

ACTAS DEL III CONGRESO
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)

Edición al cuidado de
María Isabel Toro Pascua

Tomo II



SALAMANCA

BIBLIOTECA ESPAÑOLA DEL SIGLO XV
DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA

1994

ISBN: 84-920305-0-X (Obra completa)

ISBN: 84-920305-2-6 (Tomo II)

Depósito Legal: S. 1014-1994

Imprime: Gráficas VARONA
Rúa Mayor, 44. Teléf. 923-263388. Fax 271512
37008 Salamanca

Urganda la Desconocida o tradición y originalidad

Rafael Manuel MÉRIDA JIMÉNEZ

A pesar de los claros indicios de renovación que están demostrando los últimos estudios de las ficciones caballerescas peninsulares, medievales y renacentistas, todavía parece evidente que nos enfrentamos a un universo lo suficientemente inexplorado como para que reconozcamos las importantes lagunas críticas que caracterizan a este desdeñado *género perdido* de nuestra literatura, si bien es cierto que, comparativamente hablando, se pueda afirmar que el *Amadís de Gaula* ocupa un *lugar privilegiado*¹. Uno de estos *vacíos* bibliográficos –y, a mi entender, no el menos sobresaliente– corresponde al estudio de la magia, ya que, no en balde, este elemento, cuyo interés temático y estructural resta aún por desvelar en toda su complejidad, participa de los que ha venido considerándose como factor distintivo de los libros de caballerías², en lógica consonancia con la intencionalidad de Garci Podríguez de Montalvo, para el que su «historia fingida» recogía no pocas «cosas admirables fuera de la orden de la natura»³.

Desde esta perspectiva, creo que la figura de Urganda la Desconocida puede proporcionarnos uno de los mejores valedores para atravesar el nuevo *passo honroso* que nos conducirá a este particular laberinto encantado, fundamentalmente por tres razones: en primer lugar, por su configuración literaria, heredera en sus rasgos básicos de la tradición artúrica; en segundo lugar, por su construcción técnica, en cierto modo vertebradora de una parte de la acción novelesca y, por último, como resultado de la lectura histórico-política que su

¹ Véase, en nuestra relación a la obra que nos ocupa, «Actualidad bibliográfica del *Amadís de Gaula*», *Quimera*, 83 (1988), págs. 60–61.

² Recordemos, por ejemplo, la clásica distinción de Martín de Riquer entre «libros de caballerías» y «novelas caballerescas» en la que los elementos maravillosos poseen un valor de primer orden (en *Caballeros andantes españoles*, Madrid: Espasa-Calpe, 1967, págs. 10–11). Más recientemente apuntaba Francisco Rico, cómo «estos elementos prodigiosos, así, no son solo motivo de admiración y deleite para los lectores, sino factores estructurales, piedras de toque de actitudes y sentimientos; no instrumentos inertes, sino animados y con significación» («*Amadís de Gaula* y la ficción pura», en Garci Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1989, pág. 20).

³ Véase James D. Fogelquist, *El Amadís y el género de la historia fingida*, Madrid: Porrúa, 1982, págs. 7–27, y Juan Manuel Cacho Blecua, ed., Garci Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula*, I, Madrid: Cátedra, 1987, págs. 82–90.

presencia impone. Deseo advertir, ya de entrada, que a mi entender estas tres vías de interpretación son complementarias y que, en un porcentaje considerable, pueden ampliarse con mayor o menor intensidad a todos los personajes mágicos que aparecen en nuestra obra. Quisiera puntualizar, además, que si bien algunos investigadores, como John Stevens, definen la magia como «the marvellous controlled by man»⁴, considero que este limitado planteamiento no nos servirá apenas para analizar el *Amadís* y me parecen mucho más adecuados los análisis de Jacques Le Goff, para el que «el término *magicus* y el ámbito por él designado se orientaron rápidamente hacia la parte del mal» mediante «una tendencia a racionalizar lo maravilloso y en particular a despojarlo más o menos de un carácter esencial»⁵.

Si observamos detenidamente los comentarios que se han ido apuntando a lo largo del presente siglo en torno al linaje literario de nuestro personaje comprobaremos fácilmente que todos ellos lo remiten a la tradición artúrica, asignación lógica y poco arriesgada si tenemos en cuenta la importancia de este modelo en la recreación técnica y temática de los cuatro libros del *Amadís de Gaula*. Lo que ya resulta más interesante es la falta de acuerdo entre la crítica a la hora de asignar el *modelo* más o menos *directo* del que parte Urganda, a la que podríamos llamar «la Desconocida» no sólo por sus capacidades de transformación, tal como ella misma nos comenta en el Libro I (cap. II), sino sobre todo, *a posteriori*, por la falta de consenso en fijar sus afiliaciones y parentescos: Merlín, Morgana, la Dama del Lago e, incluso, Melusina, han sido barajados en diverso grado a tal fin, aunque, en general, a partir de aspectos aislados (profecías, consejos, amores,...) que no pretenden –o que al menos no han conseguido– recomponer definitivamente la notoria complejidad de este ser *féerique*, a pesar de que en los últimos años se han logrado avances evidentes a este respecto⁶.

Por nuestra parte, ya hemos tenido ocasión de señalar cómo Urganda, lejos de configurarse a partir de un único modelo precedente, adquiere rasgos tanto de Morgana, por el papel activo que asume en la relación amorosa con los hombres, como de Merlín, por sus poderes proféticos, didácticos y proteicos, como también de la tradición medieval del hada benéfica que simboliza Melusina, siguiendo la clasificación propuesta por Laurence Harf-Lancner⁷ no ya sólo atendiendo a su caracterización externa, sino, especialmente, a su evolución como personaje, en

⁴ En *Medieval Romance. Themes and Approaches*, London: Hutchinson University Library, 1973, pág. 101.

⁵ Jacques Le Goff, «Lo maravilloso en el Occidente medieval», en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona: Gedisa, 1985, pág. 13.

⁶ Quisiera destacar especialmente los comentarios de Edwin Williamson, en *The Half-Way House of Fiction*, Oxford: University Press, 1986, págs. 37–69, relativos a sus valores narrativos y los que plantea J. M. Cacho Blecua, a lo largo de su ed. cit., que ya contempla cómo Urganda, además de elementos merlinianos, «reúne en su persona dos rasgos tradicionales del tipo: por un lado es *fée marraine*, hada madrina, y, por otro, *fée amante* (II, pág. 1614, nota 29).

⁷ En *Les fées au Moyen Age. Morgaine et Melusine. La naissance des fées*, Paris: Honoré Champion, 1984.

donde vimos cómo del hada *amoureuse* pasará a definirse como la defensora de la «santa fe católica» y del papel político desempeñado por los Reyes Católicos en la Península Ibérica según comenta en las *Sergas de Esplandián*, libro quinto de la serie amadisiana sin el cual no podemos apreciar en su justo valor todos sus matices⁸.

Y es que como a todos los personajes mágicos de la narrativa francesa medieval, a Urganda le tocó sufrir su casi inevitable proceso de racionalización y cristianización⁹, a pesar de que, a diferencia de los acontecimientos que se nos presentan en algunas novelas artúricas del siglo XIII, la coexistencia de mentalidades diferentes en este punto procede de un factor interno que singulariza a nuestra obra, y que no es otro que su peculiar y todavía no aclarada génesis¹⁰. No creo que haga falta abundar en ejemplos sobre el proceso de cristianización, ya que desde su diálogo con Gandales (I, cap. II), Urganda encomienda a Dios y se la mantiene, a veces paradójicamente, dentro de la ortodoxia cristiana (¡aunque encantando a su amante!). Me interesa más subrayar cómo, también desde el Libro I, Urganda la Desconocida es presentada como una doncella «buena y sabida» o «sabia», aunque no se concretan las razones de tal conocimiento, si bien, a mi gusto, la verdadera racionalización de nuestro personaje no se verá culminada hasta que en el Libro IV Arcaláus la llame «mala puta»¹¹.

No quisiera dejar de comentar en torno a este aspecto que la tendencia a concentrar e institucionalizar los poderes mágicos dentro de una órbita religiosa no es ni mucho menos privativa del siglo XV ya que esta asimilación la podemos verificar tanto en la Antigüedad Clásica como a lo largo de todo el Medievo, comprobando cómo esta concepción positiva del arte mágica supo arraigar en el Occidente cristiano. También y sobre todo a nivel popular se difundió la convicción de que existía una magia buena que fue adoptando el ropaje de la fe cristiana en creciente medida¹². De forma paralela, existe una lectura política inherente en cualquier racionalización de la magia, aunque se deba reconocer que

⁸ Rafael M. Mérida, «Funcionalidad ética y estética del hada medieval en el *Amadís de Gaula* y en las *Sergas de Esplandián*», en *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, IV, Porto: Universidade, 1989, págs. 475–488.

⁹ Sobre estos personajes, véase L. Harf-Lancner, *op. cit.*, y Paul Zumthor, *Merlin, le prophète*, Genève: Slatkine, 1973.

¹⁰ Véase, por ejemplo, el artículo de Anne-Marie Cadot, «Le Motif de l'Aitre Pèrilleux: la christianisation du surnaturel dans quelques romans du XIII^e siècle», *Marche Romane*, 30 (1980), págs. 27–35. Sobre la datación y autoría del *Amadís* remito a la introducción de la ed. cit., págs. 57–81.

¹¹ *Ed. cit.*, capítulo CXXX, pág. 1725. Notemos, de paso, que ser también en este Libro IViv (cap. CXXVI) donde Montalvo «intenta conciliar los acontecimientos y saberes de Urganda con las doctrinas religiosas, por lo que plantea dos problemas fundamentales. Por un lado, los conocimientos de la maga han sido permitidos por la gracia divina, y por otro lado, no pueden impedir el cumplimiento de la voluntad de Dios» (*ed. cit.*, pág. 1628, nota 2).

¹² Cf. Franco Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona: Península, 1982, pág. 49. Para la época clásica, véase Georg Luck, *Arcana Mundi*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986, págs. 7–9.

el caso de Urganda, como el de Melusina en manos de Jean d'Arras¹³, sea de los menos frecuentes, ya que, en general, la magia ha venido sirviendo «para defender intereses políticos [...]. Al enemigo del poder constituido se le acusa del crimen de la magia. Al cristiano entre los paganos, al judío entre los cristianos. El crimen colectivo tiene caracteres estereotipados. La acusación hacia el hombre de personalidad poderosa también puede basarse en que subyuga o domina mediante la magia»¹⁴. Pensemos, por ejemplo, en los poco benévolos intereses políticos que conducen a acusar de mago a un Enrique de Villena y a un Álvaro de Luna¹⁵ o los procesos contra brujas francesas en el siglo XIV, adelantándose en más de cien años al terrible azote de los procesos inquisitoriales renacentistas¹⁶.

Por el contrario, Urganda, tan alejada de la magia de Villena como de la realidad histórica «inmediata» que propone P. E. Russell para Celestina¹⁷, se halla más cercana de las anónimas *Profecías de Merlín* o de las profecías que en el último cuarto del siglo XV compone Gonçalo Martínez de Medina para arengar y acreditar las campañas reconquistadoras de los Reyes Católicos, aunque advirtamos de nuevo la singularidad del tratamiento de nuestro personaje al independizarse de Merlín, modelo clave de la tradición artúrica, dirigirse explícitamente a Isabel y Fernando y emerger al mismo tiempo en un contexto que, aunque claramente moralizante, no deja de pertenecer a una ficción caballeresca¹⁸.

Sin embargo esta original línea política que inaugura Urganda la Desconocida no perdurará en las obras posteriores del ciclo amadisiano tal vez como consecuencia del nuevo espíritu y las nuevas circunstancias históricas que durante el siglo XVI matizarán la aceptación y el rechazo de la magia. Desde esta perspectiva no cabe la duda al afirmar que la publicación del *Amadís de Gaula* y de las *Sergas de Esplandián*, en 1508 y 1510 respectivamente, constituye un verdadero *anacronismo* histórico. Pensemos que una de las obras capitales en la recepción social de la magia en los siglos posteriores como es el famosísimo *Malleus Maleficarum*, aparecido en 1486 en Colonia, ya «vinculó la tradicional hechicería campesina de encantamientos y sortilegios a una conspiración diabólica

¹³ Véase Jacques Le Goff, «Melusina maternal y roturadora», en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid: Taurus, 1983, págs. 289–311.

¹⁴ Julio Caro Baroja, «Arquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería», en *Ritos y mitos equívocos*, Madrid: Istmo, 1989, pág. 232.

¹⁵ Véase Nicholas G. Round, «Five magicians, or the uses of literacy», *Modern Language Review*, 64 (1969), págs. 793–805.

¹⁶ Cf. Margaret Wade Labarge, *La mujer en la Edad Media*, Madrid: Nerea, 1988, págs. 272–276. Véase también Romeo De Maio, *Mujer y Renacimiento*, Madrid: Mondadori, 1988, págs. 293–297.

¹⁷ En «La magia como tema integral de la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*», en *Studia Philologica. Homenaje ofrecido a Dámaso Alonso*, III, Madrid: Gredos, 1963, págs. 337–354.

¹⁸ Véase Charles F. Fraker, Jr., «Prophecy in Gonçalo Martínez de Medina», *Bulletin of Hispanic Studies*, 43 (1966), págs. 81–97, y Joaquín Gimeno Casaldueiro, «La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 20 (1971), págs. 64–89.

organizada cuyo objeto era derrocar la cristiandad»¹⁹. Por el contrario, Montalvo, en estos mismos años, concede a Urganda un sometimiento a las leyes divinas ejemplificador de sus deudas literarias y su *mentalidad* medieval, que divide las acciones mágicas en *positivas* y *negativas* –representadas antagónicamente por la Desconocida y Arcaláus. Mucho más acorde con el nuevo discursar de los tiempos será el *Don Florisando* de Páez de Ribera (Salamanca, 1510), libro sexto de ciclo de Amadís, que demuestra haber asimilado las más recientes doctrinas eclesiásticas al reafirmar «la naturaleza demoníaca de toda la magia»²⁰ de manera tan esclarecedora como cuando señala que «E ansi digo que con mucha vigilancia deve considerar el buen pastor [...] cómo no aya el pueblo las tales vanidades e castigar los tales divinadores e encantadores, inquiriendo aquellos que buscan las artes mágicas para los castigar, porque no incurran en tan abhominable pecado mortal contra el primero mandamiento de Dios, porque las tales cosas son supersticiosas al primero mandamiento repugnantes»²¹.

No pretendo sugerir con este texto, ni mucho menos, que las abundantes apariciones de elementos mágicos en nuestra literatura áurea continúe por el sendero iniciado con el *Florisando* ya que, como reconoce Julio Caro Baroja, «si la magia es en el siglo XVI un tema para hombres fuertes que discuten, para intelectuales que se apasionan, para magistrados que piden una justicia más precisa, o para teólogos que dudan, en el siglo XVII es un tema artístico, y en el XVIII se va convirtiendo en un tema no banal, pero sí infantil»²². Ahora deseo apuntar únicamente que la literatura de ficción representada por los libros de caballerías *escaparon* en cierto modo al influjo de las doctrinas religiosas coetáneas dominantes que contemplamos en la obra de Páez de Ribera mediante el uso de los *modelos medievales* que popularizó Urganda. Este hecho, demostrable por ejemplo mediante las críticas morales que censuraron este tipo de obras, consigue su expresión más clara en el *Tesoro* de Sebastián de Covarrubias, aparecido en 1611, obra en la que se define el verbo «hechizar» con la misma argumentación práctica con la que dos personajes del Libro I del *Amadís* caracterizan los poderes de nuestra encantadora, imbuida ahora, eso sí, de la ortodoxia difundida por el varias veces mencionado Martín del Río²³, «Cierta género de encantación con que ligan a la persona hechizada de modo que le pervierten el juyzio y le hacen querer lo que estando libre aborrecería. Esto se haze con pacto del demonio expresso o tácito; y otras vezes, o juntamente,

¹⁹ G. R. Quaipe, *Magia y maleficio*, Barcelona: Crítica, 1989, pág. 33.

²⁰ *Ibidem*, pág. 64.

²¹ Fol. 3v, texto señalado por J. M. Cacho Blecua, *ed. cit.*, II, pág. 1764, nota 82.

²² En *Magia y brujería*, San Sebastián: Txertoa, 1987, págs. 56–57.

²³ Por ejemplo, al definir los términos «bruxa», «encantado» o el mismo «hechizar». Sobre este peculiar humanista, véase J. Caro Baroja, «Martín del Río y sus *Disquisiciones mágicas*», en *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid: Alianza, 1988, págs. 171–196.

aborrecer lo que quería bien con justa razón y causa, como ligar a un hombre demanera que aborrezca a su muger, y se vaya tras la que no lo es»²⁴.

Pero detengámonos aquí, puesto que ya hemos adelantado el camino y nuestro único deseo era reivindicar brevemente la memoria de una doble Desconocida (más que nada, todo hay que aclararlo, porque estoy convencido de que Urganda, gozne ejemplar entre la Edad Media y el Renacimiento, seguro que nos va a seguir brindando algún que otro encantado y encantador artificio).

²⁴ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, ed. M. de Riquer, Barcelona: Alta Fulla, 1987, pág. 680a, 55–64. Tengamos presente que en el cap. II del *Amadís*, se habla de Urganda de la siguiente manera: «queréisla vos amparar a ésta que por engaño me trae perdido el cuerpo y *el alma?*» (pág. 254), «la donzella vio que su amigo era *encantado*» (pág. 255), «cómo sabe a todos *engañar!* [...]». Que me tomó aquel fermoso cavallero que vistes; *que por su grado más conmigo haría vida que con ella*» (pág. 257). Los subrayados son nuestros.