y las convierte en personajes pecadores que van contra la fe de Cristo, pues cometen «idolatría» y están vinculados con seres malignos.¹⁸ Es decir, se toman conceptos de la teosofía y, en este caso, el control de las fuerzas naturales en sintonía con lo teórico, el ocultismo, esoterismo y lo prohibido.

En definitiva, aunque Montalvo distinguió entre la maga Melía (personaje antagonico que ayuda a los malvados) y Urganda la Desconocida (que está al servicio de Dios y a la que vincula con la magia blanca), ello no impidió que Páez terminara arremetiendo también contra Urganda —cuya magia considera diabólica— y contra Rodríguez de Montalvo, ya que estima que tampoco son católicos los que dan crédito al poder de estas magas (puede entenderse que hace referencia a los personajes o a los lectores).

3. Crítica y lectura cristiana del hechizo final de *Las Sergas de Esplandián*

Tras rechazar el poder de presagiar el futuro atribuido a las magas de los cinco primeros libros amadisianos, Páez de Ribera embiste contra los encantamientos en un breve capítulo preliminar (*Florisando*, 27). Censura los hechizos que se narran en *Amadís* y en *Las Sergas de Esplandián* alegando que la magia es el arte de invocar y adorar a seres malignos, hecho que, según Páez, contraviene la religión cristiana y transgrede el primer mandamiento, tal como aparece en el Éxodo¹⁹ que estipula que no deben adorarse dioses ajenos, ni ángeles ni demonios.²⁰ Páez de Ribera bebe del sustrato tradicional de la magia renacentista y sobre el tema del ocultismo (término que se le da en el siglo XIX) renacentista Montaner Frutos (2014: 627-850) aquilata todo lo relativo a la persecución y condena de estas prácticas.

poderoso de lo desviar» en (*Amadís de Gaula*, 2004, IV: CXXVI, 1628). Sobre la relación intertextual de *Florisando* y las *Sergas de Esplandián* véase el trabajo de Gutiérrez Trápaga (2017b: 19-34) y, en una versión más amplia, en el capítulo 2 de su libro publicado en el mismo año (2017c).

18. Se puede considerar una especie de «idolatría» adorar a los demonios para saber las cosas futuras. Según Ribera: «aunque así sea que los demonios algunas cosas por venir conoscan, es de considerar que no por esso se sigue que se devan consultar con los demonios de las cosas por venir, porque esto sería especie de idolatría, así como parece por la glosa I *Ad Corintios* XVI, sobre aquella parte que dize: “No lo vos fieri socios demonio”» (*Florisando*, 24). Estas palabras proceden de *Epístola I a los Corintios* (10: 20) «*Sed quæ immolant gentes, dæmoniis immolant, et non Deo. Nolo vos autem fieri Socios dæmoniorum: non potestis Calicem. Domini bibere, et Calicem dæmoniorum*» en (*Biblia Sacra Vulgata*, s. f.: en línea).

19. Éxodo (20, 2-5): «*Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti, de domo servitutis. Non habebis deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem, quæ est in caelo desuper et quæ in terra deorsum nec eorum quæ sunt in aquis sub terra. Non adorabis ea neque coles, ego sum Dominus Deus tuus, fortis zelotes, visitans iniquitatem patrum in filiis in tertiam et quartam generationem eorum, qui oderunt me*» (*Biblia Sacra Vulgata*, s. f.: en línea). Recuérdese que esto mismo se reitera en los textos del *Evangelió de san Mateo* (4:10) y *Deuteronomio* (5: 6-9).

20. «porque repugna al primero mandamiento de nuestra santa fe católica, en el cual nos amonesta Dios, Nuestro Señor, que no avemos de tener ni adorar dioses ajenos, según se trae en el capítulo XX del *Éxodo*, adonde es prohibido adorar criatura spritual, conviene a saber, los ángeles ni los demonios, ni ánima alguna racional, de donde se infiere que los nigrománticos e sortilegos e cualquier que usan de arte mágica quitan la honra e la fe a Dios e atribúyenla a las criaturas, así como hizo el rey Amadís e los otros en la respuesta que dio a Urganda, como lo pone en el mismo capítulo» (*Florisando*, 27).

Desde una perspectiva cristiana, Páez de Ribera niega que Urganda encantara a los personajes amadisianos en el penúltimo capítulo de *Las Sergas* y considera a la dama una «nigromante», con el carácter negativo que esto implica, puesto que la nigromancia estaba vinculada a la magia negra y, de este modo, establece que su magia procede de criaturas diabólicas.²¹ Todo ello confirmaría que Amadís y el resto de personajes montalvianos, que creyeron en el poder de Urganda cometieran pecado, lo que aprovecha para invitar al lector, exactamente al *pastor* o eclesiástico, a que instruya a su pueblo para que no caigan en estas vanas presunciones y propone castigar a adivinos y hechiceros.²²

Ribera termina de refutar el citado hechizo del final de *Las Sergas* y aprovecha este hecho para hablar de la resucitación de los personajes y la promesa del futuro retorno a la vida comparándolo con las resurrecciones de Elías y Moisés. Nuevamente, insiste en que Dios es el único capaz de resucitar de la muerte a los hombres, como hizo con Elías, preservado en el Paraíso, como testigo de la transfiguración de Cristo y con la resurrección de Moisés (sucesos, según Páez de Ribera, ya descritos por santo Tomás de Aquino y san Crisóstomo).²³ Afirma el autor que solo Dios puede resucitar a los muertos y, por ello, no es católico atribuir a una persona (en este caso, Urganda) esta potestad omnipotente y añade que sólo se pueden conocer los poderes del Altísimo a partir de la revelación divina y no por entendimiento o conocimiento como ocurre con Urganda. Al proponer un castigo para los que creen en la magia y para los que se sirven de ella podemos pensar que el autor se refiere a Amadís y a Esplandián, ya que fueron los héroes principales auxiliados por Urganda, entre otros. Y, por ello, Páez de Ribera escoge para protagonizar su libro a otro personaje que estuviera libre de este defecto.

La anterior discusión sirve de preámbulo para exponer otra razón por la que «el emperador Esplandián e su padre e madre e hermanos no pudieron por arte de encantamiento ser preservados de la natural muerte» (*Florisando*, 27-28). En este caso, sigue la interpretación cristiana del santo Aquino sobre la concepción platónica de las ánimas —en la primera parte, cuestión XCVII, artículos I y II de la *Summa*—. En la *Suma teológica* se aborda el tema del estado del primer hombre y la conservación del individuo y de la especie:

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis. Mortale enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis. Praeterea, corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut dicitur in X Metaphys. Sed eorum quae differunt genere, non est transmutatio in invicem. (Corpus Thomisticum, en línea, parte I, cuestión CXVII, art. 1-2)

Páez expone que, aunque el hombre fue creado (a imagen y semejanza de Dios) como inmortal, con un alma y cuerpo defendido de su corrupción, por el pecado de Adán (que incumplió el precepto divino) el hombre fue castigado con la mortalidad de su cuerpo y dejó de estar sujeto al alma. Por lo tanto, el cuerpo humano dejó de estar protegido de la alteración que impedía la muerte. Pone término a su argumentación cristiana afirmando que no se puede hablar de la preservación de la muerte de ningún hombre porque esto supone oponerse a *Las Sagradas Escrituras* y a los Santos Padres. Páez de Ribera continúa su alegato contra la magia presente en

21. En *Florisando* hallamos referencias a la alquimia, pues asistimos a un episodio esotérico en el que una hechicera realiza transmutaciones de la materia.

22. Sobre el esfuerzo de cristianizar a Urganda por parte de Montalvo frente a la demonización de este personaje por obra de Páez, véase Izquierdo Andreu (2017: 173).

23. Es significativo que no mencione la resurrección de Lázaro, *Juan* (11:11-44).

los libros amadisianos en el capítulo preliminar donde expone «la intención del rey Amadís e de aquellos reyes e emperador que confiavan de aquellos encantamientos» y describe lo que es necesario para que un hechizo surta efecto en el encantado. Es lo que llama *prencantación* y que define como «maravillosa oración admiranda explicada con afeción en susidio del encantado» (*Florisando*, 28).

Es curioso que, según el proemio, para conseguir que un hechizo sea eficaz es necesario que el que desea ser encantado y el encantador confíen en el encantamiento y sus efectos. El autor pone como ejemplo el caso descrito por el filósofo Abusamar, o Albumasar,²⁴ que narró que la interpretación del pasado de las estrellas servía para predecir el futuro y según la posición de los astros se realizaban determinados ritos y peticiones que podían llegar a cumplirse.

También cuenta el caso de Almansor que narra la influencia de las estrellas en los enfermos de «gota coral o pasión lunática»,²⁵ que se curaban diciendo el nombre de los tres reyes magos en el oído del enfermo y escribiendo una frase para espantar el mal. Apoyándose en san Mateo explica el autor que la fe es la salvación, al igual que la confianza del enfermo sana al hombre. Por este motivo, Amadís y los suyos condenaron sus almas al creer en los hechizos y en el poder de Urganda.²⁶

Páez sustituye en *Florisando* lo mágico por lo milagroso,²⁷ el autor cree en el poder sanador de las reliquias u objetos religiosos,²⁸ así interpreta lo mágico de *Amadís* y de *Las Sergas* como demoníaco. Se trata de una lectura coherente, según su perspectiva cristiana, que pone de relieve que todos los detalles anteriormente expuestos son los *errores* de los libros de Rodríguez de Montalvo que él se propuso corregir.

Ofrece, casi a modo de resumen, cinco argumentos que demuestran que la magia no fue la causante del acontecimiento final de *Las Sergas*: porque la creencia en la magia va contra la fe cristiana; porque el hombre está sujeto a la muerte; porque sólo Dios puede resucitar o hacer que el hombre viva más tiempo (como es el caso del santo Amaro que vivió más de cien años);²⁹ por razones fisiológicas (que analizamos a continuación) y por el orden natural de la vida.

Añade razones médicas que demuestran que los personajes de *Amadís* y sus familiares no pudieron ser encantados como narra Montalvo y niega que se pueda vivir doscientos años sin comer ni beber porque el húmedo radical se extinguiría y el hombre moriría. Las teorías del húmedo radical forman parte del plano preternatural y sobrenaturales y se siguen conociendo años más tarde, curiosamente encontramos esta alusión en el *Quijote*; concretamente, en el cap. XLVII se describe el momento en el que un médico le dice a Sancho Panza que cuide sus excesos porque

24. Se trata del filósofo Ja'far ibn Muḥammad Abū Ma'shar al-Balkhī (787-886), su obra *Kitāb al-bārī' fī ahkām an-nujūm* (el *Libro completo acerca de la determinación de las estrellas* es una traducción que fue encargada por Alfonso X). Conservamos una traducción latina *De Judiciis Astrorum* de 1485.

25. «gota coral en griego es epilepsia» según Antonio de Nebrija (1951, reimp. 1989).

26. En contraposición, afirma que Sócrates consideró que los hechizos engañaban las ánimas humanas y, por otra parte, recoge la opinión de Homero que dijo que debían aprovecharse los encantamientos para ayudar a los enfermos, como también anota Pietro de Evano, esto es Pietro d'Abano, se conservan traducciones latinas del siglo XVI: *Conciliator differentiarum philosophorum [et] medicorum in primis doctoris omni disciplinarum genere eminentissimi Petri de Abano Patavini [...]* (Pietro d'Abano 1520: fols. 207-208).

27. Páez de Ribera expone el aspecto provechoso de los encantamientos, como son los amuletos, siempre que se extraiga el elemento mágico y se sustituya por elementos milagrosos como palabras evangélicas.

28. Sobre el episodio milagroso y, concretamente, el poder sanador del brazo de san Silvestre, véase Bueno Serrano (2009: 33-57), García Ruiz (2012: 155-170) e Izquierdo Andreu (2017: 172-173). En cuanto a los episodios mágicos y milagrosos en *Florisando*, puede consultarse García Ruiz (2016: 201-215).

29. Sobre la vida de San Amaro (Alvar Ezquerro y Lucía Megías, 2002: 145), cabe destacar que el santo tiene revelaciones divinas en sus sueños (La Vorágine, 2007: 227-240).

por esta causa muere el húmedo radical: «el que mucho bebe mata y consume el húmedo radical, donde consiste la vida» (Cervantes, ed. Sevilla Arroyo, 2004, cap. XLVII «Donde se prosigue cómo se portaba Sancho Panza en su gobierno», 1016). La alusión al calor natural del húmedo radical la hallamos en autores que cita anteriormente: Rasis, «prim. continentis», cap. 5 y Aristóteles en *Problemas*, sección XXXVII. Estas referencias al húmedo radical también se hallan en numerosas obras como *Libro del ascenso y descenso del entendimiento* de Ramón Llull, Distinción III, o en la obra de Antonio de Guevara.³⁰

Páez parte de la concepción tomista de la estructura del organismo moral por la que, según el autor, las potencias vitales se dividen en inorgánicas o espirituales u orgánicas. Dentro de la primera clase encontramos las nutritivas (que, a su vez, se dividen en: atractiva, retentiva, digestiva y expulsiva), las aumentativas y las generativas. En el segundo bloque, las potencias vitales orgánicas pueden ser: vegetativas y sensitivas. Esta argumentación teórica sirve a Páez de Ribera para argüir que, aunque existen medios para dilatar la vida con medicinas e hierbas (según la disposición del cuerpo y las potencias, teoría descrita por santo Tomás)³¹ o por la influencia de los astros, esta prolongación no puede exceder el término mortal. Por tanto, los personajes de *Las Sergas* no pudieron superar por arte mágica los términos de la vida humana y rechaza con total rotundidad lo expuesto en el penúltimo capítulo de *Las Sergas*.

A continuación, trata de demostrar cómo es imposible hacer invisible el palacio y el alcázar, como narra Rodríguez de Montalvo. Insiste en que este poder sólo lo tiene Dios y, aunque es consciente de que la narración es ficticia, censura el episodio de Montalvo como cosa «rediculousa e fabulosa es digna de reprehensión» (*Florisando*, 30). Descarta la posibilidad de la invisibilidad, pero menciona al filósofo Alberto Magno y su obra *Libro de los minerales* donde se afirma que hay hierbas que hacen parecer a los hombres invisibles.³² Sin embargo, declara que no se puede conseguir dicha invisibilidad mediante hechizos. Todos estos razonamientos conducen a pensar que Páez de Ribera realizó una especie de investigación recopilando teorías contra la magia narrada por Rodríguez de Montalvo y que en su estudio halló una justificación menos herética para explicar la invisibilidad. Con todo ello, Páez de Ribera intenta aclarar de forma racional diversos hechos que se atribuían a los hechizos en *Amadís* y *Las Sergas*. Esta tarea de desacreditación de la magia que realiza Páez de Ribera a partir de las teorías procedentes de di-

30. «El filósofo, cap. 2 *De generatione* en la que expone que “toda la vida del hombre racional consiste en la perfección del húmedo radical, y en la conservación del calor natural, por cuya razón, y causa, no por más nos pide naturaleza el comer, sino para conservar aquel, y no por más nos pide también el beber, sino para conservar aquel humor”» (Guevara, 1782: IX «De cómo el hijo de Dios no reusó el beber la hiel y vinagre aunque sabía que le había de matar», 373). Ofrecemos nuestra transcripción del texto. Páez prosigue su disertación demostrando una gran erudición al escribir: «E si así fuesse que los tales hombres por encantamientos estoviessen defensados secarse ían, que el calor natural vivificante no ternía su obra e la de la naturaleza se perturbasse, e la virtud apetitiva e atractiva digestiva e espuesiva fuessen senstradas e sin sus ocupaciones por largos tiempos, lo cual no solamente no es possible ser hecho, mas aun explicarse e dezirse repugna a nuestra santa fe» (*Florisando*, 30).

31. Sobre la virtud «apetitiva» Santo Tomás parte del libro III, *De ánima* de Aristóteles (Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, parte I, cuestión 77, artículo 1, en *Corpus Thomisticum*). Estudios actuales, como la investigación de Domingo Basso, tienden a incidir en rasgos de la filosofía tomista, el mencionado esquema sobre las potencias humanas «en sus líneas esenciales ha sido corroborado por las ciencias psicológicas antiguas y modernas, aunque probablemente algunos puntos se deberían corregir y completar» (Domingo Basso, 2012: 141-148, cit. en 146).

32. En cap. XI titulado «De la virtud de ciertas piedras» de *Los admirables y maravillosos secretos de la naturaleza* (Alberto Magno, 2002: 106) leemos que: «Para hacerse invisible no se necesita más que una piedra de ofalme, que no se determina por el color, porque tiene muchos. Esta piedra tiene tal virtud, que ofusca y priva por completo de la vista a los que la tienen delante. Constantino la tenía en su mano, y por eso se hizo invisible».

versos autores (Aristóteles, Santo Tomás y Alberto Magno) recuerda a la labor que llevó a cabo fray Lope de Barrientos —por mandato de Juan II— en su obra *Tratado del dormir e despertar e del soñar e de las adivinanças e agüeros e profecía*, en la cual intentó extirpar las creencias en la adivinación, los sueños premonitorios y la fortuna (Barrientos, 1927: 97). Temas que Páez de Ribera retoma en *Florisando*.

Ribera critica a Montalvo y a todos los escritores que incluyen la magia en sus libros cuando dice que «los tales escriptores en tales dezires vanos no devrían gastar sus tiempos» (*Florisando*, 30) y, apoyándose en san Bernardo, afirma que la escritura inútil no sirve para nada.³³ Por otra parte, la atribución de facultades extraordinarias a los humanos es inconcebible para Páez porque sólo Dios puede realizar hechos milagrosos. Los hombres que profesan la verdadera fe son los que llevan a cabo grandes hazañas, aunque también los religiosos (mediante ayunos, rezos y oraciones) pueden lograr esos hechos con la ayuda de Dios y niega la posibilidad de que un hombre pueda ser hechizado y que prolongue la vida más de lo que un ser humano puede vivir.

En el último capítulo del prólogo de *Florisando*, el escritor incide en el hecho de que Urganda no obtenía su poder de Dios ni Éste «permitiesse lo susodicho». Insiste en la idea de que ninguna criatura finita puede llegar al conocimiento infinito que posee Dios. Por lo tanto, Páez considera que: «quedan, señor, reprovados los encantamientos de Urganda e de todos los otros que tales artes usavan e la opinión de aquellos que los escriven e platican, e la fe de aquellos que los seguían e a ellos se sometían» (*Florisando*, 31).

4. Conclusiones

En conclusión, todo parece apuntar que con los anteriores razonamientos el autor justifica por qué ha suprimido en *Florisando* los personajes de las magas (Melía, la Doncella Encantadora y Urganda) por sus suspectas prácticas demoniacas. Sin embargo, no considera necesario criticar al mago Arcaláus el Encantador, precisamente porque este personaje es descrito como un hechicero malvado en *Amadís* y en *Las Sergas* y, por lo tanto, su figura coadyuva a la demonización de la magia. El autor de *Florisando* tampoco vitupera a Elisabad —personaje descrito por Montalvo como poseedor de ciertos conocimientos mágicos— y, en su caso, decide perpetuar la imagen de este personaje como médico y no como nigromante. Páez de Ribera condena la astromagia hermética, a la magia ritual neoplatónica, la astrología, la hechicería y la magia demoníaca.

En definitiva, el escritor de *Florisando* no emplea con Urganda la técnica del arrepentimiento y la enmienda (como hace en otras ocasiones como, por ejemplo, en el caso de Corisanda para limpiar sus pecados).³⁴ Sin duda, Páez de Ribera consideró preferible eliminar de un plumazo a las magas invocadoras de demonios, pero no sin antes justificarlo al lector detenidamente con los razonamientos explicados.

Por ello, asombra que en el texto propiamente dicho de la obra —ya no en el aparato proemial— hallemos hechiceras en el capítulo VI (García Ruiz, 2009: 873-882), se recurra a la onirromancia, capítulo CCXXIII (Acebrón Ruiz, 1996: 7-30; y García Ruiz, 2016) y a objetos mágicos (Esteban Erlés, 2007: 148-163; y García Ruiz, 2016). Esto conduce a pensar que tal vez el extenso y arduo prólogo actuase, sin quererlo, de freno para los acérrimos seguidores de *Amadís*

33. Puede referirse a san Bernardo de Claraval (1090-1153), doctor de la iglesia y propulsor de la reforma cisterciense. Escribió numerosos sermones, tratados doctrinales y cartas (Migne, 1996, vol. 182 y 183: en línea).

34. Sobre el acto de contrición de Corisanda puede consultarse García Ruiz (2011b, 447-457).

y *Las Sergas*. Con todo, es muy probable que los menos doctos no entendiesen los razonamientos expuestos en el prefacio y no captasen el sentido de los capítulos preliminares. De este modo, la inclusión de los intrincados paratextos y las numerosas digresiones de carácter jurídico y teológico pueden explicar precisamente que *Florisando* no tuviese tanto éxito entre los hombres y mujeres del quinientos.

5. Bibliografía

- ACEBRÓN RUIZ, Julián (1996), «Del artificio narrativo a la digresión sermonaria. Dos singulares lances de los libros V y VI de *Amadís*», *Scriptura*, 11, pp. 7-30.
- ALVAR EZQUERRA, Carlos y José Manuel LUCÍA MEGÍAS (2002), en *Diccionario filológico de Literatura Medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Castalia.
- AMEZCUA RUIZ, José (1972), «La oposición de Montalvo al mundo del *Amadís de Gaula*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXI, pp. 320-337.
- AQUINO, Santo Tomás de (s. f.). *Corpus Thomisticum*, Enrique Alarcón (dir.), Navarra, Universidad de Navarra, s. p. [En línea] <<http://www.corpusthomicum.org/sth1084.html#32082>> [consulta 30/06/2022]
- BASSO, Domingo (2012), «Las potencias y facultades humanas según la antropología tomasiana», *Sapientia*, LXVIII, 231-232, pp. 141-148. [En línea] <<https://core.ac.uk/download/pdf/32622358.pdf>> [consulta 30/06/2022]
- BARRIENTOS, Fray Lope de (1927), *Tractado del caso y fortuna. Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*, Luis G. A. Getino (ed.), Salamanca, Anales Salmantinos.
- BIBLIA SACRA VULGATA (s. f.), Kassel, German Bible Society, [en línea] <<http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata/lesen-im-bibeltext/bibel/text/lesen/stelle/21/10001/19999/ch/b27f5f952897aa784c638265d898db36/>> [consulta 30/06/2022]
- BOGNOLO, Anna (1994-1996), «Gli incanti di Urganda: magia come spettacolo nei *libros de caballerías*», *Studi Ispanici*, pp. 111-128.
- ____ (1998), *La finzione rinnovata: Meraviglioso, corte e avventura nel romanzo cavalleresco del primo Cinquecento spagnolo*, Pisa, Edizioni ETS.
- BUENO SERRANO, Ana Carmen (2009), «La penitencia de Amadís de Gaula en el *Florisando* de Páez de Ribera a la luz del folclore», *Tirant*, 12, pp. 33-57.
- CERVANTES, Miguel de (2004), *Don Quijote de la Mancha*, Florencio Sevilla Arroyo (ed.), Barcelona, Lunwerg Editores.
- CODURAS BRUNA, María (2013), *La antroponimia en los libros de caballerías españoles: el ciclo amadisiano*, [Tesis Doctoral], Zaragoza, Universidad de Zaragoza. <<https://zaguan.unizar.es/record/12557>> [consulta 30/06/2022]
- CUENCA MUÑOZ, Paloma (2002), *Lope de Barrientos. Tractado de la divinança (edición y estudio)*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- CUESTA TORRE, María Luzdivina (2014), «Magos y magia, de las adaptaciones artúricas castellanas a los libros de caballerías», en Eva Lara Alberola y Alberto Montaner Frutos (coords.), *Señales, Portentos y Demonios: la magia en la literatura y la cultura española*, Salamanca, SEMYR, pp. 325-366.
- D'ABANO, Pietro (1520), *Conciliator differentiarum philosophorum [et] medicorum in primis doctoris omni disciplinarum genere eminentissimi Petri de Abano Patavini [...]*, Venecia, por mandato de Lucantonio i Giunta.

- ESTEBAN ERLÉS, Patricia (2007), «Cosas de magia: de armas, anillos y huesos de santo en los primeros libros del ciclo amadisiano», en *Culturas mágicas: magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*, ed. Sergio Callau Gonzalvo, Zaragoza, Prames, pp. 148-163.
- GARCÍA RUIZ, María Aurora (2010), «*Florisando*: ortodoxia cristiana y magia», en *Actas del XIII Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Valladolid, 15 a 19 de septiembre de 2009)*. In memoriam Alan Deyermond, José Manuel Fradejas Rueda, Déborah Dietrick Smithbauer, Demetrio Martín Sanz y M.^a Jesús Díez Garretas (eds.), Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid – Universidad de Valladolid y Asociación Hispánica de Literatura Medieval, vol. I, pp. 873-882.
- ____ (2011a), «El Caballero Fortuna y el Caballero Triste en el *Florisando* (1510)», en *Rumbos del hispanismo en el umbral del cincuentenario de la AIH en Actas del XVII Congreso Internacional de la Asociación Internacional de Hispanistas (Roma, 19-24 de julio de 2010)*. *Estudios de Literatura Medieval. 25 años de la AHLM*, Aviva Garriba (ed.), Roma, Universidad de la Sapienza-Asociación Hispánica de Literatura Medieval, vol. II, pp. 227-237.
- ____ (2011b), «La metamorfosis de Corisanda en el ciclo amadisiano: de *Amadís de Gaula* al *Florisando* otras obras literarias posteriores», en *Actas del XIV Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Murcia, 6 a 10 de septiembre de 2011)*. *Estudios de Literatura Medieval. 25 años de la AHLM*, Antonia Martínez Pérez y Ana Luisa Vaquero Escudero (eds.), Murcia, Universidad de Murcia – Asociación Hispánica de Literatura Medieval, pp. 447-457.
- ____ (2012), «La sabiduría eclesiástica frente a las tentaciones demoníacas en el *Florisando* (1510) de Páez de Ribera», en *De lo humano y lo divino en la literatura medieval: santos, ángeles y demonios*, Juan Paredes (ed.), Granada, Universidad de Granada, pp. 155-170.
- ____ (2016), *Edición crítica y estudio monográfico de Florisando (1510) de Páez de Ribera*, Tesis doctoral, Jaén, Universidad de Jaén.
- GILI GAYA, Samuel (1947), «*Las Sergas de Esplandián* como crítica de la caballería bretona», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 23, pp. 103-111.
- GONZÁLEZ, Eloy R. (1982), «Función de las profecías en el *Amadís de Gaula*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXI, pp. 282-291.
- GUEVARA, Antonio de (1782), *Obras de D. Antonio de Guevara [...] Las siete palabras que Nuestro Redentor Jesucristo dixo en el ara de la cruz. [...]*, Madrid, impreso por Isidoro Hernández Pacheco.
- GUTIÉRREZ TRÁPAGA, Daniel (2017a), «Magas, magia y libros en los primeros nueve libros del ciclo amadisiano», *Tirant*, 20, pp. 37-58.
- ____ (2017b), «Battling Narratives in the *Amadís* Cycle. The case of *Florisando* and *Sergas de Esplandián*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 94, pp. 19-34.
- ____ (2017c), *Rewritings, Sequels and cycle in Sixteenth-Century Castilian Romances of Chivalry: 'Aquella inacabable aventura'*, Madrid, Tamesis.
- IZQUIERDO ANDREU, Almudena (2017), «Moral y doctrina contra la magia en *Florisando*: un estudio a través de su prólogo», *Historias Fingidas*, 5, pp. 167-183.
- ____ (2020), *El prólogo del libro de caballerías: mentalidad y propaganda*, [Tesis Doctoral], Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- LA VORÁGINE, Beato Jacobo de (2007), *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Santorum llaman)*, Madrid – Roma, Universidad Pontificia de Comillas – Institutum Historicum Societatis Iesu, vol. III.

- LARA ALBEROLA, Eva y Alberto MONTANER FRUTOS (2014), «Introducción», en Eva Lara Arberola y Alberto Montaner Frutos (coords.), *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, pp. 627-850.
- MAGNO, Alberto (2002), *Los admirables y maravillosos secretos de la naturaleza*, Barcelona, Índigo.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael (2002), *Fuera de la orden de natura*, Kassel, Reichenberger.
- MIGNE, Jacques-Paul (1996), *Patrología latina*, Ann Arbor & Chadwyck-Healey (cop.), Michigan, University of Michigan Press, vol. 182 y 183. [En línea] <<http://0-pld.chadwyck.co.uk.avalos.ujaen.es/>> [consulta 30/06/2022]
- MONTANER FRUTOS, Alberto (2014), «Sobre el alcance del “ocultismo” renacentista», en Eva Lara Arberola y Alberto Montaner Frutos (coords.), *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, pp. 627-850.
- NASIF, Mónica (1992), «Aproximación al tema de la magia en varios libros de caballerías castellanos con referencia a posibles antecedentes literarios», en *Amadís de Gaula: estudios sobre narrativa caballeresca en la primera mitad del siglo XVI*, Lilia de Orduna (ed.), Kassel, Reichenberger, pp. 137-187.
- NEBRIJA, Antonio de (1951, reimp. 1989), *Vocabulario Latino-español de 1495*, Madrid, reproducción facsímil publicada por la Real Academia Española.
- PTOLOMEO, Claudio (1980), *Tetrabiblos o Quadripartitum*, trad. Demetrio Santos, Madrid, Baringh.
- RICO MANRIQUE, Francisco (1975), «Brujería y literatura», *Brujología*, Madrid, Seminarios y Ediciones, pp. 97-117.
- RIBERA, Páez de (2018), *Florisando*, María Aurora García Ruiz (ed.), Jaén – Alcalá de Henares, Universidad de Jaén – Universidad de Alcalá de Henares.
- RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garci (2003), *Las Sergas de Esplandián*, Carlos Sainz de la Maza (ed.), Madrid, Castalia.
- RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garci (2004-2005), *Amadís de Gaula*, Juan Manuel Cacho Blecua (ed.), Madrid, Cátedra, 2 vols.
- SALES DASÍ, Emilio José (2002), «Las continuaciones heterodoxas (el *Florisando* [1510] de Páez de Ribera y *Lisuarte de Grecia* [1526] de Juan Díaz) y ortodoxas (el *Lisuarte de Grecia* (1514) y *Amadís de Grecia* (1530) de Feliciano de Silva) del *Amadís de Gaula*», *Edad de oro*, 21, pp. 117-152.