

# ACTAS DEL VI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

(Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)

Edición a cargo de  
José Manuel Lucía Megías

## TOMO II



Servicio de Publicaciones  
Universidad de Alcalá

1997

Quedan reservados todos los derechos, ni parte ni la totalidad de este libro puede ser reproducido por cualquier medio, ya sea mecánico o electrónico, sin el permiso de los editores.

Comité Organizador:

Carlos ALVAR  
María del Carmen FERNÁNDEZ LÓPEZ  
Sonia GARZA  
José Manuel LUCÍA MEGÍAS  
Joaquín RUBIO TOVAR  
Pedro SÁNCHEZ-PRIETO BORJA  
María Jesús TORRENS

En la edición de *Las Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* han colaborado Pedro Sánchez-Prieto Borja, Joaquín Rubio Tovar, M.<sup>a</sup> Carmen Fernández López, M.<sup>a</sup> Jesús Torrens y Paciencia Talaya.

© Anónimas y colectivas  
© Universidad Alcalá  
Servicio de Publicaciones

I.S.B.N. (Obra completa): 84-8138-207-8  
I.S.B.N.: (Tomo II): 84-8138-209-4

Depósito Legal: M-29892-1997

Imprime: Nuevo Siglo, S.L.

# **TRADICIÓN SATÁNICA E PACTO CO DEMO: O MIRAGRE DE TEÓFILO NAS CANTIGAS DE SANTA MARIA DE AFONSO O SABIO E NOS MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA DE GONZALO DE BERCEO**

Joaquim Ventura  
Barcelona

## **1. As coleccións de miragres**

As coleccións de miragres xa estaban presentes nos primeiros tempos do cristianismo. Orixinários da zona oriental do mundo cristiano, estaban xa en Occidente en tempos de San Agostiño. O papa Gregorio Magno deu un importante pulo á dignificación e expansión destas coleccións de miragres.

No século XII e recollendo a devoción mariana dos séculos X e XI, Hernan de Caon, Hugo Farsito e Guillermo de Malmesbury fixeron libros de miragres en latín (Montoya en Coinci, 1989, 8). Naqueles mesmos anos, Bernardo de Claraval (1091-1153) fixo do culto mariano o centro da fe cristiá.

Coa fundación das ordes monásticas urbanas (dominicos ou predicadores e franciscanos) as coleccións de miragres servían para ilustrar as súas predicacións. Isto forzaba a súa translación ás linguas vulgares (Beltran en Berceo, 1990, XXIV).

No caso da Península Ibérica, ás doutrinas de Bernardo de Claraval, engadíase a tradición mariana da litúrxia mozárabe. Esta conxunción levaba a unha humanización da divindade: María, nai e muller, estaba máis perto dos homes que de Deus, xuíz todopoderoso. A sobrevaloración da figura da Virxe levou a asimila-la, en igualdade de condicións, coa de Xesucristo (*ob. cit.*, XXVII).

O miragre literario presenta un comezo característico: un persoa en crise, que, polos seus



vícios ou pola tentación, cae vítima do demo. O culto á Virxe significaba neutralizar o pecado de Eva por indución do demo, coa vitoria de Maria sobre o maligno. De aí o protagonismo do Demo nos mirages, mesmo ás veces polemizando cos anxos e incluso coa Virxe.

## 2. O demo no primério milénio do cristianismo

Desde o edicto de Milán aprobado polo emperador Constantino a comezos do século IV, e coa consolidación do poder temporal do papado, a doutrina cristiana foi tomando un carácter cada vez máis dogmático, represivo e limitador. A proclamación do cristianismo coma relixión oficial e única, significou a condena á desaparición de todas as deidades paganas –romanas ou non– que o império incorporara ao longo de cinco séculos. Pero do mesmo xeito que a teogonía romana fora vista polos pobos menos romanizados coma unha imposición imperial, a imposición do cristianismo oficial –aínda máis uniformador e doctrinario– chocou coas resistencias antirromanas, como podería ser o caso de Prisciliano, morto en Tréveris en nome da ortodoxia relixiosa cristiana oficial.

Este cristianismo, debido coa oficialidade un elemento máis do aparato dominador estatal, deixou no aire o paganismo dos pobos romanizados, un paganismo distinto ao dos vellos deuses gregos, logo feitos romanos, e xa caducos co cristianismo. O paganismo dos pobos bárbaros estaba baseado nos mistérios da Natureza: os bosques, as augas, as tempestades. A nova relixión oficial non só non daba resposta aos mistérios primixénios senón que aínda engadía máis confusión. A Igrexa, en tanto que argumento final para unha definitiva romanización, lanzouse a combater este paganismo, diabolizando a Natureza e condenando a luxosa sociedade romana, de acordo coas verbas de Xesús «o meu reino non é deste mundo» (Gener, 1884, 204).

Entre os cultos ás divinidades naturais, había as lendas sobre a presenza do Demo derivadas das pegadas grabadas nas pedras próximas aos ríos (Amades, 1982, II, 385). A solución da xerarquía eclesiástica, forzada pola pervivencia destes cultos, foi a de cristianizar todas as deidades paganas, anteriores e posteriores á romanización, como proban a toponimia (por exemplo, Santa Mariña de Áugas Santas), os dous mil santos bretóns e os galegos en igual número, nunha ampla operación de sincretismo obrigado (Gener, 1884, 210).

Pero conforme ían incorporándose novos santos e santas, ía configurándose un imparable parapaganismo entre o pobo, circunstancia que alarmou aos cregados godo e carolínxio, na medida en que esta proliferación alonxaba os fieles da crenza principal en Deus e –naturalmente– dos templos. E así ordenaron o seu final. «A evanxelización rodeara as crenzas populares do século XI cun certo número de imaxes e fórmulas, mais non acadara verdadeiramente dominar as representacións mentais nas que a fe instintiva do pobo percuraba desde sempre dar unha explicación ao desconocido» (Duby, 1983, 79).

Un dos obxectivos do cristianismo oficial contra a mundanidade (quer da sociedade romana, quer das sociedades creadas coa irrupción dos pobos xermanos) era a muller. No medio rural, absolutamente hexemónico na Alta Idade Media, as mulleres tiñan un papel moi importante e un xeito de ver as cousas –a causa das circunstancias colectivas ás que estaban sometidas– distinto do dos homes (Gener, 1884, 210).

### 3. Dos terrores do ano 1000 ao destemor cara ao demo

Pompeu Gener (*ob. cit.*, 212) apunta dúas causas na tendencia popular a refuxiarse na superstición:

El cerrarse la Leyenda de oro, y la constitución del feudalismo. Por lo primero, los santos dejaron de ser populares; por lo segundo, el hombre libre, que se había unido al castellano para defender el territorio, quedaba vasallo del señor, y de vasallo pasaba a servidor, y de servidor a siervo; esto es, a nada, a hombre de 5 sueldos, pues éste era el precio con que se pagaba su muerte.

Outro elemento engadido era o terror do final do milénio. Un terror que viña provocado por unha Natureza descoñecida e terrible (Duby, 1983, 77), e polo anuncio do Xuízo Final que facían os cregos lendo o capítulo XX, versículos 1 a 7, do *Libro da Apocalipse*. Na mentalidade simbólica dos homes e das mulleres medievais, os espíritos da Natureza, entre eles os diabos e os trasnos, tomaron forma animal. Os bestiários foron o receptáculo e a guía destas visións simbólicas zoomórficas (Gener, 1884, 213). Hai, pois, unha necesidade de crer no Demo, nos demos, cando o Deus salvador e de esperanza se transforma nun Deus castigador e terrorífico. Amais, a propia Igrexa, parte e garante do poder feudal, tamén sataniza os males que castigan o pobo.

Os señores feudais e a Igrexa repártense as poucas riquezas que o pobo xenera, tendo nisto especial importancia os mosteiros, centros de intermediación ante Deus (Duby, 1983, 83). Cando se perde unha colleita é un castigo de Deus, mais axiña pasa a ser un castigo do Demo (Gener, 1884, 214). A Igrexa reformulou novamente a súa doutrina para adaptarse á crecente enemistade popular. E daquela comezou a popularizarse unha lenda do século VI referida a san Teófilo, quen

en un momento de orgullo, tentado por el Demonio, le prometió su alma bajo firma a cambio de honores, pero que arrepentido luego rogó a María y ésta arrebató al Diablo la abjuración firmada (*ob. cit.*, 216).

### 4. Realidade e tradición dos pactos diabólicos

O pobo, inducido ou non pola Igrexa, sabía burlar-se da presenza do Maligno. Pero todo isto forma parte do imaxinario, da crenza relixiosa ou pararelixiosa, aínda que, co paso do tempo, os pactos co Demo foron unha realidade histórica, polo menos para quen os recollía nas actas dos procesos inquisitoriais.

A xerarquía eclesiástica popularizou a lenda de san Teófilo coma demostración de que é posible burlar o Demo. Esta popularización xerou diversas versións, algunhas delas protagonizadas polos reis francos Dagoberto, Carlomagno, Pipino. Todo o pobo sabía—mesmo por inducción da Igrexa (Del Zotti, 1974, 89)— que podía pactar co Demo e logo rachar o pacto, cousa que facía de el un persoaxe ridículo aos ollos das xentes (Gener, 1884, 217)<sup>1</sup>.

Circulaban por escrito as circunstancias precisas para acadar o pacto e as condicións para asinalo, como recoñecía santo Tomás de Aquino (Cousté, 1991, 73). Estes requisitos tiñan



antecedentes greco-latinos. Unha esixéncia para asinar o pacto era invocar o Demonun cruce de tres camiños, crenza que xa tiñan os gregos –*trioditis*– e os romanos –*trivia*– (Gener, 1884, 217 n2; Seligmann, 1971, 134). O día axeitado para a invocación era o venres, á medianoite e se era coa lua minguante, mellor. O aspirante ao pacto tiña que levar diversos obxectos e animais, con absoluta preferéncia un galo, sempre de cor negra (Del Zotti, 1974, 95). Desde a aparición da imprenta, na Península Ibérica, e moi especialmente en Castela, Galicia e Portugal, o texto máis popular para saber estas fórmulas era o *Gran Libro de San Cipriano o los Tesoros del Hechicero*, comunmente coñecido como o *Ciprianillo*.

Pero a Igrexa tirou de novo o seu espírito intolerante e sectário. Isto vemo-lo no dogma proclamado polo Concilio de Letrán (1215) contra os cátaros, que baseaban as súas crenzas no dualismo (Deus e Matéria, Ben e Mal), de xeito que Satanás non sería unha criatura de Deus senón oposta e diferente a el. A Igrexa comezou oficialmente a súa loita contra o satanismo coa bula *Vox in Rama* do papa Gregorio IX, datada o 13 de xuño de 1233 (Corté, 1958, 110).

## 5. O miragre de Teófilo

A importancia desta lenda, devenida miragre nos ciclos marianos, está fóra de toda dúbida: nas *Cantigas de Santa Maria* de Afonso o Sabio é a terceira, e a primeira de miragres (E3 T3 To3: «Esta é como Santa Maria fez cobrar a Theophilo a carta que fezera co demo, u se tornou seu vassalo»); nos *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, a lenda de Teófilo pecha o texto, a modo de brillante colofón, sendo o miragre de máis extensión textual, con cento sesenta e catro estrofas («*El milagro de Teófilo*», XXV); tamén en Gautier de Coinci, nos seus *Miracles de Nostre Dame*, esta lenda é a máis extensa, uns tres mil versos<sup>2</sup>.

Mercedes Brea (1995, 418) destaca a importancia que Gonzalo de Berceo, Gautier de Coinci e Rutebeuf (este, en tanto que autor dun texto dramático independente) deron ao miragre. Por contra, e en relación á versión das *Cantigas de Santa Maria*, para a profesora galega (*ob. cit.*, 416, n. 12), «curiosamente, en esta colección el milagro de Teófilo no tiene la relevancia que alcanza en las obras analizadas, ni por la posición que ocupa dentro del repertorio (es la nº 3) ni por su extensión (apenas 50 versos, una

<sup>1</sup> Mercedes Brea (1995, 416) di que «el argumento es de sobras conocido, y tendrá infinidad de derivaciones, a lo largo de la historia de la literatura: un hombre vende su alma al diablo a cambio de algún beneficio, pero luego se arrepiente y obtiene el perdón divino. Tal vez haya sido Goethe el que, con su Fausto, haya dado mayor resonancia universal a este asunto [...]». A preeminencia do arrepentemento só se dá no intre en que a lenda de Teófilo pasa a se converter en «*exemplum* de aplicación didáctico-relixiosa a *miraculum*» (*ibidem*). Pero, en tanto que lenda, a intención de popularizar a historia de Teófilo era demostrar que o diabo pode ser burlado. Esta burla é un dos elementos máis frecuentes na antropoloxía e na etnografía dos diversos pobos europeos.

<sup>2</sup> Na edición dos *Miracles de Nostre Dame* feita por Koenig, o miragre de Teófilo ocupa o primeiro volume. Non din atopado en Barcelona ningún exemplar desta edición e, pola súa extensión, foi imposible acadar unha fotocopia.

de las más breves)<sup>3</sup>. Su aparición, pues, en las Cantigas de Santa María no hace sino dar fe de la popularidad del milagro [...]».

Para min, a cantiga de Teófilo sí que está en posición de privilexio no texto afonsino. No tocante a sua brevedade —en xeral, as cantigas marianas afonsinas non son moi longas— podería vir motivada pola sua popularidade, para que fose máis doado aprende-la e reproducí-la.

Noutros miragres marianos, o demo, con máis ou menos actividade, intervén en relación a certos pecados capitais (por exemplo, verbo da luxúria e da envexa, o miragre da abadesa preñada: *Cantigas de Santa Maria*, 7; *Milagros de Nuestra Señora*, XXI; *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 20)<sup>4</sup>. No miragre de Teófilo, o pecado é a soberbia (por ambición)<sup>5</sup>. Con todo, neste miragre a participación activa do Demo é considerable, sobre todo na versión de Berceo. Intervén nun diálogo con Teófilo e co xudeu, a-máis da sua influéncia sobre este.

Mália a semellante importáncia que ao miragre dan os tres textos citados, o texto afonsino é moi sintético en relación aos outros dous. A intención da cantiga é amosar que, se o pecador pide perdón, a intercesión da Virxe pódelle conceder.

O único motivo do pecado é «fazer per consello dun judeu carta por gãar poder cono demo, e lla deu» (vv. 18-21), a consecuencia do cal «fez-ll' en Deus descreer» (v. 22). O demo ficou moi contento (v. 28 «foy do demo gran sazón») mais Teófilo se arrepeniu e pediu perdón á Virxe, que llo concedeu por ser muller de máis valia que o demo. Esta é a historia de Teófilo na cantiga afonsina.

Moi distinto é o desenvolvemento no texto de Berceo. Tamén introduce o motivo da solicitude do perdón como *leit motiv* do miragre mais, decontado, sabemos moito máis de Teófilo e da sua historia. Unha das diferéncias entre os textos galego e castelán afecta á xénese do texto. El Rei Afonso di que coñece o miragre «por quant' end' eu aprendin» (v. 27), mentras que Gonzalo de Berceo di que sabe «o nome de Teófilo como diz la leyenda» e como era (v. 750b «omne bono, pacífico, de buena contenenencia, temprado, condido de sen e de ciencia», caritativo, moi querido polo bispo). Tamén sabemos a sua historia: á morte do bispo, Teófilo é aclamado coma novo prelado mais é outro quen resulta elexido. Teófilo fica ciumento. Un xudeu, veciño seu, fai un engado guiado polo demo. Teófilo pide consello ao xudeu e éste lle di que regrese á casa e que vaia ve-lo de noite. Así fai Teófilo e

Prisolo por la mano, la noche bien mediada,  
sacólo de la villa a una cruzejada;

<sup>3</sup> Para Mercedes Brea (1995, 426) a versión do texto afonsino respondería a criterios distintos ás de Gonzalo de Berceo e de Gautier de Coinci (respectivamente, «resumen de la historia [...] muy adecuado para su utilización en los sermones» e «ya elaboradas con una finalidad más o menos literaria, además de didáctico-moral»).

<sup>4</sup> Na antoloxía dos *Miracles de Nostre Dame*, o profesor Jesús Montoya di, na correspondéncia intertextual, que este miragre non está nas *Cantigas de Santa Maria*. Esta observación non é certa, xa que o miragre da abadesa preñe é a cantiga 7 do texto afonsino.

<sup>5</sup> De acordo co argumento que recolle Mercedes Brea (1995, 418), habería un pecado de falsa modestia cando Teófilo non acepta o seu nomeamento episcopal.



disso'l: 'Non te sanctigues nin te temas de nada,  
ca toda tu fazienda será cras mejorada (778)

Entón van ver ao demo. Éste di a Teófilo que ten que abxurar de Cristo e de Santa Maria, e que faga un pacto dacordo ás condicións do demo e que «ponga y su seyello» (v. 785)<sup>6</sup>. Teófilo asina a carta e marcha, pero perde a sombra. Vai ver ao bispo e éste o perdoa. É respectado polo bispo e polo pobo mais, ao pouco, comeza a ser orgulloso e creído. Pero se decata e se arrepiñe de canto fixera, incluso do pacto co demo. Todo o que conseguira estaba mal gañado e chega a pensar en se dar morte pero, humilde e arrepiñido, non se atreve a rezar á Virxe nin aos santos. Promete facer penitencia, reafirma a súa fe e pide perdón. Así estivo coarenta días ata que se lle apareceu a Virxe. Teófilo pide-lle perdón e que interceda perante o seu Fillo, como fixera con outros pecadores. A Virxe fala a Teófilo e lle di que faga contrición dos seus pecados e que rexeite o demo. Teófilo reafirma a súa crenza en Deus e na Virxe. Esta resposta-lle que a carta do pacto está no inferno e que o seu Fillo non ten porque ir na súa procura. Teófilo insiste e, finalmente, a Virxe atende as pregárias e desaparece. Tres días estivo Teófilo de total penitencia. A Virxe aparécese-lle de novo para decir-lle que está perdoado, xa que intercedeu á vista da sinceridade da súa contrición. Teófilo di que só cando vexa a carta do pacto fóra do inferno estará tranquilo. A Virxe di-lle que vai procurar a carta. Teófilo queda satisfeito e volve a facer penitencia durante tres días. A Virxe aparece coa carta. Teófilo ve a proba do pacto e fica tranquilo, e dá as gracias á Virxe. Era domingo e vai coa carta á igrexa, onde confesa o seu pecado e cómo o fixera.

O bispo escoita a confesión de Teófilo e, rematada a misa, fala aos feigreses, prevíndo-os contra o Demo co exemplo de Teófilo, e bota a carta ao lume. Teófilo comunga, queda en paz con Deus e, tres días despois, morre en santidad.

## 6. A xeito de conclusións

Con independencia da maior amplitude de detalles en xeral, no texto de Gonzalo de Berceo atopamos algunhas marcas propias da tradición do pacto co demo.

En primeiro lugar, e como xa dixeran, a lenda de Teófilo recolle o primeiro pacto escrito co demo. O motivo é o mesmo que estará presente nas diversas versións literarias posteriores deste mito: o poder, a soberbia. A Teófilo non lle move a luxuria senón o orgullo de crer que pode ser un bo bispo.

En segundo lugar, temos a vinculación – neste caso do xudeu – entre o contacto co demo e as prácticas máxicas (v. 767b «savié encantamentos e muchos maleficios») e adivinatórias (v. 771a «teniéno por profeta»).

En terceiro lugar, a lenda de Teófilo – na versión de Gonzalo de Berceo – xa recolle

<sup>6</sup> Mercedes Brea (1995, 425, n3) recolle de Faral e Bastin (*Oeuvres Completes de Rutebeuf*, 1977, I, 170) que a asinatura co sangue do pactante aparece por primeira vez en Rutebeuf (*Le miracle de Teophile*: v. 653 «De son sanc les escrit»).



o ritual que devirá tradicional para acadar o pacto co Demo: «cras al suenno primero» (v. 775b), «la noche bien mediada / sacólo de la villa a una cruzejada» (778b), «vio a poca d'ora venir muy grandes gentes / con ciriales en manos e con cirios ardientes» (vv. 779ab). Perante o Demo, este fai que Teófilo «deniegue al so Christo e a Sancta María / fágame carta firme a mi placentería;/ ponga y su seyello a la postremería, / tornará en su grado con muy grand mejoría» (785).

En cuarto lugar, e como home que ten trato co Demo, Teófilo perde a sua sombra<sup>7</sup>. A diferéncia dos «teófilos» literarios posteriores, é dicir dos Faustos, este noso Teófilo perde a alma por renegar de Cristo. No caso de non pedir o perdón (e, en consecución, de morrer en pecado), a alma sería transferida 'automaticamente' ao inferno, non compriria que o Demo pasase persoalmente a recolle-la. Tamén, e a diferéncia dos pactos fáusticos posteriores, entre as condicións que pon o Demo non hai nin prazo (normalmente, trinta anos) nin que a sinatura sexa feita con sangue.

A lenda de Teófilo está influenciada, desde a sua orixe, pola moralidade cristiá. A salvación da sua alma, despois de se arrepentir, precisa de tres días de penitencia e dun prazo de santidade terreal, tamén tres días. Pasado este lapso, Teófilo morre. Temos, pois, unha preferéncia pola salvación da alma moi por riba da salvación do corpo. A vontade exemplificadora da lenda de Teófilo non está só no resultado final (a salvación se o pecador, sinceramente, pide perdón) senón tamén no estadio intermedio.

Teófilo non dá a sua alma a cámbio do favor do Demo –como teremos nos Faustos– senón por renegar de Deus, *conditio sine qua non* para que o Demo lle conceda o pedido. Perda da alma a cámbio da satisfacción física, neste caso o orgullo de ser bispo, aínda que esta satisfacción non sexa mundana senón de servício a Deus e aos fieles. Teófilo ten que perder o corpo, ten que morrer, a cámbio de salvar a sua alma. Temos, en definitiva, que Deus –por medio da Virxe, a xeito de Mefistófeles divina– concédelle a Teófilo un pacto fáustico á inversa: salvar a ánima a cámbio do corpo rachando o documento asinado co Demo.

<sup>7</sup> Este tema da perda ou afastamento da sombra tivo un considerable fervor en moitas lendas populares a partir dos séculos XV e XVI. Nas terras da Coroa de Aragón, a máis coñecida era a de san Vicente Ferrer e Lutero, cando xuntos estudiaban teoloxía en Salamanca. Lutero non asistira ás clases a causa das súas prácticas co Demo e, cando rematou os estudos, era o último da ringleira. Era tradición que o Demo levase a alma do peor estudante e, en consecución, a alma condenada era a de Lutero. Mais san Vicente, que rematara o primeiro, era, malia todo, amigo seu e decidiu burlar ao Demo. Trocaron os seus lugares e, cando o Demo foi coller a sombra do derradeiro da fila, quedou pasmado ao atopar a san Vicente. Éste díxolle que detrás aínda ía outro e, entón, o que o Demo levou foi a sombra de san Vicente (Amades, 1982, vol. II, 264).

## BIBLIOGRAFÍA

- AFONSO X O SABIO, *Cantigas de Santa Maria*, (facsimil da edición crítica de Walter Mettmann), Vigo, Edicións Xerais, 1981.
- , *Cantigas de Santa Maria*. Escolma, prólogo e versión moderna de Álvaro Cunqueiro, Vigo, Ed. Galaxia, 1980.
- AMADES, Joan, *Costumari català* (5 vols. facsimil), Barcelona, Salvat Editores e Edicions 62, 1982.
- DE BERCEO, Gonzalo, *Milagros de Nuestra Señora*, edición, introducción e notas de Vicent Beltran, Barcelona, Planeta, 1983 (3ª ed. 1990).
- BREA, Mercedes, «El milagro de Teófilo. Texto dramático y texto narrativo», *Medioevo y Literatura* (Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval), edición de Juan Paredes, Granada, 1995.
- DE COINCI, Gautier, *Los Milagros de Nuestra Señora (Miracles de Nostre Dame)*, introducción, traducción e notas de Jesús Montoya, Barcelona, PPU, 1989.
- CORTÉ, Nicolas, *Satán el adversario*, versión castelá de F. Condomines, (col. *Enciclopedia del católico en el siglo XX*), Andorra, Ed. Casal i Vall, 1958.
- COUSTÉ, Alberto, *Biografía del diablo*, Esplugues de Llobregat, Plaza & Janés, 1991.
- DUBY, Georges, *Tiempo de catedrales*, Barcelona, Ed. Argot, 1983.
- GENER, Pompeu, *La Muerte y el Diablo* (2 vols.), Barcelona, Daniel Cortezo y Comp., 1884.
- SELIGMANN, Kurt, *Historia de las magias*, Esplugues de Llobregat, Plaza & Janés, 1984.
- VALDEÓN, Julio, *Alfonso X el Sabio* (col. Villalar), Valladolid, Junta de Castilla y León, 1986.
- VENTURA, Joaquim, *El pacte fàustic a «Grande sertão: veredas» de Guimarães Rosa*. Tráballo de Curso de Doutoramento, Facultat de Filologia, Universitat de Barcelona, 1994.
- DEL ZOTTI, Carlo Liberio, *Brujería y magia en América*, Esplugues de Llobregat, Plaza & Janés, 1975.
- APÓCRIFO, *El Ciprianillo. Gran Libro de San Cipriano, o los Tesoros del Hechicero* (Biblioteca 114 nº 15), Santiago de Compostela, El Correo Gallego, 1991.

Agradecimentos: ao profesor Jesús Montoya (Granada) pola súa información respecto do miragre de Teófilo no texto de Gautier de Coinci, e á profesora Isabel de Riquer polo artigo de Mercedes Brea.