



PROGETTO
MAMBRINO

HISTORIAS FINGIDAS



Moral y doctrina contra la magia en el *Florisando*: un estudio a través de su prólogo

Almudena Izquierdo Andreu
(Universidad Complutense de Madrid)*

Abstract

El libro de caballerías *Florisando* (1510) destaca por los fuertes tintes religiosos y doctrinales que su autor, Páez de Ribera, vertió a lo largo de la obra. Este artículo pretende, por un lado, analizar la censura de la magia y de los elementos maravillosos presentes en el prólogo frente a la ortodoxia católica y como remanente literario del género del sermón. Por otro lado, se estudia la figura del caballero que oscila desde el *miles christi*, defensor de los valores cristianos, y que concilia los entrenamientos militares y la formación letrada.

Palabras clave: *Florisando*, Páez de Ribera, prólogo, magia, religión.

The chivalric romance *Florisando* (1510) is notable for the strong religious and doctrinal emphases that its author, Páez de Ribera, expresses throughout his book. On the one hand, this article aims to analyze the censure of elements of magic and sorcery in the prologue in the context of Catholic orthodoxy as a literary residue of the genre of the sermon. On the other hand, the figure of the knight is studied ranging from the *miles christi*, defender of Christian values, to the reconciliation of military and scholarly training.

Keywords: *Florisando*, Páez de Ribera, prologue, magic, religion.



La ficción caballeresca castellana tiene en los últimos años del siglo XV un resurgimiento dorado. Este universo ideal proveniente de la materia artúrica encuentra con la refundición de *Amadís de Gaula*, escrita por Garci Rodríguez de Montalvo, regidor de la villa de Medina del Campo, un modelo de escritura y de historia que encandilaba a los lectores. De esta forma, las historias fingidas de Montalvo hacían florecer el ensueño andante en numerosos lectores, a lo que se suma el éxito que cosechaban diferentes reformulaciones artúricas, como el *Baladro*, el *Tristán* o el *Lanzarote del Lago*, presentes incluso en el biblioteca de Isabel la Católica (Michael, 1989). Ahora bien, tras este estallido de literatura de ficción, en 1510 un

* Este artículo se ha realizado gracias a una ayuda FPU (ref. FPU14/03593), otorgada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Asimismo, se integra dentro del proyecto I+D «BETA: Bibliografía Española de Textos Antiguos (II)» (ref. FFI2015-69371-P), dirigido por el profesor Ángel Gómez Moreno; también se vincula con los objetivos del grupo de investigación «Sociedad y literatura hispánicas entre la Edad Media y el Renacimiento» (ref. 941032) de la Universidad Complutense de Madrid. Una primera versión del trabajo se presentó en el *XXV Colloquium of Medieval Hispanic Research Seminar* de la Queen Mary University of London. Agradezco a las profesoras Rosa Vidal y María Morrás sus apuntes y recomendaciones hechas en las fases previas del escrito.

desconocido Páez de Ribera saca de las prensas salmantinas de Juan de Porras una extraña y curiosa continuación de *Amadís de Gaula*, el *Florisando*, sexto libro de esta familia caballeresca que presume continuar las aventuras en el punto, más o menos exacto, donde Montalvo abandonó a sus personajes.

Si nos retrotraemos al último libro compuesto por el regidor de Medina, las *Sergas de Esplandián*, podemos leer en el desenlace que los principales personajes, como Amadís, Esplandián, Oriana y hasta Carmela, caen en un profundo sueño que los preservará de la muerte gracias a las artes de Urganda, de forma que Montalvo roza la heterodoxia más censurable desde el punto de vista de la Iglesia. Después de todas las aventuras vividas, el regidor medinés no se atreve a matar a sus personajes, y prefiere elegir un final más dulce, de modo que siempre quede una ventana abierta para que Amadís y el resto de caracteres vuelvan a vivir diferentes aventuras. Frente a este final, las intenciones de Páez de Ribera abogan por mantener las distancias entre su obra y las ideas del regidor medinés, de manera que el *Florisando* se opone al *Amadís* en cuanto a sus decisiones respecto a la magia y los hechizos. Si bien es cierto que ya las *Sergas del Esplandián* habrían solucionado la problemática de la magia, los encantamientos y la figura de Urganda mediante su cristianización, además de la propia conversión del propio Esplandián en un *miles Christi* al servicio de la fe católica (Mérida Jiménez, 2002; 2013), Páez de Ribera da un paso más. Aunque las *Sergas* consiguen que la evolución y el desarrollo de la historia quede encuadrada dentro de los parámetros modernos de la mentalidad del reinado de los Reyes Católicos (Rodríguez Velasco, 1991; González González, 2009, 177-187), Páez de Ribera no considera suficiente esta solución y arremete contra las decisiones de Montalvo en lo que a la magia se refiere. El autor proyecta un libro de caballerías novedoso, pero por razones contrarias a las habituales. Lejos de las aventuras rocambolescas que pronto comenzará a idear Feliciano de Silva, Páez de Ribera escribe una historia fingida con tintes didácticos y religiosos que pretende que el libro de caballerías tome unos derroteros completamente diferentes en cuanto al diseño del género (Sales Dasí, 1996; 1998, 139; 2001).

Huelga decir que estas características ya se han subrayado por la crítica que ha estudiado el libro desde los inicios y que, como en su mayoría ha señalado, la obra contendría cierto punto sermionario, es decir, una intención puramente doctrinal con el objetivo certero de exponer un modelo de comportamiento cristiano del caballero que desbrozará a lo largo de estas páginas¹. Ahora bien, este trabajo pretende mostrar que las ideas de Páez de Ribera responden al propio ambiente cultural de la época, atendiendo especialmente al tratamiento que recibe el elemento mágico y al dibujo que se traza del caballero centrado en el servicio a la religión. A pesar de proyectar una silueta escolástica, clerical y letrada (Sales Dasí, 1996; Ramos Grados, 2001; García Ruiz, 2013), Páez de Ribera es un hombre de su tiempo, y responde a una idiosincrasia que va desde la ortodoxia religiosa, reflejada en la visión de la magia,

¹ Este modelo está presente desde el trabajo inicial de Chevalier (1958), los estudios de Sales Dasí (1996; 1998; 2001; 2002), Ramos Grados (2001), Calef (2012) hasta los más novedosos de García Ruiz (2010a; 2010b; 2011a; 2011b, 2012, 2013), autora a su vez de la edición crítica del libro a la que ha dedicado su tesis doctoral (2015). También son interesantes Acebrón (1996; 2004, 188-193), Esteban Arlés (2007a) y Bueno Serrano (2009).

hasta perfilar los primeros pasos desde el caballero medieval hacia la figura del cortesano. Este tejido cultural se extrae de diversas referencias en el prólogo, objeto de nuestro estudio, y se deduce también del cuerpo de la obra, ya que se harán menciones para rematar las ideas aquí volcadas.

El extenso paratexto que abre el *Florisando* enmarca el libro con el escudo de los Reyes Católicos a modo de portada, un mecanismo que habría utilizado Páez de Ribera para declarar, a primera vista, su filiación con la monarquía y sus ideales de conquista y expansión de la fe cristiana, misma misión que mueve los intereses del caballero Florisando². Sin embargo, en el prólogo se descubre que la obra está dedicada al noble Juan de la Cerda, duque de Medinaceli, conde del Puerto de Santa María y señor de las Villas de Cogolludo y Deza. Es miembro, por tanto, de la poderosa familia de los Mendoza castellanos y una de las más relevantes dentro del panorama político de los siglos XV y XVI³. El autor trazaría un prefacio en apariencia tradicional, con los tópicos prologales habituales como la falsa traducción o el manuscrito encontrado (Marín Pina, 2011, 71-82; Sarmati, 2004, Bognolo, 1997); en este caso, Páez de Ribera puntualiza que lo tradujo del italiano después de que el sabio Firalites lo encontrara en la biblioteca de Petrarca.

Páez de Ribera completa su prólogo con seis secciones dedicadas a la reprobación de la magia, la hechicería y los encantamientos, de modo que los rasgos distintivos del *Florisando* se dejan sentir desde el prólogo (Sales Dasí, 1996, 141-147). Para ello, se apoya en una redacción a todas luces sermonaria y didáctica; pero además, sus argumentaciones no distan demasiado de la idea que por esos años se tenía sobre el elemento mágico. Hay que tener en cuenta que desde el siglo XV, todo lo relacionado con la magia, la astrología o las profecías estaba teñido por un aura infernal⁴. Existiría un profundo rechazo por los libros sobre astrología y la lectura del porvenir en las estrellas que, ya en los comienzos de la Edad Media eran censurados por los padres de la Iglesia (Vicente García, 2006). No en vano, fuera de la división tradicional del cielo en esferas, la consideración de la influencia de los astros en el destino del hombre rayaba la herejía. La presencia de astrólogos, hechiceros y acontecimientos maravillosos había sido habitual en los textos de Alfonso X, a lo que se suma el interés que estos temas suscitaron en su corte del siglo XIII. Sin embargo, muchos de ellos habrían pasado a considerarse, incluso, heréticos en las medianías del Cuatrocientos (Poggi, 1977; Garrosa Resina, 1987, 155-214; Vicente García, 2006).

A finales de siglo, la astrología judicial desaparece progresivamente; se abandonan las predicciones crípticas a favor de su cristianización íntegra y su uso

² El escudo solo aparece en la edición de 1510; en la reedición sevillana de 1526 desaparece completamente. Cito el texto por medio de la edición príncipe conservada en la British Library de Londres, signatura C.20.e.34., salvo el pasaje editado (Sales Dasí, 2001, 30), pero utilizo las normas de edición de los libros de caballería de la Colección de Rocinante del Centro de Estudios Cervantinos.

³ Se puede leer una pequeña semblanza biográfica en Valdés Ozores (2009-2012).

⁴ Aunque han corrido ríos de tinta sobre el tema de la magia medieval, su relación con los albores de la ciencia y su censura, alguna bibliografía básica serían Kieckhefer (1990), Eamon (1983), Garrosa Resina (1987), Federici Vescovini (2008), Pedrosa (2000, 7-29), Caro Baroja (1990), Shumaker (1989) y Zambelli (2007). Para el contexto europeo sobre la magia y la brujería medieval, vale la pena Cameron (2013). Para el libro de caballerías se puede consultar Cuesta Torre (2014) y Duce García (2008).

exclusivo como astrología natural o astronomía. En este entorno nace el *dezir* alegórico como los escritos del Cartujano, más conservador, o el inocente influjo planetario por la división en esferas que plasma Juan de Mena en su *Laberinto de Fortuna*. Toda la astrología que no se cristianizó, poco tardó en estar bajo sospecha de ser un arte practicada por judíos y musulmanes, y atentar contra la ortodoxia católica (Kieckhefer, 1990, 176-187; Vicente García, 2006). Ya Montalvo habría iniciado el juego cristianizando a Urganda, pero Páez de Ribera no se conforma con las soluciones del medinés y decide dar un tratamiento más duro a la maga en sus páginas. Resultan llamativas sus reflexiones prologales sobre las propiedades naturales de los cuerpos celestes y cómo cristianiza los fenómenos físicos:

Puesto que algunas cosas ayan que hagan a los hombres parecer invisibles, según que el Alberto Magno filósofo singularíssimo quiere e trae hablando de las virtudes de las yervas e planetas e animales en el libro de los minerales. Pero esto sería propiedad específica oculta e secreta dada por virtud de los cuerpos sobre celestes, algún cuerpo inferior, como es del amber tener propiedad de atraer la paja, e del adamante atraer el fierro e no por encantaciones según dicho es (*Florisando*, a6r).

Las profecías ocultas, es decir, las visiones que una persona tiene durante sueños, también caen bajo la sospecha de la sombra diabólica como avisa el monje Anselmo a la princesa de Cantaria después de que ella sueñe con la muerte de Florisando (Acebrón, 1996; 2004, 188-193). El diablo se esconde tras cualquier gesto que no pase el filtro moral. La magia cierra este triángulo maléfico con la marginalidad de la conocida como magia negra, esa caterva de pócimas, ungüentos o hechizos, frente a la magia blanca más cercana a la ciencia que hoy conocemos, ejemplificado en el pasaje anterior del prólogo (Garrosa Resina, 1987, 549-574; Vian Herrero, 1990, 49-61; Caro Baroja, 1990; Zambelli, 2007; Federici Vescovini, 2008). Páez de Ribera recalca en la historia que numerosos de los instrumentos usados están movidos por la fuerza mecánica y la industria, de manera que los encantamientos y los elementos mágicos que acompañaban a los caballeros en sus aventuras se sustituyen por soluciones de tipo técnico (Esteban Erlés, 2007; Río Nogueras, 2010; Eamon, 1983, 171-212). Previamente en el prólogo, por medio de este juego con las fuerzas ocultas, Páez de Ribera avisa cómo los demonios pueden alcanzar a saber nuestro porvenir, para lo que se apoya en autoridades como San Agustín, Santo Tomás y Aristóteles.

Los cuales [los demonios] según el mismo sant Agostín dize en el mismo libro hablando, si pueden saber las cosas por venir, dize que de una de ciertas maneras que el allí pueden los d[e]monios dezir las cosas por venir. No porque ellos lo alcançen a saber lo que es futuro, pero porque lo alcançan a conocer por algunas conjeturas. Lo primero porque ellos fueron criados de muy sutil materia más que nosotros, e por esto más sotilmente consideran las cosas. Lo segundo por razón de la antigüedad suya por la cual muchas cosas saben e alcançan por experiencia que nosotros por la brevedad de nuestros días no podemos saber. E por esto e por la grandíssima subtilidad de su materia e criación no solamente dizen muchas cosas de las futuras, pero hacen e dan señales, lo cual porque los hombres no lo pueden así hazer (*Florisando*, a3r).

Los demonios, al igual que los hombres, únicamente aspiran a obtener alguna certeza del futuro, sirviéndose de causas o efectos que les den ciertas pistas para atisbar algún retazo del porvenir posterior; pero no existe una certeza segura, simplemente se aguarda poder entrever alguna línea incierta sobre el destino de cada uno. La capacidad de los demonios por conocer ese futuro incierto no camina sola, sino que es solo uno de los medios para alcanzar ese conocimiento sobre el destino ya que, por otro lado, se pueden hallar métodos como la astrología, cuyo uso supone una caída en la fosa del pecado. Ello se debe a que el estamento eclesiástico rechaza la oniromancia y aventura que todo pronóstico de los demonios es mentiroso puesto que el conocimiento no procede directamente de Dios (Acebrón, 1996).

Mas empero para comunicar los tales efectos son ayudados. Los demonios por la largueza e diuturnidad de su tiempo e vida, e por la revelación de los espíritus superiores. E aunque así sea, que los demonios algunas cosas por venir conozcan, 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 (*Florisando*, a3v).

Hasta cierto punto, estos elementos no son nuevos. Unos años atrás, el personaje de Merlín también censuraba abiertamente a los astrólogos por fiarse del porvenir leído en las estrellas en el *Baladro*, mientras que él confiaba en las profecías que veía gracias al poder divino (Hernández, 1999; Casais, s.a.). El mago se desliga del saber de los astros, de forma que la profecía teológica sigue su curso natural sin intervención de elementos externos, o sea, se confía en la profecía facilitada por medio de la intervención divina, y no mediante la lectura de las estrellas mediante los astrólogos. Los intentos de Páez de Ribera por cristianizar la disciplina no son un movimiento aislado: el autor se circunscribe a la ideología religiosa y, por ende, cultural de los primeros albores de la España moderna que condenaba libros de astrología habituales en tiempos del rey Sabio (Garrosa Resina, 1987; Vicente García, 2006). Páez de Ribera no ha hecho sino apoyar un movimiento mencionado unas líneas antes: la condena a la astrología judiciaria a favor de la astrología natural o astronomía, lo que provoca la eliminación de la profecía críptica (Vicente García, 2006).

A Páez de Ribera le llama la atención la magia, la astrología y la posibilidad de que los demonios sean capaces de conocer el porvenir, pero repele estas ideas rápidamente y argumenta que las posibles clarividencias no son motivo para dejarse envolver por la nigromancia ni de solicitar ninguno de sus servicios que lindaría la idolatría. Según Gómez Redondo (2012, 1820), el autor echa mano de un manojo de argumentos más lógicos que religiosos para subrayar los errores de Montalvo a la hora de otorgar valor a las artes mágicas. Desde su punto de vista, toda predicción sobre vaticinios futuros se enreda fuertemente con las artes diabólicas.

Puede parecer extraño que Páez de Ribera haya decidido comenzar su prefacio por temas demoniacos o astrológicos, pero no es más que el primer paso que le encamina al tema de la magia y la hechicería, la que es sin duda su obsesión, especialmente desde que Urganda encantó al final de las *Sergas del Esplandián* a los personajes: así lo hace saber en ese «Capítulo en que se reprueban los encantamientos» (*Florisando*, a4v). En su comienzo, la reprobación del autor parece que se

basa en la negación de la muerte y en el uso que hace Urganda de la magia y los encantamientos, como proclama el título. Pero la razón es más profunda y da sentido completo a la primera sección del prólogo:

[...] porque repugna el primer 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 spiritual, conviene a saber, los ángeles ni los demonios, ni ánima alguna racional; de donde se infiere que los nigrománticos y sortilegios y cualesquier que usan de arte mágica quitan la honra y la fe a Dios y atribúenla a las criaturas, assí como hizo el rey Amadís y los otros, en la respuesta que dio a Urganda, como lo pone en el mismo capítulo, por lo cual los tales incurrieron en pecado de infidelidad y de idolatría. E así digo que con mucha vigilancia debe considerar el buen pastor y diligentemente adquirir, instruyendo el pueblo como no aya las tales vanidades, y castigar los tales divinadores y encantadores, inquiriendo aquéllos que buscan las artes mágicas para los castigar, porque no incurran en tan abominable pecado mortal contra el primero mandamiento de Dios, porque las tales cosas son supersticiosas (cit. en Sales Dasí, 2001, 30).

En primer lugar, Páez de Ribera rechaza cualquier tipo de confianza en las artes mágicas, sobre todo a los magos, pues con sus actos no hacen sino deshonorar a Dios. Tras ello, se centra en los actos de Amadís y Urganda, quienes habrían caído en el pecado de la infidelidad y la idolatría por cometer estos actos mágicos al final de las *Sergas*. La verdadera denuncia, por tanto, es la confianza que el rey Amadís volcó en Urganda y en sus poderes mágicos (*Esplandián*), ya que, como el autor advierte al comienzo del fragmento, la confianza plena solo debe estar en el saber y en las posibilidades de Dios frente a la capacidad de los humanos o de los demonios de conocer el futuro. Urganda ha ido más allá porque la capacidad para dar o quitar la vida pertenece únicamente a la divinidad, y ella ha intentado hacer uso de los poderes reservados para ese puesto. El problema es que Amadís confió ciegamente en ella, lo que acarrea que el caballero sea responsable también por lo sucedido:

[...] así que por lo dicho parece que para que la encantación pueda aver lugar, requiérese que el tal encantador confíe del encantamiento por la obra que tiene la confiança en la producción del effeto, e teniendo tal confiança, estos rey[e]s e emperador en las obras de Urganda quitavan la fe a Dios, e por aquí se dañavan no solamente las honras más las almas (*Florisando*, a5v).

Sin embargo, según sus declaraciones, Páez de Ribera pone el foco en las hechicerías de Urganda, que no habrían sido tales, sino un castigo divino a unos reyes que se desviaron del camino recto al no condenar este tipo de sortilegios (Gómez Redondo, 2012, 1819). La magia no existe para Páez de Ribera, es un reflejo del poder divino disfrazado de castigo; la gran ironía es que el autor tampoco renuncia completamente al elemento mágico, pues este cobra cierto protagonismo en la obra, aunque sea simplemente para censurarla (García Ruiz, 2010). Si bien es cierto que, al final de las *Sergas*, la maga lleva a cabo el hechizo por medio de la gracia divina, el nuevo autor niega esta posibilidad; no ve viable que estos hechizos se hayan producido:

Que así se debe ser repelido e alcançado, porque los tales efectos a solo Dios a quien solamente son atribuidos por su divinal virtud pertenesce hazerlos, e otra humana criatura no

por arte alguna mágica, porque las tales artes a tales efectos tan repugnantes no se estienden. E assí conviene confessar que no es verdad poder ser encantado algún hombre, e que no ay encantación que haga bivar más de lo que la natura tiene limitado a la criatura, e por consiguiente que ninguno desaparece por encantamientos, ni en efecto esta privado del mundo, nin nosotros estar privados de la vista de ellos (*Florisando*, a6r).

E después que el primer padre pecó nos obligó a todos tan generalmente a morir que por ninguna vía podemos de ella huir, e decir que pueden las encantaciones preservar a ninguna criatura de la muerte es falsísimo (a5r).

En estas líneas, Páez de Ribera continúa defendiendo la falsedad de los hechizos, y niega que sea posible que algún encantamiento preserve al hombre de la muerte, pues Dios tiene dispuesta la muerte para todos, de manera que no es posible huir de dicho destino. El autor se muestra molesto por la repercusión que ha creado el hechizo de Urganda y con lo perniciosas que resultan para la fe católica. La confianza que Amadís y los suyos han volcado en la sabidora se torna ahora en engaño. Urganda apunta ser más un enviado del demonio que de Dios y su figura se castiga con dureza en el libro: ni siquiera será digna de aparecer en las páginas del *Florisando*. Solamente se dejan ver sus sobrinas, quienes son enviadas por la hechicera para resolver el entuerto (y también fracasan). Pero la lectura puede ir más allá. Bueno Serrano (2009) ha subrayado el aspecto diabólico que adquiere la hechicera, que se suma al proceso de demonización que sufre su magia para relegarse a los márgenes de la moral católica. Urganda queda marcada, como Merlín, por el rasgo demoníaco que ya llevó al consejero de Arturo al infierno ahogado en un mar de baladros⁵. Según Bueno Serrano, la maga tiene una mirada ardiente al final de las *Sergas* que colinda con esa tradición apocalíptica; es más, el propio hechizo responde a una serie de señales coincidentes con la alegoría del Apocalipsis y del fin del mundo, como la destrucción de diversos lugares o el estallido de las siete trompetas (2009, 48-49).

Aunque Montalvo se esforzó por cristianizar el personaje de Urganda en su refundición del *Amadís de Gaula* y en las *Sergas de Esplandián*, Páez de Ribera amonesta el proceder de la sabidora desde su prólogo. El autor del *Florisando* antes que acabar con Urganda prefiere arrinconarla, de modo que apenas aparezca en la obra, para crear así su nuevo universo caballeresco encorsetado con ataduras ortodoxas (Sales Dasí, 1998; Ramos Grados, 2001, 7-9). El desprecio a Urganda se refleja mediante su omisión en la historia, más que por destrucción directa, de forma que la desaparición de la maga es la consecuencia más evidente para exponer el rechazo del autor del *Florisando* por el personaje y sus ocupaciones mágicas (Sales Dasí, 1998, 141; 2002). No en vano, la lucha de Páez de Ribera se centra en los hechizos que Urganda ha sembrado por las páginas amadisianas. El autor realiza un cambio profundo en la naturaleza de estas artes mágicas para convertirlas en un elemento completamente diferente: los encantamientos son sustituido por la milagrería⁶. La resurrección de

⁵ Avalor-Arce (1989) ya fue quien igualó la figura de Urganda a Merlín a lo largo de toda la trama de *Amadís de Gaula*.

⁶ Esta misma sustitución de la magia por la milagrería, o los objetos mágicos por las reliquias ya la remarca García Ruiz (2010) y señala la ironía de la situación, pues los milagros acaban por ser una

Amadís y los suyos, anunciado ya en el prólogo, se produce tras el combate entre las malas artes con la fuerza de las oraciones recitadas continuamente por los monjes, a lo que se suma el uso de la reliquia del brazo de San Silvestre.

E como Dios o por sus pecados los quiso castigar en esto, o por las culpas e excessos de sus pueblos, tuvo por bien punirlos como se muestra en el Capítulo cli de esta obra que Dios pune e castiga temporalmente a unos por otros en esta vida. E ansí mismo como este libro hallassen, como aquellos reyes e reinas fueron salidos de aquellas penas e privaciones del siglo presente por las oraciones de sus vasallos e ayunos e sacrificios de muchos clérigos e religiosos e de aquellos monges santos que la ystoria cuenta, e por aquella gran reliquia del bracho de San Silvestre (2r/v).

Los religiosos mascullarán una retahíla de ensalmos, esas oraciones o discursos encaminados a un santo o a una divinidad para obtener una curación mágica, con la presencia de elementos y motivos mágicos, sustituidos aquí por la reliquia de San Silvestre (Pedrosa, 1990, 10). Pero estas plegarias, oraciones y conjuros no son más que esos mecanismos a medio camino entre la religión y la magia, que fueron a la vez censurados y empleados por la Iglesia dando como resultado en esa mixtura antropológica y cultural que roza también la superstición (Pedrosa, 1990, 7-16). A esta peliaguda situación, hay que sumarle el uso del brazo de San Silvestre, que sustituye el poder del elemento mágico con una reliquia capaz de potenciar la curación milagrería de los personajes amadisianos. Estos elementos, como son la reliquia del brazo de San Silvestre y el uso de la milagrería, perfilan la temática religiosa que Páez de Ribera esboza como escenario ideológico en el libro. No en vano, la utilidad de la ficción viene dada por la formación del alma y del espíritu religioso, y antes incluso que el ideal caballeresco, porque el guerrero debe estar sometido a los designios de Dios.

Hay que tener en cuenta que se establece una línea divisoria bastante clara en comparación con los textos montalvianos. Por su parte, el regidor de Medina del Campo encuadra el ambiente interno de la obra a unas circunstancias externas de tinte histórico, lo que conlleva a su vez una remodelación temática. Sin embargo, ello no implica una reacción contra las líneas maestras ya esbozadas, que permiten encauzar sus doctrinas morales y la nueva mentalidad espiritual (Gómez Redondo, 2012, 1818). No obstante, Páez de Ribera se resiste a continuar por el sendero marcado, y se inclina por mantener y persuadir sobre el valor moral del texto:

el *Florisando*, contradiciendo con ello las expectativas sugeridas por su magnífica portada, en la que la figura del caballero andante es sustituida por un motivo heráldico, el escudo de armas del rey Fernando, orlado con el emblema del «Tanto monta», y con una titulación que más parece reclamo publicitario que resumen del contenido alguno [...] cuando en verdad la única preocupación que le asiste a este autor va a ser la de desmontar, con implacable rigor, los principios sobre los que se sostenía este mundo (*ibid.*).

Páez de Ribera tiene que convencer a todos sobre la importancia y la dimensión del mensaje doctrinal y, para ello, se sirve de un estilo sermonario. Esta

corriente cristianizada del elemento maravilloso. Esteban Erlés (2007b) analiza la sustitución de este tipo de talismanes y objetos dotados con poderes sobrenaturales por la consideración demoniaca de la magia, y como se refuerza el prestigio de la religión católica en el siglo XVI.

característica no resulta nueva, pues en ocasiones se ha comentado el estilo sermonario de Páez de Ribera (Chevalier, 1958; Ramos Grados, 2001, 8; García Ruiz, 2010), pero no se ha explicado hasta qué punto este género alcanza cotas verdaderamente importantes en el libro. Incluso es posible que desde el prólogo se arañe una forma relativa de sermón en su planteamiento y defensa de la ideología didáctica y religiosa. En cualquier caso, el sermón sería, más bien, un remanente literario, un sustrato que apuntala el ensayo doctrinal dentro de la obra de Páez de Ribera.

A partir de esta teoría, Páez de Ribera habría establecido un tema sobre el que desarrollar su discurso en el prólogo, bastante más extenso que el del resto del corpus de libros de caballerías. El tópico planteado advertiría sobre el peligro de los encantamientos y las artes mágicas; una seducción demoniaca a evitar a favor de la entrega a Dios y su misión divina. Ello conduce a un segundo tema: la configuración definitiva de ese *miles Christi* al servicio de la misión cristiana, que no se pierde en valores mundanales como sus antecesores y que, por descontado, no confía en el empleo ni de los encantamientos ni de los artilugios mágicos. Aparte de ello, el prólogo advierte que la historia contiene una enseñanza útil no solo para el arte militar, sino también para el ejercicio de los letrados, una figura que disfraza a los clérigos y a los monjes que han ganado un papel tan destacado en la obra. Con esta tríada temática, Páez de Ribera crea una red de intenciones religiosas bastante clara, y por ende, se genera una serie de expectativas diferentes a las que los lectores de la saga amadisiana se habrían acostumbrado con Montalvo (Gómez Redondo, 2012, 1820).

Páez de Ribera adereza su historia por medio de los recuerdos sobre los sucesos de Urganda, el hechizo de Amadís y las futuras aventuras de Florisando, situaciones todas ellas que destilarían una enseñanza moral. Aparte, esta instrucción doctrinal se refuerza por medio de la aparición del milagro de la resurrección, la conversión de los paganos, las luchas de la fe católica o el advenimiento de diversos personajes como el anuncio final de la muerte de Amadís, las críticas misóginas a raíz de la relación de Arquisil con Elisena, o el desenlace de aventuras como la del Caballero de la Fortuna (García Ruiz, 2011a). Este reguero de ejemplos prácticos vivificaría las enseñanzas semiteóricas que se atisbaban tímidamente en el prólogos; de ahí que Gómez Redondo (2012, 1819-1820) considere que el discurso inicial del prólogo funciona como una prolepsis del alegato devoto que ofrece la historia.

Por otro lado, no pasa por alto que el *Florisando* se sitúa en el periodo fernandino, posterior a la muerte de Isabel, de modo que la historia se moldea por medio de la política exterior y religiosa del Rey Católico (Marín Pina, 2011, 120-121). Por sus páginas se pasean monjes y religiosos que expresan un malestar por la idolatría pagana y no dudan en convertir a todo infiel a su paso tras la conquista de los territorios herejes por parte de los caballeros: la religión se exhibe por la fuerza de las armas (Whitenack, 1988, 29-31). El diseño del personaje pagano se moldea como un negativo del caballero cristiano y, en ocasiones, acoge seres como los gigantes, caracterizados por su idolatría y su fiereza (Lucía Megías, 2004). Todo personaje que se niega a pasar por las aguas bautismales queda automáticamente segregado de la sociedad, mientras los monjes protagonizan conversiones en masa entre los recién conquistados para atraerlos a la verdadera fe.

Páez de Ribera ha mostrado un manual o un conjunto de enseñanzas para la creación de un buen caballero; hay que tener en cuenta a quién se dirige el libro: el noble Juan de la Cierva, esqueje de la familia Mendoza. El autor del *Florisando* presenta a un noble, pariente real como aliado del rey Amadís, capaz de guiar al monarca por medio de razones de índole religioso y moral ortodoxo. En palabras de Esteban Erlés: «El sesgo ideológico que impera en España durante la monarquía católica se manifiesta de forma sintomática en la ficción caballerescas que extiende al universo novelesco el mismo tipo de concepción demonizada de las artes mágicas» (2007c, 198). Es por ello que, cuando el apoyo al rey se tambalea en la obra de Páez de Ribera, surgen nobles como Florisando como bastión de defensa de la monarquía.

Páez de Ribera podría estar dando las primeras pinceladas al protocaballero cortesano que había empezado a imperar en el Amadís y en el Esplandián (Cacho Blecua, 1979; Avalor Arce, 1989; Río Nogueras, 1993). Por supuesto, la losa de la religión pesa demasiado para que Florisando se considere la imagen perfecta del caballero que dibujará en unos años Castiglione, para el que todavía quedan varios años, pero sí apunta unas cuestiones previas. Páez de Ribera, por su parte, se obstina en censurar los pasos de armas y los torneos, y llega incluso a prohibir la caballería andante al final del libro, pero no es tan estrecho de miras con el ejercicio militar o la dedicación a las armas del *bellator*:

[...] e algunas vezes en estos libros ley quisiera que todos tomaran de ellos la gentileza del ystorador 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 hazer los diestros para en los autos militares, e esforçados en cometer los peligros[os] casos no pensados de los temerosos trances de las batallas, e fuertes para sostener los peligros de aquellas liberales en cambiar cuando el caso lo pide la trabajosa vida por la gloriosa [...] 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 daban, notavan aquellos encantamientos e effetos de ellos que en la ystoria se pone de donde se causava mucho daño (*Florisando*, 2r).

De este modo, el cristal de la religiosidad varía cuando el ejercicio militar es el protagonista, la ocupación resultaba fundamental en la vida del caballero y la que debe ser su actividad principal. fastos de los torneos como parte del entrenamiento militar, No obstante, Páez de Ribera no cae en melindres jactanciosas al rechazar los fastos de los torneos y las justas caballerescas, ya que se inclina por la vida monacal (Bueno Serrano, 2011, 188). Aun así, Páez de Ribera tampoco desatiende la vertiente letrada de su caballero, según deja constancia desde su prólogo.

Porque según vuestra señoría verá por los capítulos de esta obra, hallará no solamente lo que dicho tengo, pero muchas cosas se ponen que son avisos para el militar exercicio, e otras que determinan sotiles e arduas cuestiones que bien sentirán aquellos letrados que en la presente obra leyeren [...] Todas las cosas que scriptas son, son para nuestra dotrina scriptas, e que esta presente obra puede ser para dotrina e exemplo (2v).

En el prefacio se tantea la importancia que tiene su texto no solo para el hombre de armas sino también para el de letras, que puede obtener una buena formación de su lectura. No en vano, Páez de Ribera se apresura a defender su obra

por el racimo de enseñanzas y *exemplum* que contendría (de nuevo la raíz sapiencial y sermonaria), y que beneficia la formación del lector, sea caballero o letrado (Sales Dasí, 1996; Martín Romero, 2004). Los primeros capítulos de la obra son el espejo práctico de esta plática teórica prologal, dado que Florisando se forma en diversos saberes como la lectura, la gramática y otras lenguas, tal y como aprendió en su día Amadís. El ejercicio militar se fortalece por la actividad cinegética: la caza se convierte en el juego guerrero que mantiene al caballero ocupado en su formación y en su tiempo de descanso (Ramos Grados, 2001, 8; Gómez Redondo, 2012, 1822).

Sin embargo, Páez de Ribera habría superado con creces estos límites al entregarle un valor desmedido al hombre de religión. El letrado y el monje se fusionan y se confunden, lo que prueba la cercanía de esta materia caballerescas a los usos y costumbres del derecho coetáneo, y que se puede remontar a la división medieval de *bellatores*, *oratores* y *laboratores* como apunta García Ruíz (2012), donde el hombre de religión se ocupa también de actividades letradas. La propia educación se pone en manos de un monje que antes habría sido caballero; es más, si se tiene en cuenta que Esplandián también se había formado bajo la supervisión de Elisabad, se puede trazar un recorrido que identifique al monje con el maestro del caballero, y que se puede retrotraer hasta el personaje de don Juan Manuel o el ermitaño de Ramón Llull que aconsejan a los escuderos. Este binomio entre el caballero-aprendiz y el religioso-maestro va más allá, puesto que tanto en Llull, las *Sergas* y el *Florisando* se destaca la filiación que debe tener la caballería a Dios y cómo sus acciones se deben supeditar a la expansión y defensa de la fe; es más, el ermitaño de *El libro de la orden de caballería* había sido previamente caballero, como el monje Anselmo (García Ruíz, 2012). Las letras y la religión viajan de la mano en la enseñanza de las armas como aderezo al alma para la formación de buenos cristianos.

Por otro lado, el autor del *Florisando* se esfuerza en ligar la obra a toda una nebulosa de libros humanistas por medio de su aparición en una ficticia biblioteca de Petrarca, además de por su antecedente ficticio inmediato en lengua italiana, lo que lo encadena lingüísticamente a ese ramillete de libros humanistas del Trecento italiano. Tras el anaquel, se adivinarían las potenciales traducciones de lenguas y obras clásicas ejecutadas por los humanistas, o la reiteración de temas de tipo didáctico con regusto clásico, entre las que se hallaría el original del *Florisando*. Sin desviarnos de la ficción, las supuestas fuentes clásicas de la obra la sitúan en una posición cómoda, y su localización en la biblioteca de Petrarca le otorga un aura de obra útil y digna para su lectura. Sus correcciones en torno a la moral cristiana y el hecho de convertirse en un cúmulo de ejemplos aprovechables para los caballeros han drenado las ideas perniciosas que tradicionalmente se achacaban a las ficciones caballerescas en España e Italia. No en vano, ante esta evolución del tópico de la falsa traducción, Gutiérrez Trápaga (2015, 505) ha dicho:

El vínculo con la biblioteca de Petrarca y el ficticio discípulo Firalites establece una etapa de transmisión intermedia que vincula la obra con el Humanismo y el rescate de textos clásicos. Así, Páez no sólo recurrió al prestigio de una supuesta fuente griega, sino también a la legitimidad de la labor de rescate y traducción de los clásicos por parte del humanismo.

Este uso del tópico legitima al *Florisando* y, por ende, al conjunto del género caballeresco al darle un nuevo enfoque. Páez de Ribera tiene en Petrarca su mejor aliado, pues el poeta italiano también consideraba que el elemento maravilloso distraía al público de sus posibilidades didácticas. El autor del *Florisando* saca al proscenio la caballería cristiana, pero agudiza también la atención en las artes mágicas por medio de la crítica y su eliminación (Gutiérrez Trápaga, 2015, 505).

Finalmente, la formación y espíritu del *Florisando* es el apoyo del noble a su príncipe, a quien debe servir honestamente y con buenos consejos. Florisando es, obviando las distancias, ese guardián palaciego que tiene como misión aconsejar al rey junto con los frailes. Aparte del despliegue de hombre de religión en estas páginas caballerescas, Florisando aconseja al rey Amadís y a toda la familia real, obligado por los principios de servir acordemente a sus señores: avisa de los desvíos de la religión y señala el camino correcto a seguir de acuerdo con la moral católica. Si el *Florisando* es un libro diseñado en ocasiones como un regimiento de príncipes, en tanto las enseñanzas que los monjes vierten a los reyes y los nobles (García Ruíz, 2012, 163), Florisando engazaría con un protocortesano, especialmente en cuanto a consejero de monarcas. No sabemos si Páez de Ribera espera lo mismo de Juan de Cerda, o si avisa al propio noble sobre la necesidad de poseer buenos consejeros, pero tampoco son gratuitas las advertencias del prólogo sobre la utilidad del libro para príncipes y reyes, dado que la trama revela un *exemplum* del tipo de consejeros y caballeros que pintarían una corte orientada al camino de perfección religiosa.

E como muy illustre señor viesse este libro, e en los autos de ellos fallasse más posible que los otros, e en la sentencia más devoto para los contemplativos, e para los rústicos e de poco saber más cathólico; e para los reyes grandes muy provechoso e muy honesto para dueñas e donzellas (a2v).

Por supuesto, todavía quedan unos años para hallar al cortesano personificado en el libro de caballerías; Florisando solo es un ensayo, y está recubierto por una coraza de ortodoxia demasiado rígida. De igual forma, el propio género escrito del libro de caballerías frenaría las intenciones persuasivas sermonarias, y Páez de Ribera fracasa en su intento de dar un giro a las ficciones caballerescas (Sales Dasí, 1998, 137-138). Su obra muere sepultada entre las fantasías caballerescas de Feliciano de Silva y su experimento ficcional tuvo un efecto contrario: el ostracismo al que se vio sometido, pues el *Florisando* no cosechó ningún éxito editorial, ni consiguió encandilar al público.

La mentalidad de Páez de Ribera se obsesiona con la formación espiritual que reciba el mejor soldado de Dios que aconseje al rey según el ideal católico: el consejero será un letrado, mientras que el caballero será el brazo militar que se guíe por los principios de la fe, de manera que su integridad moral también le capacite para advertir al príncipe. La ortodoxia religiosa es el tema central de la obra y la caballería no es más que un juego para el futuro lector, pues los protagonistas casi parecen monjes disfrazados, y los religiosos ocupan papeles de relevancia dentro de la sociedad autorizada por Páez de Ribera (García Ruiz, 2010; 2012). Ellos tienen la razón y conocen la verdadera palabra de Dios, mientras que los paganos o los malos cristianos rozan el fuego infernal. Un mundo caballeresco sin magia, un rey castigado

por Dios por creer en la hechicería y unos clérigos sin tacha moral son los resultados de esta ficción, anunciados ya desde su prólogo.



Bibliografía citada

- Acebrón Ruiz, Julián, «Del artificio narrativo a la digresión sermonaria. Dos singulares lances en los libros V y VI de *Amadís*», *Scriptura* (= *Letradura. Estudios de literatura medieval*), 11 (1996), pp. 7-30.
- , *Sueño y ensueño en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2004.
- Avalle-Arce, Juan Bautista, *Amadis de Gaula: el primitivo y el de Montalvo*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Bognolo, Anna, «Amadís encantado. Scrittori e modelli in tensione alla nascita del genere dei *libros de caballerías*», *Scrittori «contro»: modelli in discussione nelle Letterature Iberiche*, Atti del Convegno dell' Associazione Ispanisti Italiani (Roma, 15-16 marzo 1995), Roma, Bulzoni, 1997, pp. 41-52.
- Bueno Serrano, Ana Carmen, «La penitencia de Amadís de Gaula en el *Florisando* de Páez de Ribera a la luz del folclore», *Tirant. Butlletí informatiu i bibliogràfic de la literatura de cavalleries*, 12 (2009), pp. 33-57.
URL: < <https://ojs.uv.es/index.php/Tirant/article/view/3422> > (cons. 02/09/2016).
- , «El combate individual en los libros de caballería a la luz de sus *motivos*», *Estudios Humanísticos. Filología*, 33 (2011), pp. 171-194.
URL: < <http://revpubli.unileon.es/index.php/EEHHFilologia/article/view/2886> > (cons. 02/09/2016).
- Cabré, Lluís, Renedo, Xavier, «“Et postea aplicetur thema”: format in the preaching of St Vincent Ferrer», *Archivium fratrum praedicatorum*, 66 (1996), pp. 245-256.
- Cacho Blecua, Juan Manuel, *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Madrid, Cupsa, 1979.
- Calef, Paola, «El *Florisando* de Ruy Páez de Ribera en Italia», 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*, ed. Antonia Martínez Pérez y Ana Luisa Vaquero Escudero, Murcia, Universidad de Murcia, Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2011, pp. 243-254.
- Cameron, Euan, «Angels, Demons and Everything in Between: Spiritual Beings in Early Modern Europe», en *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, ed. Clare Copeland & Jan Machielsen, Leiden, Brill, 2013, pp. 17-52.
- Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1990.
- Casais, Alejandro, «El discurso profético ficcional de *El baladro del sabio Merlín* (Burgos, 1498) a partir de la cuestión 171 (IIa, IIae) de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino», *Versión electrónica*, s.v. (s.a.).

- URL: < <http://200.16.86.50/digital/8/conferencias/casais1-1.pdf> > (cons. 13/09/2017)
- Chevalier, Maxime, «Le Roman de chevalerie morigéné. Le *Florisando*», *Bulletin Hispanique*, 60 (1958), pp. 441-449.
- Cuesta Torre, María Luzdivina, «Magos y magia, de las adaptaciones artúricas a los libros de caballerías», en *Señales, portentos y demonios: la magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, coord. Eva Lara y Alberto Montaner, Salamanca, SEMYR, 2014, pp. 325-347.
- Duce García, Jesús, «Magia y maravillas en los libros de caballerías hispánicos», en *«Amadís de Gaula»: quinientos años después. Estudios en homenaje a Juan Manuel Cacho Blecua*, ed. José Manuel Lucía Megías; María Carmen Marín Pina, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2008, pp. 191-200.
- Eamon, William, «Technology as magic in the late middle ages and the Renaissance», *Janus*, 70 (1983), pp. 171-212.
- Esplandián* = Garcí Rodríguez de Montalvo, *Sergas de Esplandián*, ed. Carlos Sainz de la Maza, Madrid, Castalia, 2003.
- Esteban Erlés, Patricia, «Aproximación al estudio de la magia en los primeros libros del ciclo amadisiano», en *De la literatura caballeresca al «Quijote»*, coord. Juan Manuel Cacho Blecua, ed. Ana Carmen Bueno Serrano, Patricia Esteban Erlés y Karla Xiomara Luna Mariscal, Zaragoza, Pressas Universitarias de Zaragoza, 2007a, pp. 185-199.
- , «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, 2007b, pp. 148-163.
- , «La muerte de dos jóvenes herederos: de Juan, príncipe de las Españas, a Perión de Gaula», en *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de la Literatura Medieval (Universidad de León, 20-24 de septiembre de 2005)*, ed. Armando López Castro y Luzdivina Cuesta Torre, León, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 2007c, vol I, pp. 523-532.
- Federici Vescovini, Graziella, *Medioevo magico: la magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino, UTET, 2008.
- Florisando* = Páez de Ribera, *Florisando. El sexto libro del muy esforçado e grande rey amadís de gaula: en q̄ se recuentā los grandes e hazañosos fechos d'l muy valiēte e esforçado cauallero florisando príncipe de cātaria su sobrino fijo del rey don florestā*, Salamanca, Juan de Porras, 1510.
- García Ruiz, M^a Aurora, «*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*, ed. José Manuel Fradejas Rueda, Déborah Dietrick Smithbauer, Demetrio Martín Sanz y M^a Jesús Díez Garretas, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid; Universidad de Valladolid; Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2010, vol. I, pp. 873-882.
- , «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*, ed. Aviva Garriba,

- Roma, Universidad de la Sapienza, Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2011a, vol. II, pp. 227-237.
- , «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*, ed. Antonia Martínez Pérez y Ana Luisa Vaquero Escudero, Murcia, Universidad de Murcia, Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2011b, pp. 447-457.
- , «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*, ed. Juan Paredes, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2012, pp. 155-170.
- , «Lo jurídico en los libros de caballerías», *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, 40 (2013), pp. 48-57.
- Garrosa Resina, Antonio, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, 1987.
- Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del renacimiento*, Madrid, Cátedra, vol. II, 2012.
- González González, Javier Roberto, «Las *Sergas de Esplandián* como trans-formación amadisiana», *Letras*, 59-60 (2009), pp. 177-187
- Gutiérrez Trápaga, Daniel, «Continuar y reescribir: el manuscrito encontrado y la falsa traducción en las continuaciones heterodoxas del *Amadís de Gaula*», en *Literaturas y ficción: «estorias», aventuras y poesía en la Edad Media. Actas del Coloquio Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Universidad de Valencia, del 19 al 21 de noviembre de 2014)*, ed. Marta Haro Cortés, Valencia, PUV, 2015, vol. II, pp. 503-517.
- Hernández, M^a Isabel (ed.). *El baladro del sabio Merlín con sus profecías*, Oviedo: TREA-Hermandad de Empleados de Cajastur, 1999.
- Kieckhefer, Richard, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge [England], New York, Cambridge University Press, 1990.
- Lucía Megías, José Manuel, «Sobre torres levantadas, palacios destruidos, ínsulas encantadas y doncellas seducidas: de los gigantes de los libros de caballerías al *Quijote*», en *Fantasia y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro*, ed. Nicasio Salvador Miguel, Santiago López-Ríos y Esther Borrego Gutiérrez, Madrid, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2004, pp. 235-258.
- Marín Pina, M^a Carmen, *Páginas de sueños. Estudios sobre los libros de caballerías castellanos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2011.
- Martín Romero, José Julio, «“Buenas dotrinas y enxemplos”. Aspectos sapienciales y didácticos en los libros de caballerías», *Memorabilia: Boletín de Literatura Sapiencial*, 8 (2004), pp. 1-8.
URL: < <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/memorabilia8/martin/index.htm> > (cons. 02/09/2016).
- Mérida Jiménez, Rafael M., «*Fuera de la orden de natura*»: magias, milagros y maravillas en el «*Amadís de Gaula*», Kassel, Reichenberger, 2001.

- , «Legados de una (Des)conocida», en *Transmisión y difusión de la literatura caballerescas. Doce estudios de recepción cultural hispánica (siglos XIII-XVII)*, Lleida, Universitat de Lleida, 2013, pp. 117-130.
- Michael, Ian, «From Her Shall Read The Perfect Ways of Honour», en *The Age of the Catholic monarchs, 1474-1516 : literary studies in memory of Keith Whinnom*, ed. Alan Deyermond & Ian Macpherson, Liverpool, Liverpool University Press, 1989, pp. 103-112.
- Pedrosa, José Manuel, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Oiartzun, Gipúzkoa, Sendoa, 2000.
- Poggi, Giulia, «Astrologia e letteratura nella Spagna del Secolo d'Oro», *Studi Ispanici* (1977), pp. 9-44.
- Río Nogueras, Alberto del, «Del caballero medieval al cortesano renacentista. Un itinerario por los libros de caballerías», en *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, 1993, vol. II, pp. 73-80.
- , «Los libros de caballerías y la (r)evolución militar moderna (I): Soldados pláticos y buenos capitanes. Del *Amadís* al *Florisando* de Páez de Ribera», en *Il mondo cavalleresco tra immagine e testo (Trento, Castello del Buon Consiglio, 20-22 novembre 2008)*, ed. Claudia Demattè, Trento, Università degli Studi di Trento, Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Filologici, 2010, pp. 173-198.
- Sales Dasí, Emilio, «Las *Sergas de Esplandián* y las continuaciones del *Amadís* (Florisandos y Rogeles)», *Voz y Letra*, 7 (1996), pp. 131-156.
- , «El *Florisando*: libro “sexto” en la familia del *Amadís*», en *Literatura de caballerías y orígenes de la novela*, ed. Rafael Beltrán, València, Universitat de València, 1998, pp. 137-158.
- , «Florisando», *Antología de libros de caballerías castellanos*, coord. José Manuel Lucía Megías, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2001, pp. 29-35.
- , «Las continuaciones heterodoxas (el *Florisando* [1510] de Páez de Ribera y el *Lisuarte de Grecia* [1526] de Juan Díaz) y ortodoxas (el *Lisuarte de Grecia* [1514] y el *Amadís de Grecia* [1530] de Feliciano de Silva) del *Amadís de Gaula*», *Edad de Oro*, 21 (2002a), pp. 117-152.
- , «De Constantinopla y otras marcas identificadoras del *Florisando* y el *Lisuarte de Grecia*», *Tirant. Butlletí informatiu i bibliogràfic de la literatura de cavalleries*, 5 (2002b), s. p. URL: < <http://pamaseo.uv.es/Tirant/tirant5.htm> >. (cons. 02/09/2016).
- Sarmati, Elisabetta, «Le fatiche dell'umanista: Il manoscritto ritrovato nei libri di cavalleria e nel *Don Quijote*. Qualche riflessione ancora sul motivo della falsa traduzione», en *Literatura caballerescas entre España e Italia (del «Orlando» al «Quijote»)*, dir. Javier Gómez-Montero, Bernhard König, ed. Folke Gernert, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Kiel, CERES de la Universidad de Kiel, 2004, pp. 373-392.
- Shumaker, Wayne, *Natural magic and modern science: four treatises, 1590-1657*, Binghamton, N.Y., Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 1989.

- Ramos Grados, Ana Cristina, «*Florisando*» de Ruy Páez de Ribera (Salamanca, Juan de Porras, 1510). *Guía de lectura*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2001.
- Rodríguez Velasco, Jesús, «“Yo soy de la Gran Bretaña, no sé si la oistes acá dezir” (La tradición de Esplandián)», *Revista de Literatura*, 105 (1991), pp. 49-61. URL: <<http://search.proquest.com/docview/1305418383?pq-origsite=gscholar>> (cons. 02/09/2016).
- Valdés Ozores, Micaela, «Juan de la Cerda», *Diccionario biográfico español*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2009-2012, XIII, pp. 174-176.
- Vián Herrero, Ana, «El pensamiento mágico en *Celestina*, “instrumento de lid o contienda”», *Celestinesca*, 14. 2 (1990), pp. 41-92. URL:<http://parnaseo3.ci.uv.es/Celestinesca/Numeros/1990/VOL%2014/NUM%202/2_articulo2.pdf> Última consulta: 20/11/2017).
- Vicente García, Luis Miguel, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2006.
- Whitenack, Judith A., «Conversion to Christianity in the Spanish Romance of Chivalry, 1490-1524», *Journal of Hispanic Philology*, 13.1 (1988), 13-39.
- Zambelli, Paola, *White magic, black magic in the European Renaissance: [from Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno]*, Leiden, Brill, 2007.